

UNIV. OF  
TORONTO  
LIBRARY











# Zeitschrift

der

**Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.**

---

Herausgegeben

**von den Geschäftsführern,**

in Halle Dr. **A. Müller,**  
Dr. **Pischel,**

in Leipzig Dr. **Krehl,**  
Dr. **Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

---

**Fünf und vierzigster Band.**

---

**Leipzig 1891,**

in Commission bei F. A. Brockhaus.

PJ

5

D4

Ed. 45



# I n h a l t

des fünfundvierzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen  
Morgenländischen Gesellschaft.

	Seite
Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. . . . .	I
Personalnachrichten . . . . . III. XVII. XXVII	IV
Anzeige (Generalversammlung) . . . . .	XI
Orientalisten-Versammlung zu München . . . . .	XXI
Protokollarischer Bericht über die Generalversammlung in Halle	XXVIII
Extract aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. 1890 . . . . .	XXVIII
Verzeichniss der für die Bibliothek eingegangenen Schriften u. s. w. V. XIII. XVIII. XXX	XLII
Verzeichniss der Mitglieder der D. M. G. im Jahre 1891 . . . . .	LIV
Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehn . . . . .	LVI
Verzeichniss der auf Kosten der D. M. G. veröffentlichten Werke	
—	
Das Newâri. Von <i>August Conrady</i> . . . . .	1
Der neuarabische Tartuffe. Von <i>Karl Vollers</i> . . . . .	36
Ueber die Texte des Buches von den zehn Veziren, besonders über eine alte persische Recension desselben. Von <i>Th. Nöldeke</i> . . . . .	97
Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inschriften. (Fortsetzung.) Von <i>G. Bühler</i> . . . . .	144
Der Paradiesfluss Gihon. Von <i>Th. Nöldeke</i> . . . . .	160
Irdjâ. Von <i>G. van Vloten</i> . . . . .	161
—	
Awestâ und Shâhnâme. Von <i>F. Spiegel</i> . . . . .	187
Beiträge zur Kritik des Veda. Von <i>Fr. Bollensen</i> . . . . .	204
Semitische Nomina. Bemerkungen zu de Lagarde und Barth. Von <i>August Müller</i> . . . . .	221
Nochmals zur Bernsteinfrage. Einige Bemerkungen gegen Herrn K. G. Jacob. Von <i>Oskar Schneider</i> . . . . .	239
Die Denkwürdigkeiten des Sâh Tahmâsp I von Persien. Von <i>Paul Horn</i>	245
Verzeichniss der aus Fleischer's Nachlass der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft überkommenen Münzen. Von <i>W. Pertsch</i> . . . . .	292
Bemerkungen zur Chronik des Josef b. Isak Sambari. Von <i>Martin Schreiner</i> . . . . .	295
Al-Sabti, der Sohn des Hârûn al-Râsid. Von <i>Martin Schreiner</i> . . . . .	301
Ueber die Frau Çhamanoramâ von Divâkara. Von <i>Theodor Aufrecht</i> . . . . .	303
Zur Erklärung des Rîgveda. Von <i>Theodor Aufrecht</i> . . . . .	305
Ueber Bhaṭṭoji. Kâvyaparikhâ. Von <i>Theodor Aufrecht</i> . . . . .	306
Jâmbavatîvijaya. Von <i>Theodor Aufrecht</i> . . . . .	308
—	
Noch einmal der Zâr. Von <i>Karl Vollers</i> . . . . .	343
Ueber die lautliche Steigerung bei Lehnwörtern im Arabischen. Von <i>Karl Vollers</i> . . . . .	352
Der Giftmann. Von <i>Karl Vollers</i> . . . . .	357
Versuch einer Kritik von Hamdânis Beschreibung der arabischen Halbinsel und einige Bemerkungen über Professor David Heinrich Müller's Ausgabe derselben. Von <i>A. Sprenger</i> . . . . .	361

	Seite
Ein arabischer Beleg zum heutigen Sklavenhandel in Singapore. Von <i>C. Snouck Hurgronje</i> . . . . .	395
Aus dem Geistesleben persischer Frauen. Von <i>H. Vambéry</i> . . . . .	403
Zu M. de Clercq's Catalog seiner Sammlung sasanidischer Gemmen. Von <i>Paul Horn</i> . . . . .	429
Die Accentuation der Wiener Kâthaka-Handschrift. Von <i>L. v. Schroeder</i> . . . . .	432
Apollonius von Thyana (oder Balinas) bei den Arabern. Von <i>M. Steinschneider</i> . . . . .	439
Die Parva Naturalia des Aristoteles bei den Arabern. Von <i>M. Steinschneider</i> . . . . .	447
Liste von transcribirten Abschriften und Auszügen vorwiegend aus der Jaina-Literatur. Von <i>Ernst Leumann</i> . . . . .	454
Heinrich Thorbeeke's wissenschaftlicher Nachlass und H. L. Fleischer's lexikalische Sammlungen. Von <i>A. Müller</i> und <i>A. Socin</i> . . . . .	465
Der zweite Corrector der Clodius'schen hebräischen Bibel, Dr. med. Leo Simon, Rabbiner von Mainz. Von <i>David Kaufmann</i> . . . . .	493

---

Das Waḳfrecht vom Standpunkte des Šari'atrechtes nach der hanefitischen Schule. Von <i>J. Kresmárik</i> . . . . .	511
Das buddhistische Sūtra der „Acht Erscheinungen“. Tibetischer Text mit Uebersetzung von Julius Weber. Von <i>Georg Huth</i> . . . . .	577
Ueber den Ursprung und das Alter der arabischen Sternnamen und insbesondere der Mondstationen. Von <i>Fritz Hommel</i> . . . . .	592
Iranica. Von <i>R. v. Stackelberg</i> . . . . .	620
Specimen der Dinālāpanikācūkasaptati. Von <i>Dr. Richard Schmidt</i> . . . . .	629
Ueber Vorvedisches im Veda. Von <i>P. v. Bradke</i> . . . . .	682
Die Ginnen der Dichter. Von <i>Ign. Goldziher</i> . . . . .	685
Kannten die Araber wirklich sicilischen Bernstein? Von <i>Dr. Georg Jacob</i> . . . . .	691

---

**Anzeigen:** Charles M. Doughty's Travels in Arabia Deserta, angezeigt von *J. Wellhausen*. — Ludwig Abel's Sammlung von Wörterverzeichnissen als Vorarbeiten zu einem Wörterbuch der alten Arabischen Poesie, angezeigt von *M. J. de Goeje* . . . . . 172

— — Nöldeke's Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans, angezeigt von *Siegmund Fraenkel*. — Margolionth's A Commentary on the Book of Daniel ibn Ali the Karáite, angezeigt von *H. Hirschfeld*. — de Harlez's I-li, cérémonial de la Chine antique und L'école philosophique moderne de la Chine, angezeigt von *G. H. Schils*. — de Lagarde's Register und Nachträge zu der 1889 erschienenen Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina, angezeigt von *Fritz Hommel* . . . . . 309

— — Fürst's Glossarium Graeco-Hebraeum oder der griechische Wörterschatz der jüdischen Midraschwerke, angezeigt von *W. Bacher* . . . . . 505

— — Ahrens' Buch der Naturgegenstände, angezeigt von *Th. Nöldeke*. — Payne Smith's Thesaurus syriacus, angezeigt von *Immanuel Löw*. — Lippert's De epistula pseudaristotelica περί βασιλείας commentatio, angezeigt von *I. Guidi*, nebst Bemerkungen von *A. Müller*. . . . . 694

---

Mittheilung für Armenisten. Von <i>Stephan Kanajanz</i> . . . . .	185
Berichtigung. Von <i>Karl Vollers</i> . . . . .	510

---

Namenregister . . . . .	708
Sachregister . . . . .	708

# Das Newāri.

## Grammatik und Sprachproben.

Von

**August Conrady.**

### I.

Die vorliegende Arbeit macht nicht den Anspruch eine erschöpfende Behandlung des Newāri zu geben. Eng wie der Raum den eine Zeitschrift der einzelnen Abhandlung zu gewähren vermag sind auch die Grenzen, welche ich ihr gesteckt habe: sie soll — als das vorläufige Programm einer ausführlichen Bearbeitung dieser Sprache — nur die Grundzüge derselben und, soweit dies möglich ist, nur sichere Ergebnisse darbieten.

Dass ich unternahm das Newāri zugänglich zu machen, hatte seine Ursache zunächst in der Wichtigkeit, welche vor mehreren Jahren bei der Herausgabe eines stark verderbten sskr. Textes der newaresische Commentar desselben für mich gewann. Die Schwierigkeiten, welche er mir entgegenstellte, erhöhten dann die Lust der Arbeit; die Fülle der Hss., in welchen die Sprache theils als Begleiterin des sskr. Textes, theils als selbständige Uebersetzung eines solchen überliefert ist, liessen eine Bedeutung derselben für die Sanskritphilologie besonders bei Herstellung buddhistischer Texte hoffen; die Erwägung trat hinzu, dass der Sprachwissenschaft ein wenn auch bescheidener Beitrag zur Kenntniss einer bis jetzt unerforschten Sprache nicht unwillkommen sein kann.

Dies die Entstehung und Rechtfertigung der vorliegenden Arbeit. — Ihre Schwierigkeiten waren nicht gering. Denn ausser den Mss. die mir zu Gebote standen beschränken sich, soweit mir bekannt ist, die Hilfsmittel dazu auf die wenigen Proben und das kaum brauchbare Wörterverzeichniss bei Wright (*History of Nepal*, Cambridge 1877), und die spärlichen Notizen die sich bei Kirkpatrick (*An Account of the Kingdom of Nepaul*, London 1811), Klatt (*de trec. Cānakyaē poetae sent.* p. 7 f.; 23 f.), F. Müller (*Grundriss II*, 2 p. 346) und Hodgson (in den *Miscellaneous Essays relating to Indian Subjects*, London 1880, Voll. XII, XIII von denen mir einzelne Theile mit hdschr. Bemerkungen Hodgsons

vorliegen, und in d. Essays on the languages etc. of Nepāl and Tibet, London 1874) finden. Die übrigen Aufsätze über Nepāl enthalten nichts über die Sprache der Ureinwohner. Eine wesentliche Hilfe dagegen wurde mir dadurch zu Theil dass Herr Dr. Grünwedel zu Berlin vor Jahresfrist seine Sammlungen über das Newāri, welches er selbst zu bearbeiten vorgehabt, in der uneigennützigsten und selbstlosesten Weise mir zur freien Verfügung übergab. Ich kann ihm, dem stillen Theilhaber an dieser Arbeit, nicht warm genug den Dank aussprechen den ich ihm schulde.

Ebenso möge Herr Prof. Pischel mir gestatten ihm an dieser Stelle meinen Dank für das liebenswürdige Entgegenkommen zu entrichten, mit welchem er mir aus der Bibliothek der DMG. die Handschriften, welche die Grundlage meiner Forschungen bilden, zur Benutzung überliess. — Diese Hss. sind 1) B 365, 86 Bl., undat.: die beiden ersten Bücher des *Hitopadeṣa* (*Hī.*), schöne alte Hs. in Newāri-Sprache und Schrift, Klatt l. c. 3; 2) B 366, 39 Bl., undat.: Cap. 1—18 des *Kārttikamāhātmya* (*Kārtt.*), alte Hs. meist in Sanskrit und Newāri, einzelne Capitel bloss Newāri, New.-Schrift; 3) B 367, 135 Bl., undat.: die *Scayambhūtpattikathā* (*Sv.*), neuere, sehr schöne Hs. in Sanskrit und Newāri. S. Catalog der Bibl. der DMG. II, 2 ff. — Die in der kgl. Bibliothek zu Berlin aufbewahrten New.-Mss. (vgl. Klatt l. c. 4 f.) zu benutzen fehlte mir leider die Zeit, welche baldige Beendigung der Arbeit erheischte.

Die im folgenden gegebenen Sprachproben sind grösstentheils dem *Kārttikamāhātmya* (vgl. Aufrecht, Verzeichniss der Oxforder Hss. No. 59) entnommen, welches, ein Theil des Padmapurāṇa, in einem Gespräche Kṛishṇa's mit seinem Lieblingsweibe Satyabhāmā den Grund der hervorragenden Eigenschaften des Monats Kārttika, die während desselben vorzunehmenden religiösen Uebungen und ihren enormen Werth für das Seelenheil des Büssers ziemlich reizlos behandelt. Die einzige, von Pandit Gangadhār Pushkarālājī besorgte, mit einem Hindi-Commentar versehene Ausgabe desselben ist zu Bombay 1887 erschienen. — Die übrigen Proben entstammen der *Scayambhūtpattikathā*, einer nothdürftig dialogisirten, unsäglich eintönigen Erzählung von Buddha's Erstehung und Lehre, die aber in sprachlicher Beziehung um so interessanter ist, da sie eine grosse Menge von Parallelstellen gewährt. Citate aus dem *Hitopadeṣa*, welcher die Sprache weit unverfälschter zeigt als die sanskritisirenden religiösen Werke, musste ich leider beiseite lassen, weil der Hs. der sskr. Text fehlt.

Zur Textkritik bemerke ich noch folgendes. Die groben Fehler der Hss. in den Sanskritpartien sind ohne weiteres verbessert, hervorragende Abweichungen von der bombayer Ausgabe kommen in den gebotenen Proben nicht vor. Für den Comm. ist eine gleichmässige, auf den erkannten Gesetzen fussende Rechtschreibung hergestellt: doch sah ich mich veranlasst hier zuweilen die ursprüngliche Lesart der Controlle halber beizufügen.

## II.

Das Newârî ist eine der etwa 30 nichtarischen lebenden Sprachen des Himälaya-Landes Nepâl, das seine Kultur von Indien aus durch indische Herrscherfamilien empfing. Ueber die Geschichte des Landes vgl. Wright, Kirkpatrick und Bendall (Catalogue of the Buddhist Sanscr. Mss. etc., Cambridge 1883, p. I—XVI; A Journey in Nepal and Northern India, ib. 1886, p. 90 ff.). Es nennt sich selber stolz nepâlabhakha „Dialekt Nepâls“ und mit Recht. Denn während seine Vettern — mögen sie nun, dem gewaltigen Anprall des fremden Wesens erliegend, wie z. B. das Denwâr den eigenen Wortschatz grösstentheils gegen sanskritischen aufgegeben oder wie das Pahi in geschützterer Stellung die altheimische Mundart nahezu rein bewahrt haben — während diese doch eben nur Mundarten geblieben sind, hat sich das Newârî wohl unter Gunst und Einfluss seiner Königshöfe zu allen Vorzügen und Fehlern einer Schriftsprache entwickelt, wie sie ein einfacher Stamm der Kultur eines unverwandten, hochentwickelten Volkes verdankt.

Die Vorzüge sind: vor allem Bereicherung durch concrete sowohl wie abstracte Begriffe, die einem Naturvolk abgehen, und infolge dessen grössere Ausdrucksfähigkeit; der Hauptfehler ist: allzu starke Abhängigkeit von der Sprache der Culturträger.

Allein nicht eine einmalige nur ist die Einwirkung, welche vom Träger der Cultur auf den Empfänger geübt wird. Sie ist ein dauernder Strom, der — soweit es die Schriftsprache angeht — zu jeder Zeit und überall von der schreibenden Classe bedeutend regulirt wird. Und wie ein Strom Jahr für Jahr abgespültes Gestein zu Thale führt, das er je nach der Weite des Weges glattgeschliffen oder nur erst zu runden begonnen hat: ebenso zeigt jede Sprache, besonders aber die aus stammverschiedenen Elementen entstandene, neben jahrhundertealten unkenntlichen Entlehnungen neueren und neuesten Erwerb, den sie noch nicht oder nicht mehr zu assimiliren vermocht hat. Wo aber künstliche Regulirung hinzukommt, die den Strom durch festgefügtten Steindamm fahrbar zu machen sucht, da geht neben der schon cultivirten, geschriebenen oder gesprochenen eine Kunstsprache einher, welche in vornehmer Geringachtung des Geistes der vergewaltigten Sprache die geborgten Stoffe völlig unverarbeitet und im Ueberschwange führt. — Naheliegende und ziemlich treffende Beispiele dieser beiden grossen Phasen sind das Althochdeutsche mit seiner verschiedenartigen Behandlung der lateinisch-romanischen Lehnworte und die „deutsche“ Schriftsprache etwa des XVII. Jh.

So im Newârî. Bei der im indischen Gelehrtenstande offenbar schon seit Jahrhunderten herrschenden Sprachreinigungs- d. h. Sanskritisirungs- Wuth, einer starren Reaction gegen die freie Fortentwicklung der Dialecte, ist man ihm leider arg zu Leibe gegangen. Namentlich die neueren Hss. (wie die Sz.) zeigen Sanskritphrasen in reinsten Form. Die Sprache nimmt sich darin aus wie ein

Emporkömmling, der im bewussten Gegensatz zu seinen „Vettern vom Land“ in städtischem Prachtgewande einherschreitet, das ihm doch, obgleich oder weil es so modisch ist, weder sitzen noch zu Gesichte stehen will.

Trotzdem vermögen wir nicht undeutlich die angegebenen Perioden übernommener Lehnworte zu unterscheiden. Nicht nur dass die älteren Hss. (zumal wenn sie nichtreligiösen Inhalts sind) öfter die volksthümliche Gestaltung derselben zeigen, auch in den neuen hat uns zuweilen ein gutmüthiger Abschreiber neben vielen neuen eine alte Form überliefert, und die Worte in Wright's Vocabular und bei Kirkpatrick und Hodgson sind mit mehr oder weniger scharfem Ohr dem Volksmunde abgelauscht.

Mit diesen Hilfsmitteln erkennen wir drei Perioden der Wortübernahme aus den sskr. Sprachen in das Newârî. Die erste derselben umfasst diejenigen Lehnworte, welche die Sprache am frühesten übernommen, deshalb nach ihren Gesetzen gewandelt und sich gänzlich angeglichen hat. Es sind meist Worte für den täglichen Gebrauch, abgeschliffene Münze der Unterhaltung und des Verkehrs zwischen Volk und Volk, und darum zumeist präkritischen Gepräges: newarisirte Tadbhava.

Die folgende Periode giebt ein Bild der Entlehnung in einem Zeitraum, da die Sprache ihr Anpassungsvermögen eingebüsst hatte. Die Lehnworte zeigen also die Form in der sie überliefert wurden und zwar je nach der Zeit als ältere oder jüngere Tadbhava oder als Semitatsama. Zu den jüngern Tbh. gehören die zahlreichen persischen Worte, welche durch das Hindi ins Newârî gelangten.

Zu diesem Zeitabschnitt würde auch der letzte gehören, in welchem die reinen Tatsama auftreten. Ich habe ihn jedoch von den vorigen geschieden, weil er nicht ihr zeitlicher Nachfolger ist, vielmehr — als der Zeitraum der Kunstsprache — neben ihnen hergeht. Denn er begreift die Lehnworte, welche in die Sprache eingeschmuggelt, nicht aber freiwillig von ihr übernommen sind. Zu diesen gehören vor allem sämtliche Ausdrücke, welche mit der Religion in irgend einer Beziehung stehen. Sie in reiner Gestalt zu überliefern scheint den Hs.-Redakteuren besonders am Herzen gelegen zu haben. Und so könnte man die beiden ersten Zeiträume als die Perioden der Cultur-, den letzten als die der Cultus-Worte bezeichnen.

Diesen drei Schichten habe ich in der Tabelle als erste diejenige der echten Newârî-Worte vorangestellt, sowohl um ein vollständigeres Bild der Sprachentwicklung zu geben, als auch weil eigenartige Verschmelzungen zwischen heimischen und Lehnworten stattgefunden haben. Dabei ist das erstere — der Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande — zur blossen Begriffsmarke, dem sog. Numeralwort, herabgedrückt, während das Fremdwort der eigentliche Bedeutungsträger ist. So z. B. hat sich new. *lâ* „Hand“ (erhalten in *lîâ* „hands and feet“ II. 28 I A, cf. pahri *lâ* „hand“,

Hodgson, ME. XII, 164) mit *hât(a)*, *hâ*, *hâth* zu *lû-hât*, *lû-hâth*, *pâ-lâ-hâ* („*pâ* the mark of flat things, prefixed“ H. 28 I A; die Ansicht H.'s, *hâ* bezeichne „long things“, theile ich wegen der hs. Form *lû-hât* nicht) amalgamirt. Ein solches Connubium findet jedoch nur zwischen den Angehörigen der drei ersten Perioden (I, II, III, 1) statt und die so gebrauchten Tbh. kommen nicht allein stehend vor.

Während für Nomen (und Adjectiv) diese Beobachtungen gelten, müssen sie für das Zeitwort etwas modificirt werden. Hier scheint die Zahl der alten Entlehnungen begreiflicherweise äusserst gering<sup>1)</sup>, wo sie aber als solche erwiesen sind, da treten sie als newarisirte Tats. oder Tbh. auf, unveränderte Tbh. scheinen zu fehlen. Daher war es geboten, die Periode II zu theilen: 1 enthält die ganz eingebürgerten Verba, 2 diejenigen wie zwar der Form nach newarisirt, aber durch die Zusammensetzung eines sskr. nom. actionis mit dem niemals selbständig und nur bei Lehnworten auftretenden Hilfsverbum (*ra-*)*par* („sein“) doch als Eindringlinge charakterisirt sind. Sie erscheinen so als eine ähnliche Verschmelzung wie die oben erwähnte ist. Die Uebernahmen der letzten Epoche sind Phrasenbildungen, welche vorzugsweise mittelst des selbständigen Vbi. *yât* („sein“, „machen“) aus sskr. nom. actionis erzeugt sind.

		A. Nomen.				
I.	<i>îû</i> „Fisch“	<i>mî-sâ</i> „Weib“	} „Hand“	<i>lî</i> —	<i>dlu</i> „Tiger“	
II.	—	—		} <i>hâ</i> , <i>hât</i> „Platz“	—	—
III. 1.	<i>mucch</i>	<i>ithî</i>	} <i>hâth</i> <i>sathân</i> „(loka“		<i>sîrok</i> —	—
2.	—	<i>tîrî</i>		—	( <i>thanî</i> „above“)	—
3.	—	—		—	—	—
IV.	<i>matsya</i>	<i>strî</i>	<i>hasta</i>	<i>sthân(a)</i>	<i>slok(a)</i>	<i>byâghra</i>
		B. Verbum.				
I.	<i>mo-karam</i> „er tödtet“	—	—	—	—	
II. 1.	<i>khâ-îû.na</i> „indem er tödtet“ (V <i>khân</i> , sskr. <i>kshan</i> )	<i>harâm</i> , inf. <i>hâ.îc</i> „nehmen“	<i>karam</i> , inf. <i>kîc</i> „machen“	—	—	
2.	—	<i>har-rap.îc</i>	—	<i>sum-rap.îc</i> „verehren“	—	
III.	—	—	—	<i>smuran yâ.îc</i>	—	
IV.	—	<i>haran yâ.îc</i>	<i>kâryya yâ.îc</i>	<i>smuran yâ.îc</i>	—	

1) Auch *harâm* *karam* sind nicht zweifellos sicher. Was auf ihren sskr. Ursprung schliessen lässt, ist ausser Gleichheit der Form und Bedeutung

## III.

Nachdem so der Weg angedeutet ist, auf welchem das echte Sprachgut des Newârî von dem Import aus unverwandter Sprache sich scheiden lässt, tritt die Frage heran: zu welcher Sprachrasse gehört das echte? Sie zu beantworten ist nach dem Voraufgegangenen nicht schwer. Auf den ersten Blick erhält man das negative Ergebniss, dass die Sprache eine nichtarische ist; genaueres Zusehen zeigt positiv, dass sie in allen Hauptpunkten mit den sogen. indochinesischen Sprachen übereinstimmt. Dies ist denn auch von allen welche sich bisher mit dem New. beschäftigten angenommen worden.

Schwer dagegen ist es die Klasse jener Sprachen zu bestimmen, welcher es angehört. Denn theils hat — wie mir scheint, der freilich auf diesem Gebiete noch ein Neuling ist — die idch. Sprachvergleichung nur erst die rauhen Umrisse grösserer Sprachgruppen gezeichnet, reinliche Scheidung in kleinere durch strenge Lautgesetze abgegrenzte Bezirke aber noch nicht durchführen können; theils ist es mir mangels ausführlichen Wortmaterials noch nicht geglückt auf dem Gebiete des einen Newârî feste Regeln zumal der Lautlehre ausser im bescheidensten Umfange aufzufinden. Und erst, wenn diese in der Einzelsprache völlig klargelegt sind, ist es möglich über die Grenze hinauszuschreiten; erst dann wird sich auch die zweite Frage lösen lassen, die vorläufig noch offen bleiben muss: welche Lehnworte das New. verwandten Sprachen, speciell der tibetischen, entnommen hat.

Ich beschränke mich also darauf, einige wesentliche Punkte der Uebereinstimmung mit näheren und ferneren Verwandten an Beispielen zu erläutern.

Zunächst schliesst sich New. den beiden Gruppen gleichlautender Worte (ich fünf Fisch; du zwei Ohr), welche v. d. Gabelentz (Chin. Gram. p. 103) als Prüfsteine indochinesischer Verwandtschaft bezeichnet, fast ganz (oder ganz?) an. — Die erste derselben lautet chin. *ngu, iü*, in den übrigen Sprachen fast durchweg *ngu, gna, nya* und ähnlich. New. hat *jî* (ich), *ñä, ña* (5), *ñä* (Fisch). Dem am nächsten scheint pahi *nîng, já : ngo : nyó-jú* zu stehen; es reihen sich an die übrigen Mundarten der „broken tribes“ und die Kirántisprachen im Osten Nepals<sup>1)</sup>. Sie alle zeigen eine mehr oder minder deutliche Differenzirung des Pronominalstammes gegenüber den beiden andern Worten. — Die zweite Gruppe — chin. *rî, nî*, sonst *na, no* und ähnlich — zeigt New.

mit **हर्** und **कर्** der Umstand, dass das erste nur noch in dem dem New. so nahe stehenden Pahi (oder wäre das *kháiv-yu* mancher Kirántisprachen zu *háiv* zu ziehen?), letzteres wie es scheint nur im New. vorkommt. wo es Causativbildner geworden ist.

1) Vgl. Hodgsons Vocabularien, ME. XII, 164—215.



*cha, chí, che* (du), *niç*, (2), *nú-i-pong, nhú-i-pong, nhypeen* Kirkp. 225 (Ohr), dem wieder pahi *chúng, chí : ní : nhú-a-puru* angrenzt, während die übrigen Sprachen Nepals mit geringen Ausnahmen ferner stehen.

Eine Gleichheit des Anlauts bei 8 und 100, die sich sonst findet (v. d. Gabelentz l. c. 104), ist für das New. direct nicht nachweisbar, da wohl 8 (*cyá*) erhalten, 100 aber aus dem Sskr. übernommen ist: *sar-chí, sat-chí; chí* (wie *dor-chí* 1000 beweist) ist das Zahlwort 1. Dagegen kommt pahi in *cyá : sá-ci* (= *\*sat-ci*?) mit den andern überein. Da nun die Multiplication im new. wie in den verwandten Sprachen durch Vorsetzung der niedern vor die höhere Zahl (cf. new. *niç-sar* (200) erfolgt, *sar-chí* demnach nicht, wie es thatsächlich der Fall ist, 100 sondern 101 bedeuten müsste, so wird wahrscheinlich, dass es ein umgedeutetes *\*sar-ci* (das eine Bildung wie *lá-hát* wäre) darstellt und *dor-chí* ihm angeglichen ist, indem man sie etwa als „eine Hekatontas, eine Chilias“ auffasste. Denn auch *jim-khu-dor* 16000, *c(a)ya-dor* 8000 zeigt die normale Bildung.

Urverwandtschaft der Zahlworte pflegt als Beweis für sprachliche Zusammengehörigkeit zu gelten (wenn schon Unverwandtschaft nicht das Gegentheil beweist); ich stelle daher die übrigen Zahlbezeichnungen des New. mit denen anderer indoch. Sprachen zusammen. — New. 1 *chí* schliesst sich mit pahi *chí* an tib. (*g*)*ciç*, bodo *cé*, tengsa-naga *khatu*; *suç* 3 mit der ganzen Sippe nepalesischer Dialekte an chin. *sām*, harm. *sunç*, siam. *sām*, leptscha *sám*, dhimal *sám*, tib. (*g*)*sam*; *piç* 4, dem sich pahi *pi, pi-ny-gu*, bhrámú *bí*, váyú *bí-níng*, kusúnda *pin-jány*, courasya (kiránti) *phí-bakha* gesellen, wohl an das erste Element in leptscha *fa-li*, naga *phá-le, be-li, me-li*, bodo *brê* (nach Schott, über die Sprache des Volks Róng etc. p. 6 aus *\*bele* entstanden). Diesen entspricht genauer tháksya *bla* und cépáng *plóu-zho*(?), aus den Kirántisprachen thulungya *blí*, dúmi *bhyál*, kháling *bhál*, während die übrigen theils reines theils wenig verändertes *li* aufweisen. Die von Hodgson (ME. XIII, 131) angegebene new. Form *zhí* 4 dagegen stellt sich wohl zu chin. *ssi*, tib. (*b*)*zi*, siam. *sí*. In den Hss. ist sie mir nicht vorgekommen. — *khu* 6, pahi *khú*, cépáng *krók-zho* erinnert an barm. *khyok, khyauk*, das Schott (l. c. 7) auf *\*krok* zurückführt, und an singpho *krû*; es gehört demnach wohl zur Sippe: chin. *luk*, tib. (*dy*)*rug* (gespr. *duç, dluç*), der sich die Kirántisprachen mit *túk-(ka-ra), túk(ya) túk(-cí)* und *rúk(ka), ró, ré* u. s. f. näher anschliessen. — *nhas* 7 (bei Hodgson *nhé*), pahi *nhé*, tháksya *gues* mag mit singpho *sinít*, bodo *siní*, dhimal *nhí* verwandt sein; die Kirántisprachen zeigen hier abweichende Bildungen. — *jim* 10, pahi *gé*, cépáng *gyib-zho*, tháksya *cyu* gehört wohl zu chin. *šíp*, tib. (*b*)*cu*, barm. *che*, nam-sang-naga *sci*, singpho *sí*. Daran lehnt sich ein Kirántidialekt mit *kípa, kíp*, andere weichen ab, die meisten scheinen die 10 aus

der 1 zu bilden. — Die Form *gun* 9 (bei F. Müller, Grundriss II, 2, 346) ist in den Hss nicht belegt.

Eine derartige Inconsequenz der Entsprechungen scheint eine Entlehnung des Zahlensystems (z. B. aus dem tib.) auszuschliessen und eine Urverwandtschaft des New. mit der indoch. Sprachrasse zu beweisen. Es kommen aber noch mannigfache Uebereinstimmungen im Wortschatz hinzu, deren ich einige beifüge.

New. *mî*, *me* „Feuer“ sammt den nahezu gleichlautenden Worten dafür in den Mundarten Nepâls deckt sich mit tib. *me*, barm. *mî* u. s. w. — *lam-khuo*, *lâ-khuo* „Wasser“ möchte ich nebst pahi *lâ-khû*, thâksya *kyâ* und Kirântiworten wie *kâ-kû*, *kûû*, *kû* zu tib. *chu* stellen (die übrigen nepales. Mundarten weichen ab). — *La*, *lam* „Weg“ — fast in allen Dialekten ebenso — entspricht tib. *lam*, leptscha *lom*, kassia *lynti*(?); *mikha mikhâ* (pahi *mî-gî*, cépang *mî*, *mé* u. s. w.) „Auge“ dem chin. *mok*, *muk*, *mu*, tib. *mîg*, singpho *mî*, leptscha *amîk*, bodo *mogon*, dhimal *mî*, miri *âmîk*; *lâ* „Hand“ (pahi *lâ*, courasya-kirânti *lâ* „Arm“ und „Hand“): tib. *lag*, barm. *luk*, singpho *lettâ*, Mirisprachen *dlûk*, *elâg*; *hi* „Blut“ (so oder ähnlich in den meisten Dial.): chin. *hüi*, *hjäe* *hjie*, naga *hé*, bamr. *swé* (cf. cépang *wéi*, *wî*, vâyû *vî*); *sî-mâ* (*mâ* Numeralwort f. Bäume) „Baum“, pahi *sî-mâ*, kusûnda *î*, Kirântisprachen *sang*, *sîng*, *sîm-mak* u. s. w.: tib. *sîng*, Mirisprachen *esîng*, *îsîng*(?). — Von den Pronominibus mag *jî* (s. o.) eine durch \**ga*, \**gi* hindurch (vgl. pahi *gî* new. *jîm* 10) erfolgte Verschiebung des allgemein-ideh. *nya nyu* sein; *uq*, *ha*(?) „er“ (pahi *hó*, *ú*, Kirântispr. *khana*, *haná*, *íná* u. s. w.) scheint leptscha *hu*, tib. *kho*, chin. *khui*, *gui*, *khoi*, *khi*, kassia *u* nicht fern zu stehen(?). Völlig gleich dem tib. *su* „wer?“ (chin. *schü*, leptscha *schû*?) ist new. *su* „wer?“ (cf. vâyû *sú* und einige Kirântisprachen). — Von Verbis stelle ich hierher: new. *sî* „tödten“ (Auslaut unbekannt): tib. *shîg*, barm. *sat*, singpho *satu* (vgl. bhrâmû *sîto*, vâyû *sî-shto* u. a.); *nun*, *nyan* „hören“: tib. *nyan*, singpho *nângu*; *uon* „gehen“: singpho *wân*, nowgong-naga *wang*. New. *jur* „werden, sein“: tib. *'aggyur* (cf. *cha* „du“: tib. *khyod*, *che(n)* „Haus“: tib. *khyim*), new. *yîn* (esse): tib. *yîn*.

Aus dieser leider nur sehr skizzenhaften Zusammenstellung scheint mir immerhin das als sicher hervorzugehen, dass das Newâri eine selbständige, der indochin. Sprachrasse angehörige Sprache ist. Es ist gewiss möglich dass auch unter den angeführten Worten sich tibetische Lehnworte finden, doch halte ich die Lautgestalt der new. Worte zumeist für genügend eigenartig um diese Annahme auszuschliessen. Ja ich gehe noch weiter: wie sich aus meinen Zusammenstellungen als nächster Verwandter das Pahi, dann vielleicht Thâksya, fernerhin die Mehrzahl der nepalesischen Mundarten ergeben möchte, so könnte man aus der in die Augen springenden Aehnlichkeit und Uebereinstimmung des Newâri mit

den tibetischen Worten vielleicht jetzt schon schliessen, dass jenes dieser Sprache lautlich näher steht als den übrigen Vettern.

Diese Annahme wird ein näherer Einblick in den Bau des Newâri, welcher jetzt gegeben werden soll, vielleicht verstärken; jedenfalls wird er den Beweis liefern, dass es eine durch und durch indochinesische Sprache ist. Denn mag man einer Sprache auch jedes einzelne heimische Wort durch ein fremdes verdrängen, ihr Geist, der angeborene Charakter wird niemals zu ändern sein.

## IV. Grammatik.

### A. Lautsystem, Betonung.

Es ist an und für sich ein gewagtes Ding, die Lautlehre einer lebenden Sprache zu schreiben, die man nur als tote d. h. auf dem Papier kennt. Schwieriger wird es noch, wenn sie nur in Hss. überliefert ist die nicht immer zuverlässig sind, und wenn sie einem Volke angehört, dessen nähere Beziehungen zu verwandten Stämmen noch zu sehr im Dunkeln liegen, als dass durch Lautvergleichung ein gesichertes Resultat zu gewinnen wäre.

Eine kleine Hilfe ist für das Newâri, dass die Schreibart seiner Mss. der neuindischen (vermuthlich der bengalischen) entlehnt ist. Dies ergibt sich unter anderen daraus, dass auch in new. Worten *gya*<sup>0</sup> mit *jña*<sup>0</sup>, in sskr. Worten *ksha* mit *kha* wechselt, *kha* f. *sha* eintritt, manche consonantisch auslautende Worte (z. B. **सम्यक्** f. **सम्यक्**) in den Sanskritversen der Texte unter Vernachlässigung der Sandhigesetze ohne Virâma geschrieben sind, aber mit demselben gesprochen werden müssen u. a. m. Hieraus folgt, dass der Buchstabenwerth ungefähr derjenige des Bangali ist; ganz sicheres für echte new. Worte aber folgt auch daraus nicht. Ich muss daher für die nun folgenden schmalen Notizen um besondere Nachsicht bitten.

Das Lautsystem des Newâri hat wie es scheint folgendes Ansehen.

Vocale *a* [â], *i* [î], *é* [ê], *ó* [ô], *u* [û].

Diphthonge [ai] *ië* *uo*.

Consonanten. Explosivae. Nasale. Halbvocale. Spiranten.

	Tonlos		Tönend		Tönend		Tönend		Tonlos
	Nicht asp.	Asp.	Nicht asp.	Asp.	Nicht asp.	Asp.	Nicht asp.	Asp.	
Gutturale	<i>k</i>	<i>kh</i>	<i>g</i>	<i>gh</i>	<i>ñ</i>	<i>ñh</i>	—	<i>h</i>	—
Palatale	<i>c</i>	<i>ch</i>	<i>j</i>	<i>jh</i>	?	?	<i>y</i>	—	[ <i>y</i> ]
Dentale	<i>t</i>	<i>th</i>	<i>d</i>	<i>dh</i>	<i>n</i>	<i>nh</i>	<i>r</i> ( <i>l</i> )	<i>rh</i> ( <i>lh</i> )	<i>s</i>
Labiale	<i>p</i>	<i>ph</i>	<i>b</i>	<i>bh</i>	<i>m</i>	<i>mh</i>	<i>v</i>	—	—

Vocalismus. Ich neige zu der Ansicht, dass dem New. der Hss. die langen Vocale fremd waren. Denn *i î u û* wechseln im selben Worte scheinbar ganz willkürlich. Dass aber die Kürze, nicht die Länge gesprochen wurde, das scheint ausser dem Ueberwiegen der erstern der Umstand zu beweisen, dass *î â* auch der Lehnworte vorwiegend als *i u* auftreten: तीर wird *tîr*, तीर्थ *tîrth*, समीप *saniṣp*. पूजा *puja puḷâ*, पूर्व *purḃba*. Nebenher geht gleiches beweisend z. B. ein *kshatrîya* f. क्षत्रिय, *purâkh, pârûkh* f. पुरुष. Und gerade die ältesten Hss. zeigen den Hang zur Verkürzung, jüngere, gelehrt redigirte (wie Sv.) geben die Formen in Tatsamagestalt.

Kürze von *e o* resultirt aus ihrem Wechsel mit *i u*: *hetopades* neben *hi<sup>o</sup>*, *dis* neben *des* (दिश), *ji:je* (ich): *chu:cho* („was?“), *opa<sup>o</sup> oba<sup>o</sup>:upa<sup>o</sup>* (उप) u. s. f. Hieraus scheint mir zugleich hervorzugehen, dass *e o* eine geschlossene Aussprache hatten, ich bezeichne sie daher *é ô* (cf. Kirkpatrick, l. c. 252: „the e (is) sharp as the French accented é“).

Selten wechselt *â:a*. Da es gewiss auffallend ist dass unter sonst kurzen Vocalen ein einziger Länge und Kürze besitzen sollte, so vermute ich dass *â* der unbeholfene Schriftausdruck einer Betonung (vielleicht des ‘pausing accent’ Hodgsons) ist, die etwa die betr. Silbe schwerer oder tiefer machte. Sie mag theils einen weggefallenen Consonanten (wie im Centraltibetischen) ersetzt, theils die Bedeutung einer Silbe gespalten haben. Es ist z. B. durchaus wahrscheinlich, dass die Locativpartikel *-sa* des Nomens sich im Verbalsf. *-sâ sâṃ* wiederfindet, welches, die Wortbeziehung erweiternd zur Satzbeziehung, das Vorderglied der Bedingungssätze bildet.

Ich glaube dies ist der Angriffspunkt von dem aus in den Wirrwar der *i î u û* Ordnung zu bringen ist. Diese kann deshalb nicht völlig sinnlos sein, weil in den neuen Wortverzeichnissen *î â é ô* — und ebenfalls mit den Kürzen wechselnd — gefunden werden. So hat Wright (Hist. of N., App. 306 ff.) *ji:jî* (ich), wie auch in den Mss. für *jî* am Satzende emphatisch *je jî* (ich = ich bin) steht. Gleicherart werden sich auch die (satzschliessenden) Futurformen *ca.yî (ca.î)*, *ju.yî* etc. erklären, denen *ju.yî.va (ju-î-va)* *va.yî.va* gegenübersteht. Doch das ist Sache einer Statistik, die erst auf Grund ausgiebigster Sammlungen aufgestellt werden soll (s. darüber weiter unten).

Den Diphthongen *ai* halte ich nicht für vollberechtigt, wenn er gleich in eben diesen Verzeichnissen vorkommt. Die Hss. haben ihn nur in tats.-Worten oder als vereinzeltten Schreibfehler für *î*.

*î* *uo* hoffe ich aus diesen erschlossen zu haben. Schon Klatt (de trecentis Cānakyae etc. sententiis Berl. 1873 S. 23 f.) hat darauf hingewiesen, dass in den New.-Mss. „saepius e pro ya et o pro va leguntur“, und diesen Vorgang bei *o:va* dadurch zu erklären versucht, dass der Schreiber den untergesetzten *u*-Bogen zu weit rückwärts geschwungen habe. Das ist schon darum nicht plausibel, weil in der New.-Schrift *ü* unter der Mehrzahl der Buchstaben von links nach rechts schräg abwärts geht, d. h. die Gestalt des *Virāma* hat. Es kommt aber hinzu, dass in einer Fülle von Worten dieser Wechsel niemals eintritt, also auch an eine aus neuind. Sprachen entlehnte Schreibweise nicht gedacht werden kann. Als Beispiele von unveränderlichen Lehnworten greife ich heraus *ceta* (चितस), *des dis* (देश), *aneg* (अनेक), *kārya sārya*; *sīrok* (शोक), *dokh* (दोष), *rok* (लोक); von einheimischen: *ji je* (ich), *jim* (10) *chi, che* (du); *su* (wer?), *chu* (was?). Dagegen *manukhe*: *manukhya* (मनुष्य), *byar:ber:bel* (बिला), *ture:tule:turya* (तुल्य), sf. *-se(m):-sya(m)*; *svabhā:sobhā* (शोभा), *go:yva* (welcher). *u:o:va* (er) u. s. w.

Während nun bei sskr. Worten, die unveränderliches *ṛya* enthalten, *y* wie andere Consonanten nach *r* (gemäss allgemein-indischer Orthographie) verdoppelt und *r* übergeschrieben wird (कार्य), tritt in den veränderlichen aus derselben Entlehnungsperiode bei der Schreibung *ṛya* (für *ṛya ṛya* oder *ṛe ṛe*) das *r* ausnahmslos nach Art und in der Form der Gupta-Schrift vor das einfache *y*: तुय = sskr. तुल्य. Gleiches geschieht bei *rva*; indess das unveränderliche sich zu *rbb* verhärtet (पुर्व), behält im veränderlichen das *r* seine ursprüngliche Gestalt und *va* (nie *ba*) wird ihm fast wie ein Vocal untergeschrieben (मारु „will“). Da nun, während sonst *r:l* promiscue gebraucht werden, die Gruppen *rbb ryy* nie mit *lbb lyj* wechseln, *r* aber die ausgeprägte Neigung hat unbefugter Weise über jede andere sskr. Doppelconsonanz zu treten (सिर्व, मर्जल, सुर्व u. a. m.), so folgt daraus 1) dass in *rbb ryy* das *r* entweder einen andern Laut<sup>1)</sup> als in *ry rv* hatte oder noch

1) Vielleicht wurde *ryy* etwa wie *ry* in „verbergen“ im Rheingau, *rbb* wie ebendort *rb* in „chrbar“ gesprochen. Vgl. Hörnle Gauß. Gram. p. 18 Anm. — Übergeschriebenes *r* findet sich auch initial und zwar öfter über *jy:rjāmunā* (*gāmunā*), *rjagatūāth*. Diese gehören dann wohl einer andern Uebnahme-Periode an.

wahrscheinlicher überhaupt nicht gesprochen wurde; 2) dass *ya va* der beiden Gruppen völlig verschiedene und zwar in der ersten (semi) consonantische, in der andern (semi?) vocalische Laute waren bezw. sind. — Nehme ich hinzu, dass für veränderl. *ya* gleich oft *ye* (*turye: turya: ture: dhanye: dhanya: dhane* u. s. w.; vgl. Wright l. c. 310: *matyēnā*: Mss. *mate.nā, talē: talyē* „until“; Hodgson ME. XII. 293 *dāye*: Mss. *dāya, juye*: Mss. *juya*; Kirkpatrick l. c. 248 *pee-e-e*: Mss. *pya-ya* u. s. w.), für *va vo* und (selten) *uo* (फु = *pho phva*: vgl. Kirkpatrick 243 *soo-on*: Mss. *su sva(m)*), *woe*: Mss. *vaya, wane wōne*: Mss. *one vane*; Hodgson 28 I A *wo ū*: Mss. *o u va*) geschrieben wird: so ist der Schluss gewiss nicht ungerechtfertigt, dass wir es hier mit zwei eigenartigen Lauten zu thun haben. Ich bezeichne sie in Ermangelung eines treffenderen Ausdrucks als Diphthonge, deren zweiter Bestandtheil offen (*ie uo*) gesprochen ward. Der Umstand, dass *va: o, ya: e* im Anlaut wechseln (*o-mha: va-mha*) beweist wohl, dass damit nicht etwa eine Labialisirung oder Mouillirung eines vorangehenden Consonanten ausgedrückt werden soll.

Woher es kommt dass das eine Lehnwort unverändert bleibt, das andere Umlaut erfährt, ist mir noch unklar. Bei *e: ya* wäre eine Möglichkeit, dass die sskr. Betonung ihn veranlasst hätte, da ein geringer Ueberschuss der umgelauteten Worte (Verhältniss etwa 9:7) betontes <sup>o</sup>*ya* <sup>e</sup> zeigt. Das würde gestützt durch Kirkpatrick's (p. 245) *kāē* (to take): Mss. *kāya, chōné* (to sit) und vereinzelte Erscheinungen wie *-ske* f. *-sake*. Für *o: va* lässt sich aber dergleichen bis jetzt nicht erweisen. Eine Bezeichnung für besondern new. Ton scheint keines von beiden zu sein, denn wir finden *ne: nya: nī* (2) als *nī* (mit dem „abrupt accent“) bei Hodgson (22 I B) neben *chū* (28 I B) = unveränderlichem *chū* (1) u. a. m. — *ie uo* sind kurz, wie *ya va* und der zeitweilige Uebergang in *i u* beweist, können aber wie es scheint ebenfalls einen Tonwechsel erfahren der sie dehnt.

Eine Erscheinung die für die Folge von Werth ist will ich nicht unerwähnt lassen: eine Ablautsreihe nämlich, die mir bisher nur bei Pron. und Suff. vorgekommen ist, sich aber vielleicht weiter erstreckt. *a (ā)* wechselt mit *ie uo*. Ich stelle die Beispp. hierher. — Pronomina. *a (ā)*: *uo* „er“; *tha*: *thuo* „der“, *thie* „so“; *ya*: *yo* „welcher“, *ye* „wie“. — Suffixe. *na (nā)*: *nie*: *nuo(m)*; *ta (tā)*: *tuo(m)*; *sa (sā)*: *sie(m)*; *kie*: *kuo?* Mit der Betonung hat dies nichts zu thun. — Der vermuthliche Mangel absoluter Längen im Vocalismus und die relative Verlängerung, soweit sie als Ersatzdehnung aufzufassen ist, entspricht den tibetischen Verhältnissen (vgl. Jäschke-Wenzel Tib. Grammar<sup>2</sup> (1883) § 3, 1; § 9, 5).

Consonantismus. Die beiden ersten und die letzte Gruppe der Verschlusslaute sind durch die Stetigkeit der Schreibart

und die Transscribirung in den Wortverzeichnissen in ihrem Lautwerthe gesichert (s. Tab.). Bei der dritten dagegen herrscht bunteste Mannigfaltigkeit: dasselbe Wort, im selben Satze doppelt vorkommend, zeigt einmal Cerebral einmal Dental. Nur einer von beiden ist möglich. Wie beim Vocalismus sind hier wieder die Lehnworte Träger des Beweises, dass New. niemals Cerebrale besessen hat. Denn wie für sskr. Dental der Cerebral eintreten kann (*nâm* = नाम, *parbat* = पर्वत), was oft genug und auch in einheimischen Worten geschieht, ebenso erscheint umgekehrt der sskr. Zungenlaut durch den Zahnlaut ersetzt. Gerade die Worte der früheren Entlehnungsperioden sind — ich möchte sagen durchweg — dentalisirt: das Pluralsf. *gan* ist sskr. गण, *brâmhan*: ब्राह्मण. Ebenso überwiegt z. B. *baikuth baikunth* weitaus वैकुण्ठ, *nipun* निपुण, *santusta* संतुष्ट u. s. f. Darnach darf man wohl die Cerebralreihe im new. Lautsystem streichen. — Die Nasale zeigen eine Doppelreihe: aspirirte und nichtaspirirte. Erstere werden in den Mss. mit Vorsetzung des *h* (हइ इ ह्) geschrieben, vielleicht weil so die Ligatur erleichtert wurde. Jedenfalls schreiben Kirkpatrick und Wright durchgehends *nh nh* und Hodgson schwankt nur bei *mha : hma* (body); ich muss mich hier natürlich auf das Gehör meiner Gewährsmänner verlassen. — Ein Palatalnasal ist mir in den Hss., ausser in der Verbindung *jña*, die durch Wechsel mit *gya* (cf. Wright's *gyâni* ज्ञानिन् u. a.) ihre Aussprache als Semitats. verräth, nicht vorgekommen. — Bezüglich des Nasals der 1. Reihe muss ich folgendes bemerken. Klatt (l. c. 4) fand den Buchstaben, welcher in den mit Newârischrift aufgezeichneten Mss. den Gutturalnasal (*ñ*) wiedergiebt, auch unter den Devanâgarî-Charakteren einer Hs. und zog daraus den Schluss, dass derselbe einen dem New. eigenthümlichen Laut bezeichnen müsse. Die sehr sorgfältig geschriebene Sv. bestätigt dies, indem sie das *ñ* der alten Mss. in ड und न्य theilt, die wieder zuweilen wechseln. So hat sie डा (5), alt डा, aber न्यन् (न्येन्). alt डेन् (hören). Man vergl. dazu *pahi ngo* (5): *nyú* (hören) und Wright's *nyanya* (hören). Leise Spuren dieses Unterschiedes finden sich auch in den alten Mss. Sind hier zwei Laute in einen verschmolzen? Oder zeigt die Einheit des Zeichens — da doch dem sskr. Alphabet nach eine Differenzirung möglich, ja natürlich gewesen wäre — die Einheit des Lautes, der eine eigenartige Klang-

farbe haben muss? Der Wechsel in cépang *nyá*, *nyá* („Fisch“, new. *ná*) und der oben (bei der Gruppe „ich fünf Fisch“) erwähnte gemeinindochinesische stimmen vielleicht damit überein. — Halb-vocale. *r*, für welches ohne Unterschied *l* gebraucht wird, ist dental. Das Fehlen der Cerebrale im New. vorausgesetzt, wird das durch Vorgänge wie *tora* (*tola*) - *táva*: *toða*<sup>0</sup>: *toda*<sup>0</sup> (zitternd) und viele ähnliche erhärtet. — Ueber das wechsellose *r* in Lehnworten s. o. — *rh ll* werden in den Hss. **ह्र ल्ह**, von meinen Gewährsmännern aber in der auch von mir angenommenen Weise geschrieben. — *y v* sind als Halbvocale da anzusetzen, wo sie ohne den oben besprochenen Wechsel erscheinen. So *y* fast nur in new. Worten wie *ju-yu-va* (soll sein); *v* nur in Lehnworten wie *dev. tarvá* (Schwert). *r* (auch des Diphth. *uə*) wird von der labialen Media wie von dem Semicons. *b* in den älteren Mss. durch Einbuchtung der Schlinge, in den jüngeren nach Vorgang des Bangali u. a. durch einen unter dieselbe gesetzten Punkt streng geschieden. — Spiranten. Durch meine Ausführungen über *ú*: *uə* glaube ich wahrscheinlich gemacht zu haben, dass das nur in sskr. Lehnworten auftretende *y* (*yy*) ein consonantischer Laut ist. Ich bin geneigt, ihn als Spiranten deshalb aufzufassen, weil der (präkritische) Semicons. *y* (s. Hörnle Gaudian Grammar p. 17 f.) als ein Mittellaut zwischen dem Halbvocal *y* und der palat. Media (*j*) in diese übergeht (Beispiele dafür auch in den Semitats. der new. Mss.: *jogya योग्य*, *jam(a)* यम: u. a.), dies *y* (*yy*) aber — soweit meine Erfahrung reicht — in den Hss. nur einmal (*karju* = *kárya*) als *j* vorkommt, obgleich das vorangehende *r* verschliffen scheint. — In new. Worten tritt *y* öfter als eine (spirantische oder halb-vocalische?) Modification des spir. lenis vor *i* auf: *yíu*-*puvam* (erzählte) neben *iná*<sup>0</sup>, *yiharok(a)* f. *ihá*<sup>0</sup>. — Die palatale und cerebrale Spirans fehlen der Sprache, wenn auch der Schrift nicht; aus den Lehnworten haben sie sich sogar in die einheimischen zu schmuggeln versucht. Doch werden sie auch in jenen meist *s* und *lh* geschrieben. — *s* scheint den Transscriptionen nach touloser Spirant zu sein.

Ich muss darauf verzichten hier Genaueres über das Verhalten der Vocale und Conss. unter und zu einander wie zu denen der verwandten Sprachen zu geben, weil ich den knappen Raum mit wenigen Thatsachen, vielen Hypothesen nicht noch verringern will. Nur zwei Gesetze, welche für das Nachfolgende von Wichtigkeit sind stelle ich hierher. Zu diesem Zwecke muss ich auf das zu Anfang dieses Abschnittes Bemerkte zurückgreifen. Darnach ist die Schreibart der new. Mss. die im Bangali gebräuchliche, wie das ausser durch die dort gegebenen Beispiele durch mancherlei Vorkommnisse in sskr. und new. Worten der Hss. und nicht minder durch die Gewährsmänner bezeugt wird. Es folgt daraus dass das auslautende *a* mehrsilbiger nicht zusammengesetzter Worte



(also der Lehnworte) stumm war, und es scheint als sei hörbares *a* öfter durch Anusvâra angedeutet werden (*tapam तपस्*, *baṃsaṃ वंश*, *balavantam बलवान्* u. s. w.), wie dieser ja analog dazu in älteren sskr. Hss. nicht selten Länge des Vocales anzeigt. — Die beiden Gesetze nun sind:

1) Sandhi kennt das New. weder für das Wort noch für den Satz: *parijât brik̄sha*, *samyak vainateya*, *saṃpuḍ je*, *bacān nēnāva*, *jī-prānusamān cha* u. s. w. Vornehmlich scheut es den Hiat nicht: *jī atimateñā*, *tha-va ātmā*; ja es führt ihn sogar herbei: *prati-uttur*, *hita-upades*, *heto-upades (हृतीपदेश)*. *muhā-utsāha*.

2) Der Auslautsconsonant des New., der stets ein einfacher ist, hat die Neigung abzufallen, verhaucht zu werden. So *nī* (2) (tib. (y)ñis): *nīs-tā* „beide“ (cf. Kirkpatrick 243 *nuschee nuchee* „2“), *hātu:hât:hâ* (Hand), *nhas* (thāksya *gnes*) 7: Hodgson *nhé*, Kirkpatrick *nhj*; bei Wright (l. c. 302) *jhyâ* (window): *parbati jhyâl*, *dēva* (temple): *parb. dēval*, *pūi* (onion): *parb. pūij* u. a. m. So auch *la* (Weg) neben *lam*, *lā* (Hand) neben *lak let* der verwandten Sprachen, *che* (Haus) neben tib., *bahing khyin*, *cépang kyim* u. ähnl., *chi* (1): tib. (*bcij*, *chi che* (du): tib. *khyid* u. s. w. u. s. w. — Diess Gesetz ist ein machtvolles Mittel der Sprache in der Conjugation: je nachdem z. B. bei *ju* (werden, sein) einer der drei Stämme *ju jur jurā* angewandt wird, ergeben sich Schattirungen des Begriffs. Darüber unten mehr.

Es findet sich nun, dass die — stets einsilbigen — Stammworte, während sie bei Antritt eines Suff. die kurze Form (*la.sa*, *che.sa* [Wright 309: *cha.sa*] *nhu.to*) zeigen, suffixlos oft den Anusvâra erhalten: *lam*, *chem* (Wright 302: *chēn*), *nhum*. Bei einem Theile derselben mag das die letzte Spur eines finalen *m*, *n* sein (cf. Hodgson: *dahan* (Sumpf), Sv. **दहन**, aber Genetiv schou **दह.या**), bei einem anderen, da ja Anusvâra und Längezeichen wechseln (cf. *nānuṃ*: *nānū* u. a. m.) eine Andeutung der Ersatzdehnung, wie denn auch im Tib. (Jäschke-Wenzel l. c. § 9, 5) offene Silbe, zumal wenn sie durch Consonantenabfall entstand, verlängert wird (vgl. new. *nhas*: Hodgson *nhé*).

Es findet sich aber auch eine grosse Anzahl von Worten, bei welchen diese Gründe wegfallen und die doch anusvarirt sind, und eine ebensogrosse, welche niemals anusvarirt wird (z. B. *ma* „nicht“, *cha* „du“, *jī je* „ich“, u. s. w.). Die Anusvarirung kann also kein blosser Zufall, keine blosser Willkür sein. — Behält man nun fest im Auge, dass der Anusv. in vielen Fällen nichts, in anderen nur Hörbarkeit des Schluss-*a*, in manchen den Vorklang eines folgenden Nasals bezeichnet, so muss man mit der Untersuchung zu einem Resultat kommen. Ich habe von diesen Gesichts-

punkten aus zwei Drittel des Kärtt., einen grossen Theil des Hi. und das erste Buch der Sv. genau durchgesehen — zu ausbreiteterer Forschung fehlte die Zeit — und stelle die skizzenhaften, aber wie ich meine beachtenswerthen Ergebnisse hierher.

Ausgangspunkt sind wieder Lehnworte, welche obigen Gesetzen nicht unterworfen sind und zwar solche, die entweder durch Doppelconsonanz der letzten Silbe oder anderen Endvocal als *a* die Hörbarkeit des Auslautsvocales sichern und bedeutungsschwer genug sind um einen Ton auf sich zu ziehen: *samasta* (*smasta*) und *sakale* (new. *sakaliē*). Aus meinen Zusammenstellungen geht hervor dass beide, nachgestellt und besonders am Schlusse einer Aufzählung, also in betonter Stelle gebraucht, fast ausnahmslos ansvarirt sind (Verhältn. 7:1): *derarok sakaliēm*, *deragan rudragan samastam* u. s. w. Wenn sie dagegen vorangestellt werden oder ein Casus-sf. erhalten, fällt unweigerlich der Anusvāra fort, es heisst also *smasta pāp*, *sakaliē rok*: *samasta.yā*, *sakaliē.na(m)*. Und so finden sich noch viele Beispiele auch anderer Worte.

Diesen schliessen sich einheimische Worte an. Immer ansvarirt sind an hervorragender Stelle das sf. ag. *-siēm*, das Objectiv-sf. *-tuēm*, das verallgemeinernde *nuēm*, welchen in Zusammensetzungen oder an unbetonter Stelle *siē*, *tuē*, *nuē* entsprechen: *rājā.sīēm dhāraēm* (rex dixit): *ju.sīē kārīya* (opus verum); *nārāyan.tuēm bijjātam* (N. venit): *īshyā.tuē yāna* (invidiosus) *kamkan . sa . tuē robh* (Gier nach d. Armband); *dhār . sa . nuēm* (siquidem dicitur): *bī.nuē.na* (quoniam abierunt). In gleicher Weise wechselt *-nam* (das als Activ-sf. und als gleichbedeutender Vertreter von *nuēm* gebraucht mit diesem identisch scheint, s. o.) mit *na*, *-tam* (Objectiv-Sff. genau wie *tuē tuēm*, vgl. *nam*: *nuēm*) mit *-ta*, und das Loc.-Gen.-Sff. *-sa* tritt besonders in Gegensätzen (*yiharok.sam pararok.sam*, *che.sam sarir.sam*) gern als *-sam* auf. Ferner *mha* (body), das freistehend, zumal als Abschluss eines Relativsatzes (den es substantivirt) weit überwiegend *mham* (*yāka.mham* qui facit), adjectivisch aber (*thuē.mha manukhiē* hic homo) stets *mha* lautet; dann *thiē* (so), welches am Schlusse eines Vergleichungssatzes prägnant gebraucht fast immer als *thiēm* (*būdhān thiēm* „die Satzung so“ = „wie — ist“), vorangestellt aber als *thiē* erscheint (*jathasakiē thiē yānāuē* „wie die Kraft so thugend“, d. h. „nach Kräften thugend“; *thiē puja-rapā* „so ehrend“). Es ist deutlich dass der Veränderung immer eine Bedeutungsnuance zu Grunde liegt.

Wie diese Worte nun in nicht bedeutsamer Stellung des Anusv. ermangeln, ebenso verlieren sie, seien es Nomina oder Suffixe, ihn, wenn ein (zweites) Suffix antritt. Wir lesen *-siē.na(m)*, *-tuē.yā*, *-na.sa*, *-ta.na*, *-sa.kiē(m)* (*-s.kiē*), *-sa.ta* (*-s.ta*), *-sa.tuē* (*-s.tuē*); *mha.yā*, *mha.yā.ta(m)*, *mha.uē*, *mha.sa(m)*; *thiē.na(m)*, *thiē.sa(m)*. Vgl. dazu *che.sa(m)*, *la.sa*, *nhu.tuē(m)*. Das letzte Sff. erhält oft, wie oben gezeigt, den Anusvāra und zwar in der Flexion

häufiger als in der Declination, *-nam* fast durchgehends im ersteren Falle (*yâ.nâ.nam* „indem, dadurch dass man macht“). — Vor einer (kleinen) Anzahl von Suffixen aber behalten sie den Anusvâra, so: *dâ.sic̣i-ri* (das Schlagen, der Schlag), *thuṇ.nam-ri* (darauf), *thiṇ-guṇ* (dies), (*ga-*)*thuṇ.nâ(nya)* „derartig“.

Dies zusammengenommen scheint zu beweisen dass der Anusv. eine Bedeutung, und zwar die der Tonnuāncirung hatte. Bei den Suffixen mag das eine erste Spur des Zusammenwachsens, einen Uebergang vom Wortton zum Satzrythmus darstellen, wie denn in der neueren *Sc.* schon überwiegend **सेन** (*siṇ.nu*) neben **सं** geschrieben wird, während ältere Mss. **सं**, **स्यन** schreiben oder **सं** = **स्यन** gebrauchen.

Die Kraft dieser Sff. ist dagegen wirkungslos neben einem anderen Ton, der durch nie wechselnde Länge (*â*) bezeichnet wird. So: *jur.nâ.uṇ*, *ju.yâ(iṇ).uṇ*, *yât.nâ.sa(m)*, *yâ.nâ.nam* (Verbalformen); *su.nâ.nam* (durch wen immer), *yâ(iṇ).ta(m)* (Dativ-Sf.). Sie behalten wohl ihren eigenen Ton, der oft durch Anusv. angedeutet wird, vermögen aber die voraufgehende Länge nicht zu verändern. Nun zeigt es sich dass diese Längen selbst Differenzirungen von Kürzen sind. *nâ* (*nyâ*) z. B. in *yâ.nâ* (er macht) ist eine Variante von *nâ* (*nya*) in *yâ.nâ* (machend), ebenso wie *ju.yâ(iṇ)* neben einem *ju.yâ(iṇ)* steht. Nicht minder finden wir die oben genannten Sff. *-ta-nâ* als *-tâ-nâ* (*kha.mha.tâ.nâ*) „(wenn) wahr ist“ cf. *dhâr.sâ.nâ*: *bi.yâ(iṇ).nâ* „ich möchte wohl geben“; *su.nâ(.nam)* neben *su-châ.nam* (*.nam*, *.nuṇ*)), genau wie das Loc.-Gen.-Sf. *-sa* als Verbal-sf. (s. o.) *-sâ* lautet. Dem entsprechen noch die Fälle, in denen *ji* (ich) mit *ji*, *guṇ* („the sign of the minor of gender“) mit *gâ* wechselt. Wir erhalten dadurch folgende Zusammenstellung.

<i>na</i>	: <i>nam</i>	}	<i>nâ</i>
<i>nuṇ</i>	: <i>nuṇm</i>		
<i>ta</i>	: <i>taṇ</i>	}	<i>tâ</i>
<i>tuṇ</i>	: <i>tuṇm</i>		
<i>sa</i>	: <i>sam</i>	:	<i>sâ</i>
<i>nâ nyâ</i>	—	:	<i>nâ nyâ</i>
<i>yâ(iṇ)</i>	—	:	<i>yâ(iṇ)</i>

Ohne Zweifel sind das Bezeichnungen für verschiedenartige Töne, wie sie einem grossen Theile der mit New. verwandten Sprachen zum Ausdruck der Bedeutungsunterschiede dienen. Hodgson (wohl im *Journal of the Bengal Asiatic Society* Bd. XXVIII, der mir nicht zur Verfügung stand) hat scheint es für das New. deren drei, die er durch *a' âa à* bezeichnet: die beiden ersten drücken den „abrupt“ bzw. „pausing tone“ aus, für den letzten finde ich keine Erklärung. Die so accentuirten Worte bei H. haben leider keine derartigen Parallelen in den Mss., dass ich daraus etwas für meine Aufstellungen folgern könnte. Auch weicht die moderne Sprache

gerade in diesen oft bedeutend von der alten ab (alt *nhas*, neu *nhé* 7), wie sicherlich auch dialektische Verschiedenheiten darin eine Rolle spielen. Deshalb vermag ich leider die Töne des New. nicht mit denen seiner Verwandten zu vergleichen oder zu identifizieren.

## B. Satz- und Formenlehre.

### I. Satzlehre.

Erkenntniss der Eigenart des New. ist nur aus dem Satz, nicht aus dem Wort zu gewinnen; also ist eine Grammatik desselben lediglich Syntax. Wenn diese hier in Satz- und Formenlehre getheilt wird, so geschieht das der Uebersichtlichkeit halber. Doch fordert die genannte Eigenthümlichkeit der Sprache, dass entgegen dem allgemeinen Gebrauch die Satzlehre wenigstens im Abriss vorangestellt werde. — Ich benutze im folgenden die üblichen gramm. Bezeichnungen mit dem Vorbehalt, dass nur Uebereinstimmungen des Gebrauchs, nicht des Begriffs der damit benannten Kategorien darunter zu verstehen sind.

1) Nomen (Adjectiv) und Verbum des New. sind nach Begriff und (ursprünglich auch) Form nicht geschieden.

Das Nomen — sogar das entlehnte — kann als Verbum construirt werden; das Verbum ist ein *nomen actionis* oder *essionis* (ich finde keinen andern Ausdruck dafür). Denn es entbehrt Activ-Passiv-Unterscheidung, Zeitbegriff, Personenbezeichnung<sup>1)</sup>.

Daraus folgt a) für das Nomen: dass es weder grammatisches Geschlecht noch die eigentlichen gramm. Casus (Nom. Gen. Acc.) ausgebildet haben kann; b) für das Verbum: dass es declinirt, nicht conjugirt wird. — Die Declination erfolgt durch lose Anfügung einer oder mehrerer vertauschbarer Beziehungs (Richtungs)-Silben (Suffixe) an den Stamm.

2) Eine Verbindung solcher Nomina, folglich der Satz des New., ist ein (zusammengesetztes) Wort („Quasiwort“ v. d. Gabelentz Chin. Gr. p. 115).

3) Die Verbindung zweier (nicht coordinirten) Nomina kann stattfinden: a) ohne Suffix, durch Aneinanderreihung reiner Stämme: primäre (Stamm-)Composition; b) mit Suffix, durch Aneinanderreihung declinirter Stämme: secundäre (Form-)Composition. — Beide Verbindungsarten können willkürlich wechseln.

4) Das *rectum* geht in beiden Fällen dem *regens* voran; mehrere *recta* werden im Verhältniss der gramm. Abhängigkeit gruppirt.

1) Daher die Vorliebe für Phrasenbildung aus einem sskr. nom. act. und einem new. vb. neutrum.

5) Da der Satz ein zusammengesetztes Wort ist, gelten demnach für ihn die gleichen Gesetze. Es muss also

a) das logische vor dem gramm. Subj., d. h. das Subject vor dem Prädicat:

b) das Object vor dem Verbum;

c) das (log.) Subject vor dem Object mit Verbum stehen.

6) Mithin ergeben sich

1. für den einfachen Prädicatsatz 2 Formen:

a) S (log. Subj.) = r (radix); Pr. = r. (Dies erleidet Ausnahmen, vorzüglich wenn das log. Subj. ein Pronomen ist).

b) S = r + s (Suff.); Pr. = r.

2. Für den einfachen Objectsatz deren 4:

a) S = r; O = r; gramm. Subj. (Vb. fin.). b) S = r + s; O = r; Vb. fin. c) S = r; O = r + s; Vb. fin. d) S = r + s; O = r + s; Vb. fin. — Das Suff. des log. Subj. ist dasjenige des Instr. (Factiv) bei transitiven, des Dativ (Objectiv, Essiv) bei intrans. Verben; das des Obj. das Dativ-Suffix.

Bestimmungen irgendwelcher Art (wie Orts- Zeitbestimmungen u. s. w.), die an und für sich mit der Handlung des Satzes nichts zu thun haben, werden vorangestellt oder eingeschoben.

7) Im mehrgliederigen Satze tritt für das einfache Wort das zusammengesetzte, das Quasiwort ein; denn jeder Nebensatz ist ein nach dem Muster des einfachen Satzes gebautes Wort. Seine Beziehungen zu dem nächstübergeordneten werden demgemäss durch Composition ausgedrückt.

Diese ist in der Minderzahl der Fälle primär, meist wird sie secundär (durch ein Gerundium oder Supinum mit Sff.) hergestellt. Naturgemäss kann von einer Composition nur bei solchen Sätzen die Rede sein, welche in einem directen Abhängigkeitsverhältniss zu einander stehen. Alle andern werden — wie die Zeit- und Ortsbestimmungen in den einfachen Satz — lose in das Gefüge eingeschoben.

Die einzelnen Theile des Satzes sind also unter sich und mit dem Ganzen gleichsam verzahnt, so zwar dass sich im Allgemeinen das Vorangehende näher bestimmend zum Nachfolgenden verhält, und werden von dem unweigerlich am Schlusse stehenden grammatischen Subj., einem Nomen (auch Lehnwort) oder (meistens) Vb. fin. regiert. Man möchte es eine tatpurusha-Composition im grossen Stile nennen.

Auf dieser mit starrer Consequenz durchgeführten Composition ruht der ganze Bau des Newâri. Die nun folgende Formenlehre wird vielleicht dazu beitragen das zu erweisen.

## II. Formenlehre.

1) Nomen. Wie oben gesagt fehlt ihm das grammat. Geschlecht; eine Scheidung von Lebewesen und Dingen (logisches Geschl.) wird durch Anfügung der Numeralworte (s. u.) *mha guo* (mit oder ohne Zahlwort) erzielt. Bei Thiernamen findet sich, wenn nöthig, vorgesetztes *bá mâ* für „Männchen“, „Weibchen“<sup>1)</sup>.

Das Nomen hat 2 Numeri: Sing. Plural. Letzterer braucht nicht ausgedrückt zu werden, da er sich meist aus dem Satz-zusammenhang ergibt: die Composition erspart ihn (vgl. sskr. *padokam* „Fusswasser“ = „Wasser für die Füße“). Wird er bezeichnet, so geschieht es durch nachgesetzte, eine Menge bezeichnende (sskr. oder new.) Worte: *gan* गण, *rok* लोक, *pani* (*pin pi*); *gan-pani*, *rok-samasta*, *pani-sakalië* u. s. w. — Einen Dual möchte ich nicht annehmen, die häufige Anfügung von *nië-mha*, *nië-tâ* „2“ oder *thuë-nië-mha* „diese 2“ ist nur ein Analogon zu angehängtem *suë-mha* „3“ *pië-mha* „4“ u. s. w.: eine Enumeration, kein Numerus. — Die Pluralworte fallen vor Casussuffixen gern weg.

Es giebt 5 Casus: Factiv (Instr.-Nom.), Objectiv (Dat.-Acc.), Genitiv, Locativ, Vocativ. Dieser zeigt meist den Stamm, welchem zuweilen (in ehrerb. Anrede?) das (Loc.-)Sf. *-sa* angefügt wird, und vorgesetztes sskr. *he*, *bho*, *bho-chi* („o du“); die übrigen Casus entstehen durch Antritt von Richtungssff., welche wechseln und sich zu Paaren verbinden können. Die so entstehenden Beziehungsnuancen sind noch unklar, doch scheint das letzte Glied für die Bedeutung massgebend zu sein.

Casus.	Einfache Suffixe.	Doppelsuffixe.
Factiv.	<i>ua</i> „durch“; <i>sië</i> „in, von“.	<i>sana</i> ; <i>tana</i> ; <i>kiëna</i> ; <i>yâ(ië)ua</i> ; <i>siëna</i>
Objectiv.	<i>ta tu tuë</i> „zu“; <i>kië</i> „zu“; <i>uë</i> „mit“.	<i>nata natu nakie</i> ; <i>yâ(ië)ta yâ(ië)kië</i> ; <i>s(a)ta</i> <i>s(a)tu s(a)kië sauë</i> .
Genetiv.	<i>yâ(ië)</i> „von, für“.	<i>sayâ(ië)</i> .
Locativ.	<i>sa</i> „in; zu-hin; von“.	<i>nasa</i> ; <i>tasa</i> .

Es ist möglich dass ein Ablativ durch *yâ(ië)kië* („zu-hin“ und „von-her“) gebildet wird; sonst wird er durch den (mit dem Locativ wechselnden) Gen. vertreten. Auch scheinen die mit *sa* beginnenden Doppelsff. in ehrerb. Rede gebraucht werden.

Als Respektsworte dienen (immer?) Lehnworte, z. B. *niëtra* नेत्रम् f. *mikhâ* „Auge“.

1) Hodgson (ME. XII, 360) führt an *Iyaye-hna* m., *Iyâse-hna* f., *jyatha-hna* m., *jyâthi-hna* f. Ersteres ist mir noch nicht begegnet, letzteres findet sich als *jyatha* m. oft, als f. *jâthi* nur III, 32 A 3.

Der bestimmte Artikel kann durch Vorsetzung des pron. dem. *thuṃ*, der unbestimmte durch nachgesetztes *cha-mha* (-*guṃ*) (eine Differenzirung aus *chi* 1) ausgedrückt werden.

2) Das Adjectiv bildet mit seinem Nomen ein karmadhāraya-Compositum entweder in primärer oder in secundärer (Gen.-Sf.) Verbindung. Der Form nach ist es bald Verbalstamm (*bhūṃ*) „gut“ bald Verbalform (*bhī.ṇa* „gut“) und fungirt nachgestellt (prädicativ) als beugungsfähiges Verbum mit Activ und Causativ (*bhī.ṇe* „gut sein“, *bhī-k.ṇe* „gut machen“). Ein Theil der Adjectiva besitzt nur Causativform (*si-ka* „sterbengemacht = tot“, *cā-k.uṃ* süß“ u. s. w.) *mha guṃ* treten gern an; sie bleiben vor Suff., weichen aber fast immer den Pluralworten.

Die Comparison erfolgt meist durch Anfügung der Postpos. *sīna(ṇ)* (*sīnuṃ*) „von-her, von-aus“ an den Genetiv des Vergleichungsobjekts. Je nachdem sie an den Gen. Sing. oder Gen. Plur. desselben tritt entsteht Comparativ oder Superlativ. Diese Art der Vergleichung wird auch beibehalten, wenn das Adj. ein sskr. Superlativ ist. Beispiele: *cha.ṇe sīna tavadhūna* „von dir aus gross“ d. h. „grösser als du“. *thuṃ-te sundarī.ṇe sīna srestā cha* „von diesen Schönen her (bist) du (sehr) schön“ d. h. die Schönste“.

Eine zweite Art entsteht aus der Gegenüberstellung von Position und Negation, so: *napuṃsak. jī.ṇe bhī.ṇa, parastrī sīvara-p.ṇe mā bhī.ṇa* (Hi. 34 B. 3) „Eunuch sein (ist) gut, fremden Weibern dienen (ist) nicht gut“ d. h. „E. ist besser als —“.

3) Zahlwort. 1. Cardinalia. 1 *chi* 2 *niṃ* 3 *suṃ* 4 *piṃ* 5 *ṇa* (*ṇā*) 6 *khuṃ* 7 *nha* 8 *cyā* 9 *gun?* 10 *jī* 12 *jī-ma-niṃ* 14 *jī-ma-piṃ* 16 *jī-ma-khuṃ* 20 *niṃ-ya* (-*ṇe?*) 30 *suṃ-ya* (-*ṇe?*) 100 *sat(-sar)-chi* 200 *niṃ-sat(-sar)* 224 *niṃ-sar-bo-niṃ-ya-piṃ* 1000 *dor-chi* 16000 *jī-ma-khuṃ-dor-chi*.

Die Formen *sanho* 10 bei F. Müller l. c. II<sup>2</sup> 346, *sanuh, surm* 10 bei Kirkpatrick l. c. 243 f. (Hodgson: *ni-sanho* 20) sind mir in den Hss. nicht begegnet.

Bei der Addition wird die kleinere Zahl nachgestellt und bei den Zahlen 11—19 *mā* eingeschaltet; bei Multiplication tritt sie vor die grössere. — Das Pluralwort ist *tā* (cf. Pronomen).

2) Ordinalia. Ausser *ihāpa ihopā* „erster“, ist mir in den Hss. keine Ordinalzahl bekannt.

3) Zahladverbien. Ich fand *suṃ-por* „3 mal“ *ṇā-por* „5 mal“ *jī-por* „10 mal“ (*por* aus tib. *por* entlehnt?): *jī-de-na* दशगुण, *suṃ-bo* त्रिधा. Aus dem sskr. एकदा ist *yākhātā*, vielleicht in Analogie zu *chu-tā* („einmal“?), gebildet.

Das Zahlwort tritt mit einem Numeralworte, d. h. einem Worte welches den Begriff der zu zählenden Person oder Sache angiebt (*mha* „Lebewesen, body“; *nhu* „Tagheit“, aber *nhi* „Tag“) zu einem dvigu-Comp. zusammen, welches entweder mit dem Gen.-Sf. (adjectivisch) dem betr. Nomen voran oder ohne dasselbe ihm

nachgesetzt wird: *cha-nhu . iê din . sa* „eines Tages“ (w. „an einem ein-tagheit-igen Tage“); *kuôkha cha-mha* „eine Krähe“.

Erscheint das NW ohne Zahl, so wird es dem Nomen unmittelbar angehängt, vor Pluralworten fällt es weg: *kuôkhu-mha*, *kuôkha-pani*. Die NW *mha guo* (*guo-ri*) sind im stande einen ganzen Satz, sei er declinirt oder nicht, in ein Nomen (Adjectiv) zu verwandeln. — Ein Verzeichniss von NW giebt Hodgson (ME. XII, 331), doch wird erst eine ausführliche Sammlung über ihren Gebrauch völlig aufklären; die Hss. stimmen mit Hodgsons Regel nicht überein.

4) Pronomen. Von ihm gilt dasselbe wie vom Adjectivum (vgl. *thuô-brânhan* „dieser B.“ und *thuô . iê samkha* „dieser Çankhâsura“); es scheint demnach einen Begriff wie Ich-heit, Dies-heit zu bezeichnen (vgl. Winkler, d. Uralalt. und seine Gruppen 31).

Als eigne Pluralworte (neben denjenigen des Nomens) hat es *mî*, *te*, *te-tâ* (*tâ* fällt vor Sf. weg).

a) Persönliches Pronomen. 1. Pers. *jî je* 2. Pers. *cha*, *che chi* 3. Pers. *uô* (ursprünglich wohl ein Demonstrativ, da es noch als Correlativ zu *chu guo* „was“ gebraucht wird.) Es kann mit *mha guo* (*guo-ri*) verbunden werden.

Dual? *je-che che-je* „ich und du = wir zwei“. Pluralworte: alle genannten mit Ausnahme von *gan*, *rok*, bei denen eine Verwechslung des pron. pers. mit dem possess. möglich wäre. Declination wie beim Nomen.

Respektsformen. Es ist nicht unwahrscheinlich dass zwischen *cha* : *che chi* eine Unterscheidung wie zwischen den tib. Verwandten *khyod* : *khyed* stattfindet, indem *che chi* die höflichere Form ist (daher stets *bho-chi*). Die ehrerb. Anrede an Höhere ist *cha-rapor*; in der Rede an oder über solche kommen wie es scheint die oben erwähnten Doppelsf. zur Geltung.

b) Das Possessivum Sing. wird durch Vorsetzung des undeclinirten oder declinirten pron. pers. gebildet; der Plural (Sf. *mî*) scheint nur auf erstere Weise dem Nomen verbunden zu werden. (*jî.gan* „mein Gefolge“; *cha.na bebahâr* „dein Betragen“; *cha-mî samjât* „euer Gesang“). Bei secundärer Comp. können die Respektsformen angewandt werden (*va.sayâ rânî* „his rânî“ Wright l. c. 307).

c) Demonstrativum. *thuô* „dieser, der die das“ (vgl. Artikel). Von Declinationsformen ist Gen. *thuô . iê*, Fact. *thuô . na*, Obj. *thuô . uô* bezeugt, *mha guo* (*guo-ri*) können antreten. Correlativ *guo* (s. d.). *thuô* tritt gern zusammenfassend an den Schluss einer Aufzählung, deren Num.-Wort oder Sf. es übernimmt, ebenso wie ein Zahlwort. — Die Demonstrativstämme *a*, *tha*, *thiê* sind als selbständige verloren gegangen (s. Adverbien), *â* hat sich in *â-no* „dieser“ erhalten.

Dem St. *tha* scheinen zu entspringen:

d) das Reflexivum *thauô* „(mein dein sein) eigen“, welches vielleicht eine Casusform (Obj.) darstellt; die ehrerb. Form der-



selben zeigt *thauḡ.kiḡ niḡtra* „sein Auge“ (*Kârtt.* 21 B. 8). — Das reciproke Pron. ist *thauḡ-thauḡ*.

e) *tham* „selbst“. (Fact. *tham.na*).

f) Relativum. *guḡ* „welcher welche welches“. Von Casusformen ist der Factiv bezeugt; Pluralworte unbelegt. *mhu guḡ* (*guḡ-ri*) können angefügt werden. — *guḡ* hat noch die Bedeutungen: „was? wie? etwas“ (in der letzten scheint es mit dem neutralen Geschlechtszeichen identisch zu sein) und ist offenbar gleich dem Interrogativ-St. *ga* (vgl. *u : uḡ, tha : thuḡ*). Da es ausserdem nur höchst selten einem Vb. fin., sonst immer einem Particip oder Gerund als entbehrlicher Zusatz vorangeht, so scheint die Vermuthung begründet, dass ein eigentlicher Relativsatz so wenig wie im tibetischen ausgebildet ist. (Ansätze zur Ausbildung eines solchen durch arischen Einfluss?)

g) Interrogativum. *su* „wer?“ *chu* „was?“ *guḡ* „was? wie beschaffen?“ *mha guḡ* können antreten. Der hierhergehörige Stamm *ga* kommt nur noch adverbial vor (s. d.). Vgl. tib. *su ci gañ*.

h) Indefinitum. Es entsteht aus dem vorigen durch Anhängung des Zahlwortes *chi* 1 mit dem verallgemeinernden *-nam -nuḡm*, seltener durch Verdoppelung des Stammes oder Antritt von *-nam -nuḡm -nâ* an den einfachen Stamm; bisweilen findet sich auch das blosser Interrogativ: *su-chi.nam* (*nuḡm*), *chu-chi.nam guḡ-chi.nam* (vgl. tib. *su-ziḡ cî-ziḡ gai-ziḡ*); *susu chuchu*; *su.nam su.nuḡm su.nâ* (*chu.nam* u. s. w. unbelegt); *su chu*. Ohne Analogon findet sich *guḡ-ra* „irgend einer“.

i) Pronominaladjectiva. *mcha, mchu* „anderer“. „Keiner“ wird durch das Indef. mit folgendem *ma* „nicht“, „jeder“ durch Doppelnegation gebildet.

5) Verbum. 1) Hier ist zunächst wieder vom Satze auszugehen. Aus dem darüber oben Gesagten ergibt sich die natürliche Eintheilung der Verbalformen nach ihrem Satzverhältniss in selbständige (F. des Hauptsatzes): Verbum finitum, und abhängige (F. des Nebensatzes): Particip-Infinitiv.

Die Stämme, welche sie bilden oder bilden helfen, zerfallen in einfache: Praesens-Praeteritum (Aorist), und zusammengesetzte: Futurum, Perfectum (Plusqpf).

Die Verba selbst theilen sich in wurzelhafte und abgeleitete (Causativa, Desiderativa, Durativa, Denominativa). Solche abgeleitete Verba sind der Bildung, nicht dem Gebrauche nach auch die zusammengesetzten Stämme.

Die Zusammensetzung bzw. Ableitung, welche sich aus dem Charakter des new. Verbi erklärt, erfolgt durch primäre oder secundäre Composition des einfachen Stammes mit Hilfszeitworten.

2) Jeder Verbalstamm (einfach oder zusammengesetzt) hat dreifache Form: kurze, mittlere, lange. Diese sind — unähnlich den tibetischen — vollkommen zeitlos; die

mittleren scheinen ein conditionales, concessives Verhältniss zu bezeichnen.

a) Sie entstehen je nachdem der Auslautsconsonant abfällt, bleibt, oder um *a(m)* vermehrt wird. Solcher Conss. giebt es drei: *t n r*.

b) Ausgenommen sind vor allem die Hilfsverba *tar* (Perf.) *kar* (Causativ) *par* (welches sskr. Worte verbalisirt). Bei ihnen zeigt der kurze St. bloss den Anlautscons., der mittlere Anlaut und Stammvocal, der lange den vollen Stamm + *a(m)*. Also:

a) <i>da</i>	<i>dat</i>	<i>data(m)</i>	b) <i>t</i>	<i>ta</i>	<i>tara(m)</i>
<i>uə</i>	<i>uən</i>	<i>uəna(m)</i>	<i>k</i>	<i>ka</i>	<i>kara(m)</i>
<i>ju</i>	<i>jur</i>	<i>jura(m)</i>	<i>p</i>	<i>pa</i>	<i>para(m)</i>

Sonstige Ausnahmen sind: einige Verba *-r* mit langem Stammvocal (*â*), sie sind einstimmig; die Hilfsverba des Futurs *yi* und *ju*, ersteres hat nur die St. *yi yî*, letzteres nur *ju(?)*.

3) Die langen Stämme sind die selbständigen Verbalformen, den abhängigen liegen die kurzen und mittleren Stämme zu Grunde.

Diese letzten können durch primäre oder secundäre Composition mit ihrem regens verbunden und in beiden Fällen durch *mha guə ri guə-ri* substantivirt werden.

4) Die zur secundären Composition verwendeten Suffixe sind:

<i>na</i>	<i>ta</i>	<i>uə</i>	<i>îc̣</i> ( <i>ya</i> )	<i>îa</i> ( <i>nya</i> )	<i>sa</i>	<i>sîc̣</i>
<i>nam</i>	<i>uən</i>	<i>îc̣m</i>	<i>îam</i> ( <i>nyam</i> )	<i>sam</i>	<i>sîc̣m</i>	
<i>nâ</i>		<i>îc̣</i> ( <i>yâ</i> )	<i>îâ</i> ( <i>nyâ</i> )	<i>sâ</i>		
<i>nuə</i>	<i>tuə</i>					
<i>nuəm</i>	<i>tuəm</i>					

Also bis auf *îc̣ îa îâ* dieselben wie die Casusbildner des Nomens. Es ergibt sich aus *îa : îâ* u. s. w. wie aus den Formen des zusammengesetzten Stamms: *ta : tâ ka : kâ pa : pâ*, dass der Tonwechsel hier eine wichtige Rolle spielt. Deshalb ist *îc̣* (*ya*) (das auch als Adjectiv-Sf. bezengt ist) gewiss als die leichte Form von *îc̣* (*yâ*) aufzufassen, zumal da *îc̣ : îc̣, îa : îâ* sich entsprechen; die Form *îc̣* ist aus den Schreibungen *ya : ye : e* erschlossen. — *sîc̣* geht vielleicht auf *sa* zurück; *îa* (*nya*), auch ein Adjectiv-Sf. wie *îc̣ uə*, mag ein Genetiv-Suffix oder eine Differenzirung von *na* sein. Für letzteres spricht die häufige Schreibart *ne nya*. Wir erhielten dann analog oben (p. 12) berührten Vorgängen eine vereinfachte Reihe, nemlich

<i>na nam nâ</i>	<i>ta</i>	<i>(a â)</i>	<i>sa sam sâ</i>
<i>nîc̣ nîc̣m nîc̣</i>		<i>îc̣ îc̣m îc̣</i>	<i>sîc̣ sîc̣m</i>
<i>nuə nuəm</i>	<i>tuə tuəm</i>	<i>uə uəm</i>	

Allein das steht auf schwachen Füßen, weil die Schwankung von *îa : ne : nya* auch auf dem eigenartigen Klange des Nasals beruhen kann. Ob und wie *nuə(m)* (*nam nâ*) mit dem verall-

gemeinernden *nuṭ(n) nam* zusammenhängt, ist mir noch nicht deutlich. Jedenfalls lässt sich über den Zusammenhang von *na:ña nya (niē):nuṭm* nichts Bestimmtes sagen, bevor eine breite Basis der Untersuchung gewonnen ist. Vorläufig steht nur fest dass *nuṭ* mit *nya(niē) ña*, dies mit *na* und *tuṭ* wechseln kann: *dhâr . sâ . nuṭm*, *dhâr . sâ . nya(ne ña)*, *dhâr . sâ . nam*; *gathîē . ña(nya)* *dhâr . sâ: gathîē . na dhâr . sâ: gathîē . tuṭ dhâr . sâ*.

Ebenso wie bei der Declination ist Häufung der Suff. zulässig. Dabei scheint die Regel zu gelten dass an ein schweres Sf. nur ein leichtes treten darf. Ich fand die Verbindungen:

(na)

(ta)

<i>uṭ</i>	<i>uṭ . sa</i>	<i>uṭ . na</i>	<i>uṭ . tuṭ</i>			
<i>îē</i>	<i>îē . nâ</i>	<i>îē . ta</i>	<i>îē . sa</i>	<i>îē . îē</i>		
<i>îē</i>	<i>îē . na(n)</i>	<i>îē . uṭ</i>	<i>îē . ta</i>	<i>îē . tuṭ</i>	<i>îē . sa</i>	
<i>ñâ</i>	<i>ñâ . îē</i>	<i>ñâ . îē . ta</i>				
<i>ñâ</i>	<i>ñâ . na(n)</i>	<i>ñâ . îē?</i>	<i>ñâ . uṭ</i>	<i>ñâ . sa</i>	<i>ñâ . siē</i>	
<i>sa</i>	<i>sa . nam</i>	<i>sa . nuṭm</i>				
	<i>sâ . ña</i>					
<i>siē</i>	<i>siē . nam(?)</i>					

Diese Bemerkungen gelten für sämtliche Verbalformen.

5) Wurzelhaftes Verbum. a) Selbständige Formen: Verbum finitum. Dies endigt auf *am* (bei Wright *a*, in spätern Texten (*Sv.*) *o* geschrieben) im Aorist <sup>1)</sup>, Perfekt, Plusquamperfekt. Der Anusvâra bedeutet vermuthlich eine besondere Betonung. — Das v. b. fin. futuri scheint auf schweren Voeal auszugehen, es wird oft so geschrieben; meistens aber tritt es als abhängige Form, oft sogar mit Sf. (*uṭ*) auf. — Der Imperativ ist eigenthümlicher Weise stets eine suffixale (Supin-) Form.

Von den zusammengesetzten Stämmen gilt dasselbe. In der Regel sind sie primäre Composita, und zwar tritt *tar* gewöhnlich an den mittlern, oft mit *siē* an den kurzen Stamm, selten an eine andere Suffixform, *yîn yu* nur an den kurzen Stamm; bei *n*-Stämmen verliert *yîn* das *y*.

b) Abhängige Formen: Particip-Infinitiv. Von dieser wie im tib. einheitlichen Form werden durch Suffixe alle übrigen Beziehungsausdrücke — Supina Gerundia — abgeleitet. Es ist dabei zu bemerken dass diese Scheidung nur eine grammaticalische ist; denn an und für sich ist das Particip ebenso gut ein Supin oder Gerund, wie jedes von diesen Particip, nur die Art der Composition mit dem regens ist verschieden. — Der Uebersichtlichkeit halber ordne ich diese Formen nach der oben gegebenen Reihenfolge der Suffixe.

*uṭ* „mit<sup>4-2)</sup> an den kurzen St. tretend bildet ein Supinum,

1) Aorist nenne ich die selbst. Form des einfachen St., weil sie lediglich den Eintritt einer Handlung ausdrückt.

2) In Gebrauch und Bedeutung von *uṭ* vgl. Jäschke Hdwb. d. tib.

das sowohl rein participial einen Relativsatz vertreten wie Infinitiv oder Imperativ<sup>1)</sup> ausdrücken kann: *da.uo uo.uo ju.uo* „welcher ist, geht, wird = seiend, sein; sei, seid!“ u. s. w. — Dem mittlern St. giebt es causale, conditionale, concessive, optativische oder conjunctivische Bedeutung: *dat.uo uon.uo jur.uo* „da-ist, wenn-ist, mag sein, möchte sein, damit-ist, will sein u. s. w. *tuq sa na* hinzugefügt verstärken die conditionale Bedeutung.

*ie* „in, von, durch, zu“<sup>2)</sup> mit dem kurzen St. bildet ein Supinum, welches durch den Infinitiv („um-zu“) oder Conjunctiv wiederzugeben ist: *da.ie* „(um) zu sein, man (ich) sei“. Gleiches gilt von dem mittlern St. mit *ie*. *na ta sa* treten an; Bedeutung „um-zu“<sup>2)</sup>.

*ie* „in, von, durch“ gesellt sich nur dem kurzen Stamm und zwar meistens der *r*-Stämme; es vertritt zugleich bei der grossen Mehrzahl derselben das Gerund *-na*. Seinem Gebrauche nach entspricht es am besten tibetischem *te* „als, nachdem, da“ u. s. w. *na ta sa* und besonders *uo* treten an, letzteres vielleicht als Conjunction wie *dan*.

*na* findet sich nur an kurzen *t-n*-Stämmen, die es zu Gerundien mit vorwiegend participialer Bedeutung umwandelt.

*na* beim kurzen St. der *t-n*-Verba spielt die gleiche Rolle wie *ie* der *r*-Stämme. Bei kurzen *r*-Stt. findet es sich nur einzeln, dagegen tritt es an den mittlern Stamm aller Verba, um ein Gerund von vorzugsweise conditionaler Bedeutung zu bilden: „wenn“. Es scheint auch doppelt (*na-na*) vorzukommen. *ie na sa* verstärken hinzutretend jene Bedeutung; *uo* wie oben. — *na na* werden auch gebraucht um sskr. Nomina zu verbalisiren, z. B. *abhigya.na.uo* (v. अभिज्ञा) „sich erinnernd“, eine Analogiebildung zu new. *gya-na* „sich fürchtend“?

*sa* beim kurzen St. erzeugt ein conditionales Gerund, ebenso *sa sa.nam sa.nuom sa.na* bei dem mittlern.

*sic(m)*, das nur an den kurzen St. tritt, bildet ein Supin: *bo.sic uonam* „sie gingen zu fliehen“. *ka.sicm bijya-hun.ie* „zu holen komm!“ Häufig giebt es dem St. die Bedeutung eines agens, d. h. es substantivirt ihn. *na ta* sind mir nur als letzte Glieder von Doppelsff. vorgekommen.

Von den zusammengesetzten Stämmen werden bei *tar* die Endungen der Supina *ie uo* nur an den kurzen Stamm gefügt: *tie tuq*, aber *ym.ie ym.uo* (*yu* unbelegt). Die Gerundien werden

Spr. (Gnadau 1871) p. 252 s. v. *dan*, dem es genau entspricht. Aus seiner Grundbedeutung „mit“ erklärt sich seine Anwendung, selbst als Supin-Sf.; ich möchte dabei auf unser „damit“ hinweisen.

1) Vgl. den tib. Imp. mit *dan*.

2) Die Mss. widerlegen Hodgsons Ansicht (Br. tr. II, 138), dass *ye* die Endung der 1. Pers. Praes. darstelle. Denn *je-na* „durch mich“ fehlt nie, wenn die 1. Pers. ausgedrückt werden soll.

entweder primär (*ta tâ, yi yu*) oder mit *uṡ* dem regens verbunden (*ta.uṡ yi.uṡ yu.uṡ, tâ.uṡ*); seltener findet sich *iṡ*.

6) Abgeleitetes Verbum. Von dem um *ra* vermehrten sskr. Nomen (das auf diese Weise vielleicht einen *r*-St. vorstellen soll?) wird durch primäre Composition das Denominativ auf *par* gebildet: *puja-ra-param* „ich verehere“. Ein primäres Compositum ist meist auch das erste Causativ, welches ein neutrales zum activen Verbum macht: *moram* „ich gehe unter“, *mo-karam* „ich tödte“; das 2. Caus. dagegen entsteht meist aus dem kurzen *iṡ*-Supinum, oft auch aus dem um *ca* vermehrten kurzen Stamm: *mo-ca.karam* „ich liess tödten“. — Das Desiderativ fügt *mâr* an das kurze oder mittlere *iṡ*-Supinum, das Durativ *con* an eine beliebige Suffix-Form.

Die Bildung der Formen ist bei *par kar* dieselbe wie diejenige der zusammengesetzten, bei den übrigen die der einfachen Stämme. — Es kann, scheint es, eine grössere Anzahl von Verben zur genauen Fixirung eines Begriffes zusammentreten.

### Schema des wurzelhaften Verbums.

#### A. Selbständige Formen.

1. Einf. St.: Aorist. *datam uṡnam juram*

2. Zsges. St.: Futur. *da-yî uṡn-i ju-yî*  
*da-yû ? ju-yû*

Perfect *\*dat-taram uṡn-taram \*jur-taram*  
*da.siṡm-taram uṡ.siṡm-taram ju.siṡm-taram*

#### B. Abhängige Formen.

1. Einf. St.: Aorist.

Part.-Inf.	<i>da</i>	<i>dat</i>	<i>uṡ</i>	<i>uṡn</i>	<i>ju</i>	<i>jur</i>
Supinum	<i>uṡ</i>	<i>da.uṡ</i>	<i>dat.uṡ</i>	<i>uṡ.uṡ</i>	<i>uṡn.uṡ</i>	<i>ju.uṡ</i>
„	<i>iṡ</i>	<i>da.iṡ</i>	<i>*dat.iṡ</i>	<i>uṡ.iṡ</i>	<i>uṡn.iṡ</i>	<i>ju.iṡ</i>
„	<i>siṡ</i>	<i>da.siṡ</i>		<i>uṡ.siṡ</i>	<i>ju.siṡ</i>	<i>jur.iṡ</i>
Gerund.	<i>iṡ</i>	<i>da.iṡ</i>		<i>uṡ.iṡ</i>	<i>ju.iṡ</i>	
„	<i>na</i>	<i>da.na</i>		<i>uṡ.na</i>		
„	<i>nâ</i>	<i>da.nâ</i>	<i>dat.nâ</i>	<i>uṡ.nâ</i>	<i>uṡn.nâ</i>	<i>*ju.nâ</i>
„	<i>sa</i>	<i>da.sa</i>		<i>uṡ.sa</i>	<i>ju.sa</i>	<i>jur.nâ</i>
„	<i>sâ</i>		<i>dat.sâ</i>		<i>uṡn.sâ</i>	<i>jur.sâ</i>

2. Zsges. St.: Futur.

Part.-Inf.	<i>da-yî</i>	<i>uṡn-i</i>	<i>ju-yî</i>
	<i>da-yu</i>		<i>ju-yu</i>
Supinum	<i>uṡ</i>	<i>uṡn-in.uṡ</i>	
„	<i>iṡ</i>	<i>da-yin.iṡ</i>	
Gerundium	<i>da-yî</i>	<i>uṡn-i</i>	<i>ju-yî</i>
	<i>da-yu</i>		<i>ju-yu</i>

## Perfectum.

Part.-Inf.	* <i>dat-ta</i>	<i>uṇ-ta</i>	* <i>jur-ta</i>
	<i>da.sieṃ-ta</i>	<i>uṇ.sieṃ-ta</i>	<i>ju.sieṃ-ta</i>
Supinum uṇ	* <i>dat-t.uṇ</i>	<i>uṇ-t.uṇ</i>	* <i>ju-t.uṇ</i>
	<i>da.sieṃ-t.uṇ</i>	<i>uṇ.sieṃ-t.uṇ</i>	<i>ju.sieṃ-t.uṇ</i>
Gerundium	* <i>dat-ta</i>	<i>uṇ-ta</i>	* <i>jur-ta</i>
	<i>da.sieṃ-ta</i>	<i>uṇ.sieṃ-ta</i>	<i>ju.sieṃ-ta</i>
	* <i>dat-tâ</i>	<i>uṇ-tâ</i>	* <i>jur-tâ</i>
	<i>da.sieṃ-tâ</i>	<i>uṇ.sieṃ-tâ</i>	<i>ju.sieṃ-tâ</i>

## Plusquamperfectum.

Supinum uṇ	<i>uṇ.s(a)-t.uṇ</i>	<i>ju.s(a)-t.uṇ</i>
------------	---------------------	---------------------

Respektsworte und -formen. Wie beim Nomen finden sich hier eigene Worte die nur in ehrerbietiger Rede gebraucht werden. Sie scheinen ebenfalls, wie ja verständlich ist, dem Sskr. entnommen zu sein, z. B. *âgyâ bi*, *âgyâ-da.îc-kar* „gebieten (Befehl geben), reden“ (neben *dhâr* „sprechen“). Aber ein jedes Verbum kann durch gewisse Erweiterungen hoffähig gemacht werden. Meist sind es wohl Zusammensetzungen, die das bewirken, wenigstens beim Imperativ, dessen Respektsformen am häufigsten auftreten. Hier findet sich vorzugsweise, an den kurzen St. gefügt, *hun.îc* (*îc-hun.îc* „geruhe zu hören“), das ich als ein Supinum zu \**hun* „gehen“ (Wright l. c. 305 *hân* „go“) auffassen möchte, ebenso wie *kâr-uṇ-yo* (H. 10 B. 2) „mögest du holen“ zu *uṇ* „gehen“ wird zu stellen sein. Andere Formen, wie *ka-nâ-ne(uyâ)* „erzähle“, *ka-nâ-yo* (id.) sind mir ihrem letzten Bestandtheile nach noch unklar (*nyâ*, *ne* = *nâ?* *yo* = *ju?*)

6) Adverbien. Diese zerfallen in primäre und secundäre.

a) Die primären sind zum Theil reine Pronominalstämme: *â* „jetzt“, *tha* „dort“, *thiç* „so, dann“ (*इति, तत्र*), oder Zahlworte: *âhapâ* „vorn, anfangs“ (*आदी*). Von andern ist sicher: *na* „nicht“ (Nbf. *nu?*); unsicher: *râvâ râvâ* „immer und immer“, *hani* (Hodgson II, 65; = *ha.niç!* cf. *ha.nuṇ*) „dann“, *nuṇ* „einmal“ (verallgemeinernd?), *gê* (H. 28 II A.) „wie?“ — Es scheint dass Lehnworte wie *ṇun* „wieder“ einheimische Ausdrücke verdrängt haben.

b) Die secundären stellen Zusammensetzungen oder Casus (meist Locativ oder Factiv) von Nominibus (Adj.) oder Pronominibus dar. Im erstern Falle sind es meist Lehnworte die verwandt werden: *sukh.na* सुखेन u. s. w. Orts- oder Zeitadv. werden durch den Locativ eines Nomens gebildet: *nha.sam câ.sam* „tags und nachts“, oft durch Nomen + Pron.: *cha.nkat.îç dîn.sa* „(eines Tages =) einmal“, *thuṇ-thâya.sa* „(an dieser Stelle =) dort“, *thuṇ-*

*biç. sa* „(zu dieser Zeit =) damals“. — Reichbesetzt ist das Gebiet der secundären Pronominaladverbia. Sie repräsentiren entweder einen Casus des einf. Stammes oder diesen mit flectirtem oder unflectirtem *thiç. thuç* nimmt auch *te* an; in einem Falle (soweit ich weiss) tritt es selbst in zweite Stelle: *ñha-thuç* „früher“ neben *ñha-thuç* „einst“. Ich stelle die Formen (welche bei reicherm Material vielleicht vermehrt werden können) tabellarisch zusammen.

St. <i>a, â.</i>	St. <i>tha.</i>	St. <i>thuç</i>	St. <i>thiç.</i>
<i>a.nam</i> „hier, dann“	<i>tha.na तत्र</i>	<i>thuç.na(n)</i> „da-rauf“	<i>thiç.na(n)</i> „dort“
<i>â.nu</i> „jetzt“		<i>thuç.iç</i> id.	<i>thiç.sa</i> „dort“
<i>a-thiç</i> „so“	<i>tha - thiç अथ, इत्यम्</i>	<i>thuç-thiç(m)</i> „der-art“	
<i>a-thiç.na(m)</i> „so, auf diese Art“	<i>tha - thiç.na(m)</i> „daher, deshalb“		<i>thiç.na</i> „der-art“
<i>ama-thiçm</i> „so, ebenso“		<i>thuç-te एवम्, इति</i> <i>thuç-te.na(m) अ-तस्, तस्मात्</i>	

St. <i>ga.</i>	St. <i>guç.</i>
<i>ga.na</i> „wo? wohin?“ (क्व)	<i>guç.na(n)</i> „wie?“
<i>ga-thiç(m)</i> „wie?“	<i>guç-ra.nuçm</i> „irgend wie“
<i>ga-thiç.nam</i> „wie?, auf welche Weise?“	
<i>ga-thiç.na</i> „welcherart?“	

Diese Formen können durch *mha guç ri* substantivirt, durch Einschub zwischen Artikel und Nomen adjectivirt werden: *thuç-thiçm-guç* „ein solches“; *thuç â.nu* (*ô vîr*). Hodgson (ME. XII. 359 f.) hat substantivische Formen mit Doppelf.: *awaçja-mha* „the here one“, *thanaya-mha* „the there one“ u. a. m.; in den Mss. sind sie mir nicht begegnet.

### 7) Postpositionen.

a) Einfache. Hierher gehören sämtliche bei der Casusbildung des Nomens und Verbi aufgeführten Suffixe. Es würde zuviel Raum beanspruchen ihre Gebrauchsweise hier mit Beispielen zu belegen, ich muss daher auf die Sprachproben verweisen und Genaueres für später aufsparen.

b) Zusammengesetzte. Solche sind zunächst die Doppelsuffixe (s. o.). Ferner ist eine Anzahl von adverbialen Ausdrücken hierher zu rechnen, die theils ohne theils mit Sf. dem negirten Worte angefügt werden. Es sind: *nâpa(m)* „mit, bei“, mit oder ohne vorausgehendes *uç, sa* (ehrerb.); *ñha-vanç* (coram). mit oder ohne *sa* (ehrerb.). Es gehört zu *ñha* in *ñha-thuç* „vormals, vorig“, *ñha.uç tar*

„mittheilen“, *nha-pâ* (primus). Dasselbe *vanie* tritt in *die-vanie उपरिष्टात्* auf und kann sowohl als Doppelsf. (*uṇ.nā*) wie als Supin zu *uṇ* „gehen“ erklärt werden. Endlich *na-pi* „aus“. Auch hier wird sich die Sammlung erheblich vergrössern lassen. — Zu dieser Kategorie ziehe ich die sskr. Lehnworte (Adjectiva), welche mit *uṇ* construiert werden: *twie तुल्य*, *saṅga* „mit“ u. a. m. Endlich gehört hierher die Masse der locativischen und instrumentalen Adverbia aus sskr. Substantiven, meist mit dem Gen. construiert, wie *kâran.sa* „wegen“, *kâr.sa*, *biṅr.sa* „während“ u. s. w.

8) Präposition. Ihr Rekrutierungsgebiet sind die beiden Gattungen der Adverbia; sie berührt sich vielfach mit der Postposition. So ist in dem Satze: *chūm-pbâr na-pi suṇ.ie.uṇ* (*Hî.* 18 A 4) „sie schaute aus dem Mausloch“ nicht zu entscheiden ob *na-pi* Post- oder Präposition ist oder ob daraus ein Vb. *pi-suṇ* zu erschliessen ist, das den Instr. negirt. — Nicht unwahrscheinlich erachte ich es dass alle Präpositionen auch frei als Advv. vorkommen. — Ich führe eine Anzahl davon auf.

*Tha* „(dort) heraus“: *tha-kâ.ie* „herauszuholen“. *nha.uṇ* (s. o.). *nâpa* (cum): *nâpa-râ.nâ.uṇ* „zusammenkommend“. *ri* (cf. Hodgson Br. Tr. III, 214 *lipa-ya mha* „the posterior one“) „hinten, hinter, zurück“: *ri-ta-kâ-uṇ* „(hinten sein machend) gefolgt“, *ri-hâraṃ* „kehrte zurück“, davon *rihâ* „zurück“. *pi* „herab, heraus“: *pi-kâ.ie.uṇ अवतार्य*. *kuṇ* „herunter“: *kuṇ-ti.nâ.uṇ* „herunterfallend“.

9) Conjunctionen. Es scheint dass (wie im tib.) deren wenige vorhanden sind, da die Postpositionen die Function derselben erfüllen. Eine Postp. ist auch das am häufigsten als Conjunction gebrauchte *uṇ* „mit“, das (in der Bedeutung „und“ Nomen mit Nomen, Verb mit Verb verknüpfend) nur die ebenso oft vorkommende primäre Verbindung ersetzt. Oft findet sich auch vorangesetztes *ha.nuṇm* „ferner“. Spärlicher ebensolches *a.nam* (s. o.) „ferner, auch, und“. *râ* „wenn“ tritt vor das *sâ*-Gerund (*râ jur. sâ* „wenn wird“) als Supplement desselben. Andere sind noch nicht genügend belegt.

## V. Sprachproben.

Diese sind derart angeordnet dass sie eine fortlaufende Reihe von, wie ich hoffe, überzeugenden Belegen zu den Sätzen geben, welche ich in IV B. 1, 1—6 aufgestellt habe. Die umfangreicheren, welche sodann folgen, sollen verschiedene Formen des zusammengesetzten Satzes zeigen und ein Bild von dem Charakter der Sprache entwerfen. Der beigefügte sskr. Text ist nicht nur ein Anhaltspunkt für die Uebersetzung, sondern auch ein sprechender Beweis für die Verschiedenheit des Gedankenausdrucks in beiden Sprachen. Nur bei den umfangreicheren Proben habe ich



genau den Ort angegeben, an dem sie zu finden sind, bei den kürzern hielt ich es für unnöthig und raumversperrend.

Zu 1. (Nomen, Adj. und Verbum identisch) *la(n)* „Weg“: *lu. uo* „gehend, gehen, geh!“ *kha(n)* „Erzählung, Geschichte“ (St. *khat*): *kha* „gesagt ist“; *kha. uo* (*kh. uo*) „ist, wahr“; *kha. sa* „wenn wahr ist“; *kha-mha* „Erzählungs-Wesen = einer der erzählt“. *hi* „Blut“: *hin-gu-li* „roth“. *lu(n)* „Gold“: *rar* „strahlen“ (?). *mbâ* „Leben“ (St. *mbât*): *mbâ. nâ* „lebend, lebt“; *mbât. uo* „im Leben, (ich) will leben“. *me(n)* „Lied“: *mem, menam* „man singt“. *co. sa* „auf dem Sitz, im Nest“ (St. *con*): *co. nâ* (Kirkpatrick l. c. 245 *chôné to sit*) „sitzen, sitzt, befindet sich“. — *bhü(n)*, *bhî. nâ* „gut, gut sein“ (St. *bhôn*); *bhôn-k. ic* „gut machen“. — (Nomen als Verbum). *cha. na bacam* „(das) von dir Wort, dein W.“ *manukhiç. na kârjya* „von M. Tat. Menschenwerk“, *cha. na che. sa* „in dem von dir Gebäude, in deinem Hause“. — (Verbum ein Nomen) *niç-mha ban uonam* „beide (in den) Wald Gehen (ereignete sich), beide gingen in d. W.“ *krişma. siçm châhâ. sa tar. sa uonam* „durch K. auf (die) im Baume Spitze Gehen (geschah), K. ging auf die Baumspitze“. *ya. na uonam* „wohin (der) Gang? wohin gehet ihr? wohin ginget ihr, ging er, gingen sie?“

Zu 3. (Verbindung der Nomina) Primäre Composition; Nomen mit Nomen. *mâhâtâmâ-kha* „Erhabenheits-Mähr“. *bâkyu-kha* „Ausspruch - Erzählung“. *mantra - bij* „Mantra - Keim“. *lu-sikhara* „Gold-Schnur“. *nân. ic-guo-rî-ichâ* „Hörlust“. — (Nomen mit Adj.) *na-bhîm kârjya* „Nicht-Gutsein(s)-That, üble T.“ (cf. *na bhîm misâ* „a bad women“ Wright l. c. 309). — Nomen mit Verbum) *mor-lhu bidhi* „Bade-Vorschrift“. *ban uonam* „Wald-Gehen (ist)“. *âgyâ bîram* „Befehl-Geben (ist)“. *bas-ra-pâ phur* „Wohnen(s)-Frucht“. — (Verbum mit Verbum). *nar uonam* „Fressen-Gehen (war)“. *mor-lhur uo. uo - mha* „Baden-Gehen(s)-Wesen, einer der baden geht“. *mor-lhu uon. ic* „Baden-Gehen“. *du-bîram* „Sein-Gehen (geschah), ging zu sein, kam“. Secundäre Composition. (Nomen mit Nomen). *nârad. sa-bâkyu-kha* „von Nârada-Ausspruchs-Erzählung, E. eines Wortes des N.“. *kârttik-brat. ic kham* „K.-Opfers Mähr“. *mantra. ic bij* (s. o.). *kañkan. sa. tu robh* „zum - Aruband-Gier, G. nach d. A.“. *lu. ic subarna* „Goldes-S., ein Goldsuvarņa“. *nân. ic. ta utsâha* „Hörtrieb“. — (Nomen mit Verbum) *mor-lhu. ic bidhi* „Badens-Vorschrift“. *mor-lhu. ic phur* „Badens-Frucht“. *yâ. ic nimitti* „Machens - Absicht“. *yâ. ic. ic artha* „Machens - Zweck“. *ban. sa uonam* „zum Walde-Gehen (war)“. *tursi-jâya-ra-p. uo mâhâtâmâ-kha* „T.-Entstehungs - Erhabenheit - von Erzählung, E. von d. Erh. d. Entst. der T.“. — *ra-p. ic. na prârthanâ* „zum Thunsollen Bitte, B. man möge thun“. (Verbum mit Verbum) *nân. ic. ta uonam* „zum Hören Gehen (war)“. *mor-lhu. ic uon. ic* „Baden Gehen (sei)“.

Zu 6, 1. (Einfacher Prädicatsatz). a) *râjâ dhîram*

„König - Reden (war), der K. sprach“. (*ji*)*pitrivamsa dhanic* „(meine) Vatersfamilie (ist) beglückt“. *samasta nisphar* „alles (ist) fruchtlos“. — Ausnahme *sresta cha* „die beste (bist) du“ u. dgl. Sätze. b) *râjâ.na dhâram* „durch d. K. Reden (erfolgte), der K. sprach“. *jê-mbâ.nâ.iç saphar* „mein(es) Leben(s) ist fruchtbar“.

Zu 6. 2. (Einfacher Objectsatz). a) *rikhi-rokam bed uddhâr-yâtam* Rishi-Veda-Holung-Machen (geschah)“, die R. holten den Veda“. b) *byâghra.na manukhiç naram* „durch den Tiger Mensch-Fressen (geschah), der T. frass d. M.“. *macch.na samkhâsur mo-ca-karam* „durch den Fisch Çankhâsura-Tödtung erfolgte, der F. tödtete den Ç.“. c) *thuç-jiri thuç-brâmhan.tuç thuç-babu bhû-rapam* „der Schwiegersohn glaubte den Br. seinen Vater“. *branhâdideratâ.je.kiç prârthanâ-yâ.nâ.uç* „Brahma etc. baten mich“. d) *srikrishna.siçm satyabhâmâ.tuç âgyâ biram* „K. sprach S. an“. *râjâ.na bisnusurma.tuçm dhâram* „der König sprach zu Vishnuçarman“. (Essiv bei Intransitivis) *suryya.tuç ru.iç.uç* „Sonne (dat.) Scheinen (ist)“. *suryya.tuç makar.sa.uç.iç* „wenn der Sonne in d. Delphin Kommen ist, wenn d. S. i. d. D. tritt“. — (Einfacher Prädicatssatz mit Einschiebseln) *ji thiçm-guç tairukiç.sam. bhâgini nhyâcu. jâyura-p.uç<sup>1)</sup> Kârtt. 1 B. 6* „ist eine solche in der Dreiwelt (als) glückliches Weib geboren“. *purbba.sa kṛitayug.iç antar.sa.mâyâ-puri.sa bas-ra-p.uç.uttamabrâmhan. . . devasarmâ.nâm. bed sa.uç. bed-piray. cha-mha uç* || *Kârtt. 4 A. 1, 2* „früher im Kṛitayuga zu Mâyâpuri wohnend ein Br. D. mit Namen Veda wissend, Veda bewandert ein Wesen er (war)“. (Einfacher Objectsatz mit Einschiebseln). *thuç.na.ri thuç-gunavati.na. thuç-nagar.sam. mbât.uç-riçm. bâs-yâtam* || *Kârtt. 6 A. 6. 7* „darauf G. in dieser Stadt um zu leben Wohnung machte“. *tha.na (rikhi rok.na) nârayan.sa.kiç. bed-har guç dha-kam. nha.uç-taram* || *Kârtt. 12 A. 6, 7* „darauf (die R.) dem N. Vedaholung wie (ausgefallen sei) so (*dha-kam* = इति) mittheilten“.

Zu 7. (Zusammengesetzter Satz). Direkte Abhängigkeit; primäre Composition. *karttik.na. sadâkâram. râti.sa. na.sa.câ.da.nom. gîtabâdya. yâ-yi. jî.kiç bhakta yâ-yi.uç jar.uç* || *Kârtt. 10 B. 5* „im K. immer nachts Tag und Nacht dauernden Sang und Gebet Machen - werden mich verehren wird sein = dadurch dass man — machen wird, wird man mich verehren“ oder „wer — machen wird, wird mich verehren“. *pañcamahâ-pâtakam. thuç-thâya.sa darsan-yâ.nâ. mor-lhu.iç.na. mo-cukam. bar bi.uç dha-kam* || *Kârtt. 12 B. 5* „die 5 Todtsünden, dieses Platzes Sehen machend, durch Baden zu tödten (w. Tödten) Gnade gewähre. so (sprachen sie) = gewähre die Gnade. dass, wer diesen Platz erblickt und badet, die 5 T. tödte“. *guç-mha manukhiç-*

1) Der von links nach rechts gezogene Strichpunkt, der nach der Anwendungsart der Ms. gebraucht ist, entspricht dem tib. Çad (vgl. birman.).

*pani.sic.na..bodhibrat dhar-la-p.ie bānchū yāt thuḡ-mha manu-  
khiḡ.nam nīhāpa(m) . . puja-yā.ie Sv. 3 A. 6, 7 „welche Menschen  
die Wissenssatzung zu besitzen wünschen (yāt nicht Vb. fin., sondern  
primär-compon. Part.), diese M. zuerst sollen Pūjā machen“. Secun-  
däre Composition. thuḡ-brat niḡ-tā ~ manukhiḡ.na yā-yi.uḡ  
ju.uḡ . . sbaḡḡa ju-k.uḡ rātum Kārtt. 11 B. 4, 5 „diese 2  
Gebote die Menschen Machen-Werden-mit (zum) Himmel führt =  
wenn — erfüllen werden, kommen sie in den Himmel“. thuḡ-  
kār . . . samastapātaka(m) mo-ca-ka.uḡ . . . bar bi.uḡ dha-kaḡ ||  
Kārtt. 12 B. 4. 5 (s. o.): „dass diese Zeit alle Sünde tötete, Gnade  
gewähre“.*

Es folgen ausführlichere Proben. (Kārtt. 4 A. 4 — B. 4, Bomb.  
Ausg. p. 3, 4).

तस्यातिवयसस्त्वासीन्नान्ना गुणवती शुभा ।

अपुत्रः स स्वशिष्याय चन्द्रनाम्ने ददी सुताम् ॥

*thuḡ-brānhan.ie jyātha bayas.sa. da.uḡ. gancarati nam.  
mhyāca - cha - mha da . uḡ. thuḡ-brānhan. siem. tham aputra  
ju . uḡ . sa. thuḡ-mhyāca. tha . uḡ . sisie. candrā nam brānhan.  
ie . tam bibāhā-yā . na(m) taram ||*

„Der B. alt an Alter seiend, C<sup>l</sup>, mit Namen eine Tochter seiend,  
der B., weil selbst sohnlos seiend, die Tochter seinem Schüler  
C. mit Namen (einem) B. Ehe sein machte (gab zur Ehe).

तमेव पुत्रवन्नेने स च तं पितृवद्दशी ॥

*thuḡ-jiri thuḡ-brānhan. tuḡ. thuḡ( ) babu bhā-ra-pam.  
thuḡ-brānhan. nam. thuḡ-jiri. kāya thiḡ bhā-ra-pā. uḡ. thuḡ-  
basa. sa taram ||*

„Der Schwiegersohn den B. seinen Vater denkend, der B. den  
S. Sohn so denkend, in seiner Zucht hielt“.

तौ कदाचिद्धनं यातौ कुशेध्याहरणार्थिनी ।

हिमाद्रिपादजवने चेरतुस्तौ यतस्ततः ॥

*thuḡ-jiri. uḡ. (niḡ-mham.) thuḡ-brānhan. tuḡ. yuḡ-chi-nam  
kār. sa. ban uḡnam. kas ulhanādi. kā. ie nimitti. na. himā-  
car. ie. pād. ta. sa. niḡ-mha. joram ||*  
T. jora ||

„Mit dem S. der B. irgend einmal (in den) Wald ging; Kuḡa  
und Brennholz zu holen in der Absicht zum Fuss eines Schnee-  
bergs beide kamen“.

तावन्तौ राक्षसं घोरमायान्तं तमपश्यताम् ।

भयविह्वलसर्वाङ्गावसमर्थी पलायितुम् ॥

*tha-thiḡ ban. sa. jor. ie. thuḡ-pani. sic. mahābhayānak.*

*râkhas khanaṃ, thuṃ kha.nâ.uṃ, abhijyâ.nâ.uṃ bhaya.na, sarbbâṅga, tor-tâ.uṃ, uṃ.î. ma phataṃ* ||

T. *atigjâ*°.

„So im Walde als sie gingen, diese einen fürchterlichen R. sahen; ihm sehend, erkennend, aus Angst an allen Gliedern bebend, gehen nicht konnten“.

**निहतौ तरसा तेन कृतान्तसमरूपिणा ॥**

*tha.nu mahâbeg.na, thuṃ-râkhas.na, thuṃ-brânhan ni-mhaṃ, mo-ca-karaṃ* ||

„Darauf eilig dieser R. die B. beide tötete“.

**यावज्जीवं तु यत्ताभ्यां सूर्यपूजादिकं कृतम् ।**

**तेनाहं कर्मणा ताभ्यां सुप्रीतो ह्यभवं किल ॥**

*thuṃ-pani.sûṃ, mbât.uṃ-riṃ, suryapuja yâ.nâ.î. phur.na, thuṃ-pani ni-mha.sa.uṃ ji-piti.juraṃ* || *Kârtt.* 4 B 7—5 A 1.

„Durch die Frucht der von beiden während ihres Lebens geübten Sûryapûjâ diesen beiden gegenüber meine Liebe war“.

**ततो गुणवती श्रुत्वा तस्मा निहतावुभौ ।**

**पितृभर्तृजदुःखार्ता स्तुत्या पर्यदेवयत् ॥**

*thuṃ.na.rî gunavati.na, vât-taraṃ, babuṃ, pus-mim, râkhas.na mo-ca-kâ.uṃ-ta.uṃ, bantar.sa, tha.nu thuṃ-rât-ta.î. uṃ, babu.î. pus-mi.î. ni-tâ.î. suṃk.nam, atikaruna.nâ, gunavati.na, suṃk-yâtam* || *Kârtt.* 5 B. 3, 4.

T. *vât-târaṃ*.

„Darauf hat G. gehört (dass) Vater (und) Gatte von dem R. getötet worden sei(end) im Walde; dann dies gehört habend durch Schmerz um Vater (und) Gatten sehr traurig G. Schmerz war (= hatte)“.

**हा नाथ हा पितस्त्यक्त्वा गच्छथ क्व मया विना ।**

**वालाहं किं करोम्यद्य ह्यनाथा भवतो विना ॥**

[Der 2. Halbv. aus der B.omb. Ausg. p. 5 ergänzt.]

*hâ nâth sbâmi, hâ pitâ babu, ga.na uṃnam, je na da.î-kam, bârak.ji.na chu yâ.î. a.uṃ chi-sakar bi.nuṃ.na, jê-âdhâr su dha-kam* || *Kârtt.* 5 B. 4—6.

„Ach Herr, ach Vater, wohin ginget ihr, mich nicht (dabei) sein-machend (= ohne mich)? Arme ich was (soll ich) thun? Jetzt durch euer (einmal) Gegangen-sein wer (ist) meine Stütze? so (sprach sie)“.

**विधात्रा हा हतास्यद्य कथं जीवामि वालिशा ॥**

*gu-thiē bidhātā.sicm mo-ca-karam. chu-prakār.no. jī-tha-  
thiē. na-mha mbā. iē dha-kam ॥ Kārtt. 5 B. 6, 7.*

„Nun vom Schöpfer getötet (bin ich); auf welche Weise (soll) ich ein derartiges Wesen leben, so (sprach sie)“.

Aus der Sr. (2 B. 8, 9).

**भदन्तो ऽहं समिच्छामि चरितुं बोधिसंवरम् ।**

**तदादौ किं व्रतं धृत्वा संचरेयं समाहितः ॥**

*he guru jī-mam.sa bodhisambar dhā. iē vrat.sa cal-la-p. iē  
bānchā jul. uō ā. uō āli. sa ihāpa<sup>(s)</sup> chu vrat yā. iē-māl-kh. iē jī.  
na ma si. iē chu-lapol. sic. na samustam khun. iē māl(o) ॥*

„O Lehrer, (da) in meinem Sinne der Wunsch ist, in dem Bodhisamvara genannten Gebote zu wandeln, jetzt zu Anfang vorn, da ich nicht weiss welches Gebot befolgen zu wollen wahr sei, wollet Ihr mir alles erzählen“.

Der Raum verbietet mehr und umfangreichere Stellen herzusetzen. Doch hoffe ich, dass auch aus diesen wenigen die Art und Anlage der Sprache zu erkennen ist: die Schwerfälligkeit, oft Naivetät des Ausdrucks, aber auch die unerbittliche Logik, mit der sie aufgebaut ist.

## Der neuarabische Tartuffe.

Von

**Karl Vollers.**

### Einleitung.

Vor einigen Jahren <sup>1)</sup> lenkte ich die Aufmerksamkeit der Arabisten von neuem auf ein vulgär-arabisches, vor mehr als 200 Jahren in Aegypten verfasstes Werk, das dem Philologen und dem Kulturhistoriker ein gleich hohes Interesse bietet. Dieselbe Beachtung beansprucht der unten folgende dramatische Versuch eines jetzt lebenden ägyptischen Litteraten, nur mit den durch das völlig veränderte Zeitalter bedingten Unterschieden. Wenn uns Jūsuf eš-Serbini im **عز القحوف** ein Bild des fellahischen Pechvogels, des entarteten Gelehrtenstandes und der rohen türkischen Militärherrschaft zeichnete, so führt uns der moderne Dichter, in dem die französische Erziehung nicht wie in den meisten seiner Landsleute die Liebe zur Muttersprache und zur heimischen Sitte erstickt hat, eine im Rechtsstaate Moḥammed 'Alī's sich abspielende Familienkatastrophe vor — die Mamluken haben mittlerweile auf der Citadelle Kairo's ihr Leben ausgehaucht, aber die alte Schlange des Islām, die hinter dem Heiligenmantel sich verbergende rohe Habgier, lebt noch, sie glaubt zu triumphiren, aber im entscheidenden Augenblicke wird ihr Sieg durch die Staatsgewalt vereitelt. Doch wenden wir uns einstweilen zu der Person des Dichters.

Sejid Moḥammad Bey [ibn] 'Otmān el Wanāī <sup>2)</sup> Galāl ist der volle Name des Schriftstellers, der sich mit der Chiffer **ج ع م** zu zeichnen pflegt. Ich hatte vor einigen Tagen Gelegenheit, ihn

1) Vgl. Ztschr. 1887, 370 ff.

2) D. h. aus Wana oder Wana-I-Kès, einem Dorfe bei Beni-Suét in Mittel-Aegypten.

persönlich kennen zu lernen und bat ihn, mir einige Notizen über sein Leben und seine litterarische Thätigkeit mitzuthemen; er erfüllte meinen Wunsch und ich entnehme dieser arabischen Mittheilung, die schon wegen ihrer Offenheit bezüglich ägyptischer Verhältnisse sich nicht für einen Abdruck in extenso eignet. die nachfolgenden Angaben <sup>1)</sup>.

Sejjid Moḥammad wurde im Jahre 1245 H. (Sept. 1829 in Kefr eṭ-Ṭammâ'in geboren, von wo sein aus Wana gebürtiger Vater bald nach Kairo zog, um den Posten eines Gerichtsschreibers zu übernehmen. Schon mit 2—3 Jahren fing M. an, den Qorân auswendig zu lernen, und war, als sein Vater im J. 1250 starb, bis zur سورة القصص gekommen. Sein Grossvater von mütterlicher Seite sorgte weiter für seine Schulbildung; M. trat in die damals im Kaṣr-el-'Aini befindliche, später nach Abû-Za'bal (im südl. Delta) verlegte Schule ein, wo er die Anfangsgründe der Grammatik, der Arithmetik und Mathematik erlernte. Nachdem er unter Rifâ'a Bey <sup>2)</sup> die Prüfung bestanden hatte, wurde er in die مدرسة الألسن aufgenommen, die damals im Ezbekijä-Viertel in Kairo sich befand. Hier machte er den höheren Kursus in seiner Muttersprache durch (Rhetorik, Logik, Metrik), erlernte das Französische, etwas Englisch und Türkisch, Geographie und Medicin. Im Jahre 1261 trat er in das Uebersetzungs-Amt (قلم الترجمة) ein, wo er fleissig arabische und französische Litteratur las, z. B. den hinkenden Teufel des Lesage, die Charaktere des La Bruyère, die Bekenntnisse Rousseau's, die Werke Lafontaine's, Boileau's und Voltaire's. Die damals im Unterrichts-Ministerium befindliche (später der viceköniglichen Bibliothek einverleibte) Handbibliothek leistete ihm bei diesen Studien gute Dienste. Von arabischen Werken lernte er den Diwân des Sidi 'Omar b. al Fâriḍ, die Bânat Su'âd u. a. auswendig. Schon im Jahre 1262 wurde M. vom Pascha-Wâli ausersen, um einen vornehmen Türken, Namens Muṣṭafâ Ef. Raṣîd, im Französischen

1) Eine ähnliche Notiz wurde von M. O. G. dem Verfasser der *تاريخ السجديين* mitgetheilt, der sie Bd. XVII p. 62—65 s. v. *ون* abgedruckt hat. Ich finde mehrere Differenzen zwischen beiden Texten in Bezug auf Daten und Namen, halte mich aber bei dem bekannten flüchtigen Charakter der genannten Kompilation für berechtigt, meinem Texte den Vorzug zu geben.

2) Vgl. Ztschr. 1889, 105 f.

zu unterrichten. Als er mit diesem nach Alexandrien reisen musste, entlockte ihm das Heimweh nach Kairo mehrere poetische Ergüsse, in denen er zugleich über die Unempfänglichkeit seines erwachsenen Schülers klagte; man lese Proben davon in den *الخطط الجديدة* a. a. O. p. 63. 10 ff. Als der Pascha die Nutzlosigkeit dieses Unterrichts einsah, versetzte er M. O. G. in das Quarantaine-Amt und gab ihm bald darauf ein Nebenamt an der Schule für fremde Sprachen.

Sejjid Moḥammad beklagt weiterhin die Zeit der Willkür, die mit dem Regierungsantritt des 'Abbās Pascha begann: alle Errungenschaften wurden in Frage gestellt, die genannte Schule wurde aufgelöst und Rifā'a Bey nach dem Südaū verbannt. Aus Furcht, sein Loos zu theilen, unterliess M. O. G. die Veröffentlichung seiner u. d. T. *العيون اليواقظ* angefertigten Uebersetzung der Fabeln Lafontaine's. Diese Zeit des Unbehagens sollte nicht lange dauern; als Sa'id Pascha 1270 (1854) ans Ruder kam, wurde Rifā'a Bey zurückberufen; Clot Bey kehrte aus Frankreich heim, gründete 1273 die medicinische Schule und nahm M. O. G. in den Conseil de médecine auf. Im Jahre 1275 konnte er seine Uebersetzung der Fabeln Lafontaine's<sup>1)</sup> veröffentlichen und diejenige von Bernardin de Saint-Pierre's Paul et Virginie in Angriff nehmen. Dies Werk erschien erst 1285 H. unter dem Titel *قبول ورودجنة*. Weiter veröffentlichte er mit Clot Bey zusammen einen Abriss der Geschichte Moḥammad 'Ali's, einen Leitfaden der arabischen und französischen Sprache (*التحفة السننية*) und eine Anzahl kleiner poetischer Versuche meist scherzhaften Inhalts (vgl. Katalog von Kairo IV p. 229). Eine Auswahl von Uebersetzungen aus Boileau erschien angeblich in der pädagogischen Zeitschrift *روضة المدارس*; der Verfasser hebt den nachfolgenden Vers als gelungen hervor:

L'honneur est comme une ile escarpée et sans bord,  
on n'y peut pas rentrer, dès qu'on en est dehors.

قد شمتنوا شرف الفتى باجزيرة جرداء عالية بغير مطبع  
ان انت قد اخرجت منها مرة فبينما مدا الايام نسيت برابع

1) Die jüngste mir bekannte Ausgabe ist der Steindruck von Alexandrien, 1297, 161 S.; die vicekönigl. Bibliothek besitzt ein handschriftliches, mit den Empfehlungen einer angesehenen Gelehrten-Trias gezieltes Exemplar (Katalog IV p. 286 f.).



Im Jahre 1280 wurde unser Dichter in das Kriegsministerium, 1285 in das des Inneren berufen; die ihm hier verbleibende Musse benutzte er für seine Molière-Studien, als deren erste und vielleicht reifste Frucht der arabische Tartuffe u. d. T. *الشيخ متلوف* („der Gottesmann wider Willen“) im Jahre 1290 erschien (Wädi en-Nil. 87 S. 8<sup>o</sup>).

Als S. H. Taufiq Pascha 1296 (1879) an die Regierung kam, berief er M. O. G. in sein Kabinet; der Dichter begleitete den Vice-König auf seiner Reise durchs Delta und veröffentlichte eine lesenswerthe Beschreibung dieser Fahrt in Reimen (*السياحة الخديوية*) Bulaq, 1297, 34 S.). Zwei andere poetische Sammlungen, ein Diwân zu Ehren Taufiq's und ein anderer über die Ereignisse des letzten russisch-türkischen Kriegs, blieben bislang unveröffentlicht.

Die unten folgende Transcription des Tartuffe-Matlûf war abgeschlossen, als im Frühjahr 1890 (1307) erschien: *الاربع روايات* *من نخب التيارات* mit der bekannten Chiffer *م. ع. ج.* Dieser Sammelband enthält die folgenden Komödien Molière's in neuarabischer Bearbeitung:

1) (S. 3—77) *الشيخ متلوف*. Viele typographische Nachlässigkeiten der ersten Ausgabe sind hier verbessert worden; andere z. B. das unverständliche *ينقمر* p. 7, sind stehen geblieben. Einige Aenderungen deuten darauf, dass der Dichter seine Arbeit einer Durchsicht unterworfen hat.

2) (S. 79—145) *les femmes savantes*. *النساء العالمات*.

3) (S. 147—188) *l'école des maris*. *مدرسة الأزواج*.

4) (S. 189—240) *l'école des femmes*, *مدرسة النساء*.

Die Sprache des Matlûf ist im allgemeinen die gegenwärtige Umgangssprache; in einzelnen finden sich natürlich manche Ausdrücke und Wendungen, die, wenn im gewöhnlichen Leben gebraucht, unverständlich bleiben oder auffällig erscheinen würden. Bald hören wir die ans Erhabene streifende Sprache der Paracnese und frommen Wichtigthuerei, bald keifen die leidenschaftlich erregten Personen und die derbsten Schimpfwörter fliegen hinüber und herüber; einige Male hat der Dichter sich kühne Neubildungen erlaubt; gewisse Wörter, die vor einem Menschenalter noch gäng und gebe waren, müssen jetzt bereits als veraltet bezeichnet werden. Ein einziges Mal hat eine echt syrische Form Zutritt er-

halten: p. 40 oben: min haun (hôn) — min hänä! Alles in allem gehört unser Text zu den lehrreichsten für den, der eine gründliche Kenntniss der jetzigen ägypto-arabischen Sprache erwerben möchte — der tiefer blickende Arabist wird nicht minder befriedigt davongehen als derjenige, welcher den arabischen Tartuffe vom litterargeschichtlichen Standpunkte aus betrachtet. Wer den Matlûf liest, ohne in die Entstehung eingeweiht zu sein, wird kaum daran erinnert, dass er es mit der Umarbeitung eines französischen Schauspiels zu thun hat: so geschickt hat der Dichter die französische Szenerie durch eine neuägyptische ersetzt. Wie schon oben angedeutet wurde, schwebt der Sieg der modernen Staatsgewalt über die Pharisäer des Islâm dem Dichter als Grundgedanke vor. Es ist nicht überflüssiges Beiwerk, wenn unser Schauspiel in einem Hymnus auf den Landesherrscher ausklingt; der Vice-König Ismâ'il Pascha nimmt hier aus dem Munde eines seiner besten Bürger den Dank für die Segnungen des von seinem Grossvater proklamirten modernen Princips der Gewissensfreiheit und Duldung entgegen.

Der Ort der Handlung ist in Kairo oder der Umgegend zu suchen: der Amtsbote 'Abd-el-'Âl, der in Ma'sara geboren ist und früher Zollbeamter in Turra war — beides kleine Orte ein wenig südlich von Kairo — hat die Eltern des Ġalbûn gut gekannt (S. 78).

Ein Kommentar, der alle bei einem solchen Texte auftauchenden Fragen erschöpfend beantworten wollte, würde zu einem stattlichen Bande anschwellen. Meine Absicht ging nur dahin, einen vulgären Text, der in der unvollkommenen arabischen Schrift auch den gelehrtesten Arabisten in Europa schwerverständlich bleiben muss, lesbar zu machen und dieses Ziel schien mir eher durch eine Transcription als durch eine Uebersetzung erreicht zu werden; beides zusammen hätte wiederum den praktischen Werth dieser Arbeit als Uebungsstück für Beflossene des Neuarabischen vermindert. Das Glossar beschränkt sich auf die Erklärung derjenigen Wörter, bei denen die klassischen Sammlungen und Dozy's supplément aus im Stich lassen, und auf die Aufhellung einiger schwer verständlichen Bilder. Für einige Eigenarten der Transcription verweise ich auf mein Lehrbuch der ägypto-arabischen Umgangssprache. (Kairo 1890). Die Seitenzahlen der editio princeps (1290) wurden in runden, die der ed. secunda [1307] in eckigen Klammern am Rande beigefügt.

Kairo, im Oktober 1890.

## Der Šeḥ Matlûf, ein Schauspiel in fünf Aufzügen.

Motto:

كم غيبى يمدبذب يتوعارى واذا بيان بيان وهو مرأى  
لا انى حواء ان نسيبعود يسجدود ولا انى حواء

Die spielenden Personen.

U. N. = Frau Umm-en-Nil<sup>1)</sup>, Mutter des Ġalbûn.

Ġ. = Ġalbûn, Gatte der Anisa.

A. = Anisa, Gattin des Ġalbûn.

S. = Sâmi, Sohn des Ġalbûn.

M. = Merjem, Tochter des Ġalbûn) nicht Kinder der Anisa (ed. 2).

A. N. = Aḥmed Nebih, Geliebter der Merjem.

Sl. = Salmân, Bruder der Anisa.

Š. M. = Der Šeḥ Matlûf. Heuchler, spielt lügnerisch den Frommen

B. = Bihânâ, Dienerin der Merjem.

'A. 'A. = 'Abd-el-'Al, Gerichtsbote, Polizist.

K. H. = Ka'b-el-ḥer, Dienerin der Frau Umm-en-Nil.

Das Stück spielt im Hause des Ġalbûn.

el-faṣl-el-auwal (4)

el manzar al-auwal

(U. N. u. A. u. M. u. Sl. u. S. u. B. u. K. H.)

U. N. jallâ binâ, nerûḥ jawâm, jā Ka'b el-Ḥer!

dölâ gamâ'a, el-kulle mâ-fihumše ḥer.

K. H. hûwa gara ḥâga hânâ, ja sittinâ,

ḥatta nerûḥ barra û-nutruk bêtnâ?

U. N. kutr el kalâm mâ-lôš naf, jallâ binâ! [4]

râḥ a'ud atlifit hânâk walâ hânâ?

K. H. bess el-ḥurûg da lëh, wanâ ša'ifa-l-gamî'

min taḥt amrik kulluhum samî' muṭî'

wa-l-kulle taḥt-el-jed, falli tumurih,

te-addimî, elli te-addimih û-te'ahjarih!

U. N. lâ winnâbi! lâ a'ud walâ bi'tit (be.ët) a'im,

di muš ma'îša, da maraḥ we-azâb alim,

ri'î nišif, mâ-ḥadde sâmi' kilmiti,

ḥattâ lisâni mâ-daljal fi-šiffiti,

ḥamunâm balî-majjâ, wanâ fi-wuštukum

'âmlî 'arâfšü — hûwanâ muš sittukum?

1) Ihr eigentlicher Name ist Dûdû (S. 8).

B. hūwa ḥadd ʿāl ḥāga wala-tneffisum?  
di katmet ʿeh? wallāhi, el-masākīn jiftasum!

U.N. we-kemān ḥaddāma we-tiḥāki maʿi?  
jallah, ʿawām min bēt ibni iṭlaʿi!  
fi-kulle-jōm ḥalik ʿalēnā tiftaḥi  
ū-teḡaggari-li bi-l-ʿagal ū-teʿabbāḥi?

S. bess ʿs-gara?

[5]

U.N. iḥraṣ wala aʿūl labūk?  
humā, elli kānū ʿallimūk, mā eddibūk!  
tiḥki kalām fariḡ hānā? mā-tiḥtišiš?  
hūwantā sakrān bess au wākil ḥašiš?

M. jū! bess mā-lik?

U.N. uskuti, ūi tintāsi!  
ammā ṣaḥīḥ, inn ʿs-šāsi ʿomro baʿi,  
jā sāḥja! min-taḥt-rāsik kulle-di,  
hūwa ḥadde zējik fi-l-banāt, jiʿmil kidi?

A. mā-lik kidā?

[5]

U.N. bess uskuti, fa-ʿarḍik,  
āh, in-ʿamalti, mā-ʿamalti barḍik,  
ḥaṣṣ elli zējik ʿalā ū-meʿeddibā.  
dimā li-ḥāga béthā merettibā,  
ū-bess fi-l-libs el-kwaijis fālḥā,  
we-tuḥruḡi ṭul-en-nahār, jā-šārḥa!  
šufne-n-nisā-l-aḥrār, mā jezejjinū  
illā li-azwāghum welā-jitbaijinū.  
Sl. we-baʿd-da-kullo?

U.N. baʿa-ntā et-tāni,  
elli ḥakēnāh, rāḥ neʿdo tāni,  
šuf am-aʿūllak, jā gūdāʿ, bi-l-marra:  
uskut walā sūm wuḥrug barra,  
ḡulubte (ḡilibte) sāktā-lak, wintā barḍak  
ḥaṣṣim šwejjā wiḥtiši fa-ʿarḍak,  
ḥalli-l-widād mā bēnnā mittāṣil  
wala-aʿūl libni wazʿal wāsil.

S. mā-ḥadde mabsūṭ ʿandīnā illa-l-fiʿi  
jibḥas ʿala-r-rāʿiṣ ū-minnoh jistiši.

[6]

U.N. ṭaijib kemāni, wa-l-fiʿi-da mā-lo?  
rāgil meṣalli mittiši fi-ḥālo,

wāḡib ʿalēk innak teʿabbil jeddo  
we-tistimiʿ zōlo we-tib a ʿabdo  
win-kunte titgammīn we-tiḡlaṭ marra,  
fi-ḥaḍriṭo lā-ḡaḡab ʿalēk bi-l-marra!

S. ʿs-el-kalām-dih ū-min hānā jithammilo?  
dimā mebauwiz welli ḡā-lo teltilo  
ʿāʿid ū-miḥakkim we-ʿamil miḥtisib,  
wallāhi, ahil bess, er-rāgil-dih in-kisib.

B. we-šammaṭ el-ḥikmā we-šālī' fihā,  
win-šāf lā-bā, bi-l-'agal jilḥfihā,  
wāzā ra'a wāḥid jehazzar, jušfuro,  
wiṭalla' aḥlāšo 'alēh we-jukfuro.

U.N. el-ḥašš bi-jeddo, da baṭl min-el-foḥūl! [6]  
gismo šibih min-el-'ebāda fi-n-noḥūl,  
ū-maššid ibni tisma'ū kalāmo  
we-tilzamū kull-el-ḥaja šuddāmo.

S. wallāhi, abūjā ābādān mā-jimkino  
min kull aḡrādo binā jemekkino!  
welā ašūf zāto welā aš'ud ma'o  
win-kān jītkellim, anā mā-asma'o!  
lā-budde-lī 'an-jōm awarriḥ da-l-šabiḥ  
wafarrago, in-kān muzebziḥ au šaliḥ!

B. ammā 'agā'ib 'andinā we-'ār kebir,  
rāḡil fašir jigi hānā we-jimil emir,  
mā-jiftikir, lammā daḡal ḥāfi hānā,  
we-gibbito min el-'araš medehminā,  
wal-ḥittā-l-šuftān kullāhā ruša',  
wekmām šamišo me'arifa min el-buša',  
šawām nisi ašlo we-ḡalto itḡajjaret,  
we-ba'dāhā nefso 'alēnā itkebbiret.

U.N. eš-waššilik, barḡo emir ṭāḥir naḡif, (7)  
riḡto terudd er-rūḥ ū-malbūso zaṛif!  
šāliḥ, jehāf Allāh, we-ḡalto bāhra,  
juḡkum 'alēkum bi-n-nufūs eṭ-ṭāhra.

B. wallāhi, jā sitti, šalāḡo da nifaš,  
wa-l-ḡabs wa-t-tezwir fih bi-l-littifaš!

U. N. eš-waššilik tiḡki . . . ?

B. ū-min jista'mano,  
lammā jegib wāḥid emin we-jiḡmano?  
U.N. eš-šerr barrā! ḡūwa ḡaddām jimḡimin?  
da sejjid, emir, 'āšil, mu'eddib, mu'tamin!  
lākin min jilḡki, we-lau 'ala abūh,  
wi'ūl 'ala-d-duḡri, šawāmak tikrahūh,  
ḡūwa 'adūwo el-muznibin waja-z zunūb,  
welā jehiḡb illa-š-šāḡi jōm jetūb.

B. we-lēh jegir, lammā ješūf wāḥid jigi. [7]  
in-kān zā'irnā wala murtagi,  
lo bess kān jōm fi-l-amā'ir-dih ṭilī  
we-kullamā ješūf ḡadde zā'ir, jinti i':  
biddi a ul-lik, ḡin nekūn li-waḡḡinā,

(ū-tešawir 'ala Anisa)

el-jōm bašūfo jegir ketir 'ala-sittinā!

U.N. itfakkari filli tešūlih wiḡraši,  
ū'i teziḡi fi-l-kalām we-tin'āši!

wägib 'aléh. inno jít'ammar<sup>1)</sup> bi-l-kalâm  
 'ala-r-rigál, elli jigûnä fi-zihâm,  
 we-kulle-jóm 'ala-l-báb hamír balä-'adad,  
 we-kulluhum mustahdimin we-üläd-bäläd  
 we-ağlab el-girân ðagget, muš melih,  
 win-kân aktarhum jehibbünä şahih,  
 läkin kalâm-en-näs min Zed au Šo'eb  
 fi-ħassinä, billähi, 'alékum muš 'eb?

(8)

Sl. jibäa 'alä-da, ummäl, nebatţal da-l-ħadit  
 û-nefuđđ akl el-laħme mä-šurb en-nebit,  
 win-gä ħabib, jis'al 'alenä. nuřrudo,  
 min-šan kalâm en-näs we-'annä nib'ido,  
 lau-kân 'alēna elfe sūr min-en-naħäs,  
 wala fedäwijä te'ül bi-s-séf: ħäs!

barđ-el-kalâm mä jin'it'. waħsan linä  
 ne'üm û-nuħrus fi-l-mijäh tijäbnä!

B. in-kân kalâm girannä hüwa-l-waħš,  
 girannä muš Ğuzz, ma-gözhä-l-'afs!

jitkellimü eh döl. kemän mä-jistihüs,  
 humä Baräbrä kulluhum wala wuħüs,  
 fi-bethum eť-ťali' we-dähil kulle jóm,  
 we-maijet el-ħammäm ũşşäd el-báb 'öm,  
 in-kân ma'ahum söl. jekün 'an-nefsuhum,  
 di-n-näs tirafhum we-tiraf ğinsuhum,  
 řäl: kelim el-şahba bi-kilmä, titifik  
 welli jekün fiħä, tegibó sedde fik!<sup>2)</sup>

U. N. kull-el-kalâm-da böš welä-lo manfa'a!  
 wa-l-ħöd bi-'arđ-en-näs mä-hüwa magđa'a!  
 es-sitt Dūdú bethä uddamnä

[8]

zi'ilet min-el-'alam we-kasrithä hänä

B. es-sitte Dūdú, min je'ül 'anhä kalâm?

ħorrä, ta'ija mä-'alähäs malâm!

läkinhä kibret řawi wit'addimet

wiħassaret 'ala-š-šabāb witneddimet

min illet el-ħıla û-min kasret mäfiš

tābet 'an-el-'ara i we-'an-šurb-el-ħašiš,

kānet wahja šebbä taħt el-balıbaħa

û-tekellim el ğid'än we-tiħwa-s-sarmaħa

win-fät 'alähä-l-ħelu tirmiš bi-l-'ojün

we-tiftihir bi-s-şarf ma' kutr ed-đijün.

lammä atähä-š-šeb we-deldil nebdahä

1) So ist wohl statt des unverständlichen *يبتاعهم* im Texte zu lesen. Ungebildete verwechseln das ursprüngliche und das sekundäre Hamza.

2) Vgl. Spitta *amsäl* no. 223 (Grammatik S. 510); Landberg, *proverbes et dictons* vol. I no. LVII.

we-bajjin el-kurmês (karâmîs ed. 2) lawâm fôj-gildahâ,  
 ſibĥet 'adam wa-l-ġill fi-l-ʒelb inzara', (9)  
 tiz'al we-tizzarbin, izâ ſâfet ġadâ'  
 û-teĥull min-eĥ-tâa we-tiâdah li-ſ-ſuġâr  
 we-tuĥrug es-sikkâ warâhum bi-l-izâr  
 we kullî-da muš 'aš, da ašlo ĥasad  
 min-ba'de-ĥarmâ fi-l-mizâġ, elli infasad,  
 we-di ſabi'a fi-l-'agâ'iz kullahâ,  
 lam<sup>1)</sup> tišbal ahl-el-ĥazz, lau kân ahlahâ.  
 U. N. li-A. âdi-l-kalâm el-ĥelu dalli jîġibik,  
 tištâhli eš billi jeĥilli-bik?  
 ammä anâ, mâ-li hânâ illa-s-sukût,  
 û-min-el-bijût bariġâ û-mâlâhi fi-l-bijût,  
 anâ kemân aĥki wašûl-li kilmeten,  
 ĥûwa-l-kalâm min ġer ĥanak juĥrug min-ên?  
 ſûl 'omri ibni mâ-'amal ſajjib bânâ  
 illâ magito (megibto, ed. 2) fi-l-imâm bi-betnâ  
 da-š-šêĥ Abû Matlûf Rabbi arsalo!  
 jġli ſâdâ-l-ʒelb el-ĥazin we-jġsilo  
 je'allim ûlâdi eš-šalâ waja-š-šijâm,  
 mâ ĥadde zêġo fi-bijût-en-nâs Imâm!  
 meškin, min kân jġrimo minno Allâh!  
 jemût ʒatil-el-kufr, mâ-jîraf dawâĥ  
 lâkin kalâmî 'andukum raĥ fi-l-hawâ,  
 intum gamâ'a ĥâsin-ed-dîn sawâ  
 mâ-tiffaĥû illâ til'abû û-tekarkarû  
 û-te'arbidû ſûl-en-nahâr we-tiskarû.  
 'ala-l-ĥuſûš Salmân min-dûnkum teġil<sup>2)</sup>  
 (û-tešâwir 'alêh)  
 ſûl-en-nahâr marmî hânâ zej-el-ʒatil!  
 (summa tiġrab K. H. bi-l-keff û-te'ûl) [9]  
 jallâ ba'ul-lik min hânâ uĥrugî ma'i  
 ſûl-en-nahâr ʒâ'dâ kidâ titmar a'î!  
 lamallaš ûdânik wahri gittitik  
 welâ aĥalli ĥadde minnâ jeĥadditik!  
 el manzar es-sâni.  
 Sl. u. B.  
 Sl. rûĥi bac. in-šâ-allâh, hânâ mâ-tirġa'î.  
 ſûl-en-nahâr teĥân i û-teġa'ga'î!

1) „lam“ gehört nicht mehr der Umgangssprache an. Wenn Spitta es gehört zu haben glaubt (Grammatik S. 169 A 1), so war es eben irrtümlich: der sich sträubende Junge sagte: lâ-mâ-agî! nein! ich komme nicht! — denn die einfache Negation mâ (ohne še) drückt in den Gegenden, wo mâ-še die Regel ist, eine strengere, abschliessende Verneinung aus, abgesehen davon, dass sie mundartlich noch überwiegend oder allein gebräuchlich ist.

2) Beide Texte تَقَبَّلْ.

B. jikfâ ba'a, bišweš, ahsan tisma'ak (10)  
 tîmil linâ šübäkâ we-tithânîs ma'ak.  
 Sl. mâ-ħadde sâjî'hâ ħinâs welâ-kalâm  
 ū-bess mâskâ šâfjet eš-šeh el-Imâm.  
 B. eš-ħâl? lau šufte ibnahâ we-šâfite,  
 tilâ imâm-el-bêt šahh afjũnto.  
 da-š-šeh Abũ Matlũf 'irif juħkum 'alêh  
 mâ-je'ablo fi-l-bêt, ħattâ jebũs idêh!  
 min-ġaflito 'amil-lo rafio au aħũh  
 we-aġlab el-auzât je'ũl 'alêh abũh  
 wifađđalo 'ala-l-familiâ kullahâ,  
 ibno ū-binto ma'a-ħarimo we-ahlahâ  
 win-kân ma'o asrâr mâ-jeħũšhâ 'alêh  
 we-jirtikin fi-kulle-tedbiro ilêh.  
 izâ ħâh mu'bil 'alêh je'anna'o  
 wiġa'amo wišarrabo winaššamo,  
 jiglis 'as-sufra ma'o wizaššamo  
 win šall 'ando-l-'eš šawâm jelaššamo  
 we-jinbiš ketir, lammâ jedibbahâ  
 we-řaset eš-šurba bi-ħalšo jekubbahâ  
 win-kân jitkarra' we-jiftah mabla'o,  
 jifrah ketir winaššaho wišagga'o  
 šuř-el-kalâm, da-š-šeh Abũ-Matlũf mâlik,  
 'alo we-rũho, abšar-izzeh, mâ-silik;  
 tilâh izâ tekellim bi-kilmet-el-ħabis  
 jisniř lahâ kinno be-jeřa fi-l-ħadis,  
 ħattâ tarâh ħař et-tabât fi-mařraho,  
 jirkab ħušan fi-ġaflito we-jirmaho  
 we-kullamâ juřlub fulũs, jenauwilo  
 řařa, welâ 'omro li-ř-řarrâf ħauwilo  
 we-ħukmo finâ wahwa mâ-jinširi'  
 we-lo kalâm zej-el-gulal mâ-jinbili'  
 jâ rabb! sejjidnâ, ba'de-mâ kân ju'budo,  
 jigđab 'alêh min bêtnâ we-juřrudo!

[10]

el manzar es-sâlis.

(11)

A. n. S. u. M. u. Sl. u. B.  
 A. li-Sl. lau kunte ħađir, kunte tisma' sittinâ  
 jâ dahwitî, min-ħař-mâ-šalet linâ!  
 ħallik, lamma ařla', ašũf sidi, wagi,  
 lâ budd, inno ba'de-sâ'a-mâ jigi.  
 Sl. ħalliki, anâ astannâ ħanâ min-ġer-řulũ,  
 mâ-jenũbni illâ bess mišwâr er-rugũ'.

el manzar er-râbi'.

Sl. u. S. u. B.  
 S. jâ sitte, Bihânâ, 'ala-uřti kellimih,



ijäk jegauwizhâ li-sidi Aḥmed Nebih,  
 aḥsan ana ḥâ'if min eš-šêḥ, el-Imâm,  
 la-jekûn tawaḥḥaf-lo we-ḥammaḍ fi-l-kalâm  
 wana-aḥibb Aḥmed we-uh̄to aḥibbahâ  
 we-maḥḥidi, jâ sitt, aggauwiz bahâ.  
 B. uskut baḥa, aḥsan abûk gâ jisma'ak  
 ju'sud jeza'aḥ-li we-jithâniḥ ma'ak!

el manẓar el-ḥâmis.

Ġ. u. Sl. u. B.

Ġ. li-Sl.

ahlan, nesibi, sidi Salmân, es-saḥi!  
 Sl. el-ḥamdu-lillâh, 'as-salâma, jâ aḥi! (12)

Ġ. Allâh jebârik-fik linâ we-jihfazak  
 lillâh, mâ-aḥlâk waḥlâ malfazak!

Ġ. li-B. wintum kemân fi-ṭûl-gijâbi izzeykum? [11]

ijäk tekûnû bi-l-'awâfi kullukum!

B. sitti, Anisa, issalbatet ḥabl-el-'asâ  
 bâtet bi-ṭûl-el-lêl waḥjâ meḥauwišâ.

Ġ. wa-š-šêḥ Abû-Matlûf?

B. bi-ḥêr fi-kulli-šê,

jimši we-jitheddif bi-gibbâ mišmiši;  
 wal-wiḥš râdid wa-l-ḥudûd metahṭaḥa  
 we-lo zunûd bêḍa seminâ mebaṭraḥa.

Ġ. meskin, jâ Matlûf!

B. we-sitti itgallibet

bâtet 'ala-farš el-'aja wit'allibet  
 we-ga 'l-'asâ winšâl waḥja mâ-dâto,  
 ḥaṭa' el-'aja bi-l-ḥêl we-ḥaṭa'et sirto.

Ġ. we-šêḥnâ Matlûf?

B. akal waḥdo-l-'asâ

mâ-bess-ḥaššimhâ we-lâ-bess iḥtašâ  
 illâ šamaṭ farḥâ 'ala-šelbo kidâ,  
 warba' šuḥaḥ min-el-kebir meḥaddidâ!

Ġ. meskin, jâ Matlûf! (13)

B. we-fât el-lêl ḥawâni

we-sittinâ mâ-tedûš fih ṭib el-manâm,  
 suḥnâ min-en-nezlâ we-ti-daḥ fi-šarâr  
 ḥattâ ḥaddênâ-l-lêl we-gâ ba'do 'n-nahâr.

Ġ. we-šêḥnâ Matlûf? [12]

B. akal, lamma 'n'alab

we-ba'dahâ issallâ bi-angar (ed. 2) min 'enâb  
 we-bât ješahḥar ṭûl-lêlâ li-š-šabâḥ  
 welâ-šihî illâ fên? — ḥatta 'l-wa't raḥ.

Ġ. meskin, jâ Matlûf!

B. we-hijâ šâfet el-'azâb

di-l-lêlâ em-bâreḥ kânet lêlâ hibâb



we-ʔulūbhum fi-gibbito meʔallaʔa  
 we-hōlhum mā-jiltifit min-el-ħuʔūʔ,  
 nāzlä ʔala-ʔidro min-el-ħiʔjā dumūʔ  
 wizā ħaragnā, tiltiħih ʔām wintasal  
 we-sabbal ebriħen maijā bi-l-ʔagal  
 wiʔaijāʔ el-ħaddām be-jindah-li ʔawām  
 wiʔūl: iʔrab min-es-sebil, aħsan ħarām!  
 win-kunte aʔti-lo fulūs ʔala-s-sebil,  
 fāt nuʔṣahā fi-jeddi we-jirħa bi-l-ʔalil;  
 win-kunte mārdāʔ we-ħadhā kullahā,  
 lä-budde-mā-jihšin ilā-l-fu ara bahā;  
 min-jōm dahal bēti wanā fi-ħēr ketir,  
 we-manjam el-ūlād ʔala-farʔ-el-ħarir.  
 wahabti-lo rūħi we-māli wal-ħarim  
 min-taħt amro ʔ-l-kulle-da ʔabʔo selim!  
 izā-raʔa ʔebā ʔala-ahli, jeʔūl  
 min-ġēr-teklif bēnnā wala fuħūl  
 we-kullī-ʔe, ʔafo min-en-niswān, ħarām,  
 ħattā ʔalāt-eʔ-ʔubħ fi-l-bēt-el-ħarām. [14]  
 Sl. deħ di-l-kalām el-ʔafʔ di? min jiʔsilo?  
 delli jeʔūlo ʔōr wa-n-nās tiʔsilo!  
 billāħi, tefuħħak, jā aħi, min-da-l-umūr  
 wiʔġā li-ahl-el-ʔelm, inn el-ʔelm nūr!  
 Ġ. ūʔa teħūħ fi-ħaʔ ahl-Allah, terūħ  
 fi-ʔurbet-em-maijā we-tiħhar fik gurūħ,  
 dōl sirruhum bātī, ʔawāmak jiʔrafum,  
 min jiʔtiriħ bi-l-fiʔ, tih jiʔrifum!  
 Sl. dōl elli zējak ʔaħluhum ʔala-ʔadduhum  
 tiħsib gamiʔ-en-nās ʔamjān zēihum,  
 welli kaʔaf rabb-el-ʔibād baʔirto  
 we-jikrah ed-degġal we-jikrah sirto  
 mā-lo iʔtibār fihum welā-lo iʔtiʔād,  
 wallāħi ʔtaħfatu ʔnā el-ahāli wa-l-bilād!  
 hūwa kalām-kun-da ʔalēnā jinħili? [16]  
 Allāhu aʔlam bi-l-melebbiʔ wa-l-ħali!  
 mā-jeġurrukūʔ el-ħāl! lahūwa iħna lukum ʔabid?  
 dahnā neʔūf eʔ-ʔe wahwa lissā baʔid  
 we-niʔraf en-nās kulluhum min-ʔal we-dūn  
 ū-nemaijiz el-ʔāsil ū-min kān bo ġurūn,  
 we-niʔraf eʔ-ʔālīħ ʔaħīħ we-ahl-er-rijā  
 welli ʔala-l-ħizj welli fih ħijā,  
 win-kān gabān, jizhar linā wala baʔal  
 wa-l-full riħto tebān min riħet el baʔal  
 we-naʔet ed-dinār min-ez-zaġal tebān  
 we-ġōhar es-ʔeʔ jinʔirif min-eṭ-ʔibān,  
 wa-l-bedr mā-jihfā, izā kān fi-s-ʔāmā  
 illā ʔala-min kān fi-ʔneħ ʔama.

Ġ. ma'lûm, û-min zêjak be-ji'raf kulli-šê,  
 jîhki kidâ kull-el-kalâm, mâ-jîhtîsi?  
 'âmil linâ 'âsil šawi we-šâtîr kebir  
 wa-n-nâs 'andak kullabâ tiṭla' ḥamîr!  
 Sl. muš zêi-mâ be-tîhki anâ mâ-baddî's  
 welâ ba'ûl, innî fihum zêjî mafîš,  
 lâkin ġâjet-mâ šarête fi-t-tagruba,  
 a'raf bi-ahl-el-ḥašš we-ahl-ez-zebzâbâ  
 we-a'raf ed-deggâl we-arbâb-el-'ibar (ed. 2)  
 ḥattâ 'l-mesîḥ-da a'rafo, izâ zahar  
 we-akrah 'ala-šelbi er-rijâ waja-n-nifâš,  
 lau-kân mar(r)a, laḥlif 'alêhâ ḥattâ bi-t-ṭalâš. [15]  
 muš fih ḥadis wârid 'ala-min-ġaššînâ?  
 îhnâ bi-'ôn-Allâh ni'raf dinnâ!  
 huwa 'nhû laḥsan, min jewarri bi-š-šalah  
 wa-l-šelb minno minṭîwi 'ala-t-ṭalâḥ?  
 jibḥas 'an-ed-dirhem we-lau min mâl-jetim  
 wiḥušš fi-l-menšib we-lau inno behim  
 wizâ šidir 'ala-š-šerr, ḥalan jif'alo  
 wizâ ra'a rejjis, 'alêh jistaġfilo,  
 el-mekr 'ando bi-l-šufaf waja-l-ḥidâ'  
 marra bi-ma'rufo û-marra bi-d-dirâ',  
 wî'ûl: me'addar ḥikmet el-môlâ 'agab  
 we-jikrah el-faḍḍa we-juknuz fi-d-dâhâb! —  
 wala râgil šâlih ḥaššî minkisir,  
 wašt-el-'ibâda sedde tilâh mustatîr  
 lâ jif'al illa-l-ḥêr welâ-jûzi aḥad  
 welâ-lo mazhar ma'-'ulâd-el-bâlâd,  
 bêno û-bên-Allâh 'amar: ješarrabo [17]  
 we-aġlab-en-nâs el-akâbir tuṭlubo.  
 fên er-rigâl eš-šâlḥîn, ahl-el-karam,  
 elli telâi bijûthum zêj-el-ḥaram?  
 fên Ibn Edhem <sup>1)</sup> wa-l-ġazâlî wa-l-Imâm <sup>2)</sup>.  
 ahl-et-tu'â wa-l-megd we-ašḥâb-el-mašâm?  
 we-fên 'Omar 'Abd-al-'azîz wibn el-'Afîf  
 we-fên ahl-el-ḥelm wa-l-'elm eš-šerîf?  
 in-kân da'îf, jî šîd ḥimâhum, jušurûh  
 au-julṭurû fi-bêt-muzlîm, nauwarûh,  
 wa-z-zuhd fi-d-dînjâ luhum dedan we-dîn,  
 mâ-ji'rafûš el-ubha illâ fi-l-ja'in,  
 balaġû bi-kutr el-ḥelm wa-l-'elm eš-šaraf,  
 we-faḍḍalû libs-el-ḥušûna 'ala-t-taraf

1) D. i. Ibrâhim [ibn] Edhem vgl. eš-Šarrâwî's Biographien; Haji Khalîfâ s. v. كتاب المعراج; Snouck's Mekka II, 59 f.; Hs. Gotha IV no. 2752: قصة  
 ونى الله آدم.

2) D. i. eš-Šâfi'i.

lâ-juṭlubû bi-l-gâh azîja li-l-'ibâd  
 we-rabbunâ bi-l-hÿr li-mahsûbhum arâd,  
 jirḏû min-el-ma'kal bi-mâ-fi-l-kifâf  
 win-gathum ed-dinjâ, jewarrûha 'l-'efâf,  
 lâ-juṭrudu 'l-muznib welâ-jithakkimû  
 illâ umûro lillâbi jesellimû.  
 âdi-ş-şalâḥ lilli jerid welâ balâş,  
 welli jekûn teḥlid zâhir, fahwa lâş,  
 fÿn-dôl û-fÿn şÿhak başa, jâ şâḥbi?  
 mâ-tigiş sirtu şaṭṭ, wahjât en-nâbi!  
 Ğ. ḥallaş kalâmak!

Sl. mâ-başa 'andi kalâm.

Ğ. (wahwa râ'ih) min-gÿr-mu'âhaza! [16]

Sl. bess ḥod kilmâ şawâm,

intâ 'aṭete Aḥmed Nebih sôl fi-n-nâsâb,  
 billâhi, mâ-tiḥdar 'alÿh min-gÿr-sâbâb.

Ğ. ṭaijib!

Sl. we-ba'd-el-wa'd muş 'a'd-en-nikâḥ? (18)

Ğ. şaḥih!

Sl. we-lÿh me'ahḥaro wa-l-waṣṭ râḥ?

Ğ. mâ'rafş anâ!

Sl. 1) mâ-fih ma'âşid tâuñjâ?

Ğ. da-muş kalâm!

Sl. jimkin di dinjâ fanjâ,

wala jekûn wâḥid naṣal-lak 'an-ḥadit?

ahlaṭte şolak fi-z-zawâg wala nisit?

Ğ. jimkin.

Sl. izâ-kân fih kalâm, ma-tebaijino. [17]

dâ wâd şugaijar, lâ-budde ni'raf niḥtino!

Ğ. di-l-waṣṭ muş faḏi we-'a li fi-iştigâl,  
 ḥallini arûḥ! el-waṣṭ râḥ, jabn-el-ḥalâl!

el faşl es-sâni. (19)

el manzar el-auwal.

Ğ. u. M.

Ğ. jâ bint! jâ Merjem!

M. na'am?

Ğ. jallâ, iḥḏari!

illâ ma'i kilmâ welâ-tit'ahḥari!

M. (li-Ğ. wahwa juñzur fi-ôda)

'auzş ḥâga, jâbûñjâ?

Ğ. lâ, başûf,

jekunşe wâḥid jisma' el-şol au jeşûf,

başa, isma'i, lammaşûl-lik 'ala-l-ḥabar

inti bi-'ôn-Allâh muṭ'ia min-eş-şigar,

1) In Texte steht fälschlich Sâmi.

winti a'azz-en-nâs 'andî kulluhum,  
 welli a'ûlô-lik, ahâf a'ûl luhum.  
 M. wallâhi, anâ 'elbî ingabar min-malfazak.  
 Allâh jehallik-li ketîr we-jihfazak!  
 Ğ. âho-l-'aşam fikî we-fi-wiŝŝik kidâ.  
 maḥla-l-kalâm kullo, izâ-kân zêr-di!  
 M. ma'lûm anâ bi-ġâ'ti-lak aftihir (20)  
 fi-wuŝt ihwâti bi-ḥubbak anŝihir  
 Ğ. ma'den, ba'â, eŝ jubluġik 'an-el-Imâm?  
 [18]  
 M. eŝ-ŝeh Abû-Matlûf laţif min-ġér-kalâm.

el-manzar es-sâni.

Ğ. u-M. u-B. (tudḥul biŝwâŝ we-tuŝaf wara Ğ. min-ġér-  
 mâ-jeŝûf-hâ)  
 Ğ. li-M. ŝaḥiḥ we-lâkinni arâh laţif ŝawi,  
 mâ-ŝufte zêjo ŝaţte râgil mistiwi.  
 ḥâţri aŝûf-li jôm jekûn 'elbî inŝarah  
 wagauwizik-lo, ba'de-mâ-a'mil-lik faraḥ.  
 M. ḥallih! hûwa ŝaḥiḥ wala mittiî,  
 hûwantâ iggamminte, lammâ aḥod fiî?  
 Ğ. lêh? wa-l-fiî mâ-lo, izâ-kân zêr-di  
 mâ-tiŝtîḥiŝ, jâ bint, tiḥki-li kidâ?  
 anâ nawête anâsbo min-ġér-kalâm  
 winti 'alêki tisma'î el-ôl wa-s-salâm!  
 (summa jiltifit warâh jeŝûf B.) fa-je ûl:  
 winti kemân eŝ-waŝŝilik tigi hânâ?  
 we-ŝuġlik êh, lammâ teḥuŝŝi bênnâ?  
 B. anâ balaġni — eŝ-ŝerr barrâ! — 'an-ḥabar,  
 ba'â jeŝekŝik gittiti zêj-el-ibar.  
 ŝâlû 'alêk biddak tenâsib-lak fiî!  
 Ğ. winti, izâ simi'tih, lêh mâ-teŝadda'î?  
 B. lâ! hûwanâ iggamminte. aŝadda da-l-kalâm. (21)  
 lammâ tegauwizhâ fiî wala-imâm?  
 Ğ. 'awid teŝûfi, in kân ġalaţ wala ŝaḥiḥ!  
 B. jû! in kunte biḥazzar, âho bardo meliḥ!  
 Ğ. duġri! anâ nâwi meŝammim 'ala-l-gawâz [19]  
 li-ŝ-ŝeh Abû-Matlûf we-ḥađđart el-gihâz!  
 B. jâ bint! da kullo hâzâr. mâ-tiz'ali!  
 nânâ! balâ Matlûf, balâ-l-usta 'Ali!  
 Ğ. ba'den anâ az'al ŝawâmak wanḥimi!  
 B. jû bi-dem! anâ mâ-li? bi-ḥâţrak anfiî!  
 danâ ba ûl 'âil we-daġnak heliŝet,  
 ḥattâ malet wiŝŝak ŝawâm û-fenniŝet,  
 we-ba'dahâ ti'mil 'amâ'il-el-maġânin,  
 a'ûl-li-min? fa-'arġukum! waḥki li-min?  
 Ğ. kemân be-tuŝḥuţî 'alêjâ we-tunţuri!  
 ba 'alâ-da ummâl te'ûli we-ti'dari!

B. lau kunte tiḥki bess min-ġer-za'al,  
 illā intā zēj-ez-zēt fi-n-nār išta'al,  
 hūwantā mustaġni 'ala-bintak kidā,  
 lammā tegauwizhā li-rāgil zēr-dī?  
 wala-nkarašnā el-jōm 'ala-šan-en-nāsūb,  
 lammā temaġġil baḥtiḥā min-ġer-sābāb?  
 ū-telaḥḥam ūlādak 'ala-rāgil ūzir,  
 'umro 'ala-mašrūf-lēlā in-šidir.

Ġ. eiwah, uskutī, nānā, ū-mā-lo, in kān faḥir.

(22)

bardo ḥabib-Allāh, we-šāḥib-ḥēr ketir,  
 nefso šerifā itnazzahet 'an-el-ġinā,  
 jī'raf be-inn el-māl maširo li-l-fūnā  
 tarak wara-ḡahro-d-derāḥim wa-l-matā',  
 lammā ra'āhā bōš min-ġer-intifā',  
 ū-bi-ḥusn-ṭab'o māl li-'eš-el-āḥra  
 wa-l-ḥaš bi-jeddo, hijā el-ma'īša-l-fāḥra!  
 iākin bi-amwālī a'ino 'ala-l-gawāz  
 waḥoṭṭ 'anno-l-mahr wa'mil-lo-l-ġihāz,  
 ḥatta-tnauwar šūfto bēn-el-'omad,  
 wifū 'ala-l-umara we-a'jān-el-bālād.

B. in-kān kidā ra'jo 'aleh, elli nawa,  
 di-l-faḥfaha wa-z-zuhd mā-ġimšū sawa,  
 ū-minēn jēḥibb en-nusk wirid el-'efaf  
 wikattar el-ilwān ba'd-el-akl ḥāf?  
 da-š-šālīḥ, elli bi-l-ṭalil minhā i'tana'  
 lā jintazir li-l-kibr jōm wala-ṭ-ṭama'  
 ṭajjīb, riḍinā bi-l-kalām, elli maḡa,  
 inno imām we-'ašāito mefaḡḡaḡa;  
 lākin te ūl eh bess fi-wiššo-l-abīḥ,  
 di ru'ito fi-l-baṭn tumġuṣ zēr-riḥ,  
 we-liljito min-en-našū melebbidā,  
 fiḥā ḥalima faršū ū-memeddidā!

[20]

tegauwizo Merjem welā-tiḥšā malām?  
 wallāḥi, mā-ješūfhā, we-lau kān fi-l-manām!

da-l-bint, in-kān el-'aris wiḥiš 'awi,  
 min-lelet-ed-duḥlā sawāmak tiltiwi,  
 win-kān abūhā saṭte mā-ġiḥsib ḥisāb,  
 tedauwa o da-l-bint anwā-el-'azāb  
 ū-tešūf lahā wāḥid mesāwi, ti'ša o  
 we-tikrah el-ġōz el-ṭabīḥ ū-teṭalla o!

Ġ. ba a 'alā-da nafḡ-ḥukm-el-abahāt  
 we-nimtisil dimā li-alykām el-banāt!

B. anā kalām-el-ḥaš mā-a darš aktimo,  
 welli aḥibbo, bi-n-našīḥa aḥdimō.

Ġ. li-M. mā-tisma'īs, jā bint, minhā da-l-ḥadit!  
 kullo 'ala-rāġi anā, mā-dām riḡit,

šāḥīḥ, kunte aṭṭete sōl li-Ḥmed Nebīḥ.

(23)

we-riđit — zämân fât — be-in tegauwizih,  
läkin balagñi ba'de-mudda iŝŝito,  
lammâ abüh mât. râh we-dajja' hiŝŝito,  
welâ dahal gâmi' we-ŝallâ fih dôm,  
illâ fatil-es-sarmaħa fi-kulle-jôm.

B. kutr es-ŝalâ ma'-er-riĵâ mâ-ti'gibak!  
hûwa-d-dihân 'ala-l-wabar jeġurri-bak?

Ġ. li-B. bess uskuti û-waffari naŝa'ihik!  
Allâh ĵibri dimmitik û-jesâmħik!

Ġ. li-binto: winti isma'i, ĵâ Merjem, elli ŝulti-lik. [21]

da-ŝ-ŝêh Matlûf fi-l-gawâz ĵiŝahħi-lik.

bukra teŝufi fi-l-ħer kullo wa-l-'adal  
we-tubluġi min-el-gawâzâ di-l-amal  
we-tiġnamî kull-el-ħuĵûz waja-s-surûr  
û-te'ul: 'uĕbâl el-bakâri wa-t-tuhûr!

B. ĵû, bess ba'd-eŝ-ŝerr we-inŝâ-Allâh, el-'eddâ,  
ħod da-l-'aris fi-wuŝte-turbâ meddido!

Ġ. li-B. fuđdik baĕa, nânâ, kalâm we-naŝwara,  
winti eŝ-jeħuŝŝik bess fi-di, ĵâ marra!?

B. mâ-liŝ da'wa, bess anâ ŝelbi ma'ak,  
aħibb a'ul 'ala-ŝ-ŝê, elli ĵinfa'ak!

Ġ. ĵâ muŝlimâ! anâ fa-'arđik tuskuti!  
biddik te'uli gedde wala tenekkiti?

B. ĵibĕa kafarte elli ba'ul-lak 'ala-ŝ-ŝahħiħ.

Ġ. aiwa! kafarti bi-n-nâbi we-bi-l-mesih!

B. wallâhi laħki ġaŝb-'annak waksifak, [24]  
wa'ul 'alek 'and-en-nisâ we-auŝifak!

Ġ. ĵâ nâs! ĵaĕa bess!

B. mâĕdar 'ala-s-sukût.

fanni a'ul-lak waŝahħak, ĵatta amût!

tî'mil ŝaliħ we-tinħimiĕ, mâ-ĵinħiliŝ,

da-s-ŝabr ĵer. ĵâ muslimîn, zêĵo matiŝ!

Ġ. ŝabri faraġ. bess uskuti, amrik 'agab!

B. sikitte, ihki-ntâ wâdini ŝulte: hab? [22]

Ġ. li-binto: itfakkari filli ĵaketo!

B. li-waħdihâ: wutruki!

hûwa-l-kalâm di, ĵâ nadâma, ĵinħiki?

Ġ. li-binto:

da-ŝ-ŝêh Matlûf el-fi'i râġil fađil!

B. li-waħdihâ:

ŝada te, läkin bess munħâro ŝawil!

Ġ. (ĵiltifit li-B. wiŝallab ideħ wiħallihâ tiħki)

B. lau kunte min-Merjem wahli itħakkimû  
we-gauwizûni ġaŝbe-li-mâ-ŝammimû,



la'mil li-gôzi fi-ş-sabahtjâ surûn  
 wâhod bi-târi bess welli jekûn, jekûn!  
 Ğ. li-B.: ba'ea kalâmi kullito râh fi-l-hawa!  
 B. in-kunte athaddit ba'ea, gatni awa. (25)  
 Ğ. jib'ea-l-kalâm, elli simi'to, muş kalâm!  
 B. baħki ma'a-rûhi, intâ mâ-lak, jâ salâm!?  
 Ğ. li-wahdo: lâ budde-li di-l-fâgrâ min-ďarbihâ  
 waşagġal el-lakâkim waksar ďabbihâ  
 (summa ju'af wu'uf elli jerid jiďrab we-kullimâ jiħki  
 ma'-binto, junzur li-B. wahjâ wâfû min-ġer-kalâm)

Ğ. ma'-binto M.: [23]

şûli 'ala-râjik ba'ea kef el-'amal,  
 hûwa-l-kalâm di-l-wa'f fi-'alik dahal?  
 Ğ. li-B. winti huruşti, lēh mâ-tiħadditi?  
 B. anâ kullimâ athaddit, teşûl-li: uskuti!  
 Ğ. şûli-lî 'ala-râjik!  
 B. anâ mâ-ba'balalo!  
 Ğ. da-şehnâ Matlûf. . .  
 B. jû ďarbâ tetaltilo!  
 Ğ. li-M. aħir-el-kalâm, jâ bint, işġi li-l-ma'âl! (26)  
 anâ 'alējâ el-amr winti el-imtisâl!

B. (wahjâ harbâ)  
 jâ bint şôlo el-hels dalli tisma'ih,  
 min widnik et-tanjâ awâmak řalla'ih!  
 Ğ. (jigrî jiďrab B. bi-l-keff, mâ-jehaşşalhâş) fa-jeşûl li-M.:  
 wa-l-şafâ en-nakbâ minēn di gat ma'ik?  
 fi-kulle-mâ-timşi, tigi we-titba'ik,  
 farhadte minhâ wa-l-fu'ad minni infatar,  
 tiħfaď kalâm û-teruħh fih zēj-el-mařar,  
 rûhi ba'ea! Allâh jil'an eř-řab' el-şabiħ!  
 anâ ti'ibt el-jôm we-biddi-astariħ!

el manzar es-sâlis.

M. we-B.  
 B. hûwanti wâşil mâ-ba'âş ma'ik kalâm? [24]  
 tesibini aħki li-wahďi, jâ salâm!  
 wişahh minnik tutruki el-'alam teşûl  
 we-jilzimûki bi-l-gawâz min-ġer-uşûl!  
 M. mâ hûwâ abûjâ? kunte a'ûl eh ba'ea?  
 B. kunte ařlâ'i-lo bi-l-'agal bi-muralla a!  
 M. we-kunte aħki-lo wa'ûl-lo bess eh?  
 ħakam 'alēnâ û-min kân juħkum 'alēh?  
 B. şûli: el-muħabba muş bi- elb-el-ġer tekûn,  
 win-hân Nebih 'ala-n-nâş, 'alējâ mâ-jehûn!  
 welli jehiħb eş-şē li-nefso juřlubo, (27)  
 welli be-juħtub, jaħod elli ji'gibo,

win-kân jeħibb eš-šeh sawi we-ju'zuro,  
je'üm jalla juħtubo wıgawwizo!

M. läkin abüjä lo 'alëjä mä-jeřid,  
mäđdarš anšuş fi-l-kalâm wala azid!

B. ħajjib, 'irifnä, wa-l-gädä' Aħmed Nebih,  
inti teħibbih gedde wala tikrahih?

M. kemân 'andik šekke fi-ħubbi ma'ö?  
welli daħal fi-l-'elb, min jeħalla'ö?  
lamminta 'arfä kulliše, leh tis'ali?  
hüwa ħali-l-bäl zëj-el-mibtali?

B. elli a'rafo minnik kalâmik bi-l-ħanak,  
a'rafše šelbik, jâ-tara fih inšabak?

M. eš-šekke fi-ħubbi ġalaħ minnik kebir,  
da-l-šelb, lammâ jinzikir Aħmed, jeħîr!

B. jib'ä šahih ummâl! [25]

M. aħibbo! wa'ša'ö!

B. läħar kemân ismik ketir ješauwa'ö!

M. jib'ä?!

B. wi'itü-l-kulle fi-šäräk-el-hawa,  
äho-l-gawâz min-šänkum . . .

M. juħkum dawa! (28)

B. we-leħ biħalli-l-fi'i-di juħlubik?

hijä 'idmet el-gid'an, lammâ juħtubik?

M. izâ ġa-ğabni 'ala-l-gawâz-di wâldi,  
el-möt aħsan li welâ äħod er-radi!

B. ü-temauwuti rüħik weleħ? jâ dahwiti!  
ü-min jeħi minnik kidä tiħadditi?

M. aški li-min ummâl? we-lammanti kemân  
'amlä 'alëjä 'andi ba a, inti wa-z-zämân!

B. wanä a'mil eh, lammâ abüki kellimik,  
ħaddiš rabaħ bušik wala kemnimik?

M. kân el-ħaja bāni 'alëjä elfe sūr!

B. wāgib 'ala-l-'āšī, jekün šelbo gasūr! [26]

M. min-šän-kidä anä ulte: daħmed jistigil,  
we-ulte: abüjä jintiħi-lo we-jimtisil!

B. hüwa abüki tiħzar en-naħwa 'aleħ,  
wa-š-šeh Matluf da merabbaħ-lo ideh?

Aħmed Nebih mä-lo el-gädä' weš-sito [ed. 2 sibbito]?<sup>1)</sup>  
hüwa abüki, elli rigi' fi-kilmito!

M. win-kân abüjä märdiš wimta'ä, (29)

arüħ ana'ī-li 'ala-kēfi gädä'

wafüt ahli watba' fi-l-el-gunün

watruk el-wāgib 'alëjä wa-l-šanün!

1) Beide Lesarten sind zulässig. Ed. 1: Was hat er Böses gethan?  
Ed. 2: Warum verdient er, geschmäht zu werden?

B. jib'a liki fi-š-šeh Matluf da hawa,  
 in-kän kidä, iggauwizü bukra sawa!  
 lammänti räčja-bo we-läh be-tinkiri?  
 wism-gëro föz-lisänik tuzkuri?  
 da-š-šeh Matluf el-fi'i rägil kuläh,  
 jiedar abüki je'iš-lo sä'a baläh?  
 hatta ištahar amro we-šihdit-lo-r-rigäl,  
 be-inno intahä-lo-l-amr fi-häza-l-magäl,  
 we-leff šäl aḥḍar 'aläma 'ala-š-šaraf  
 we-šarr sulṭän-el-gamäl lo wi'taraf!  
 ḥaššä kimil ḥazzik we-rabbik as'adik,  
 izä šibih bën-er-rigäl da sidik!

M. muš el-kaläm-di, elli je aššar himmiti.  
 anä garä-li eh kidä tišmati?

B. ḥaššä 'aris, jišrah 'awi göz-el-hänä!  
 imtü as'ufkum mäšjin sawa hänä?

M. jikfa kaläm mügi' we-bädäl-en-na'wara  
 iddebbiri fi-amr wala mašwara;

welli te'üli-li 'aläh, anä afalo . . . .

B. řawi'i abüki! aḥsan min-elli ni'milo.

[27]

bukra jegib-lik irde gi'aš'i 'aris  
 wala jegib-lik berberi wismo: Dris!  
 jib'a jigi ḥälo waḥüh we-'ammito  
 we-bint aḥüh wuḥto we-tiḥḍar giddito!  
 we-ju'udü wikerkibü-lik fi-l-ḥaḍir  
 we-ba'd-akl-ed-duḥn jit'aššü faṭir  
 wisefsifü min-en-našü' we-juzru'um,  
 jib'a hänäk el-käm baläta jubru um!

M. jā ḥalti, Bihänä, kafa nänä 'azäb.

(30)

jib'a mafis illä ḥikäjet eš-šeh Hibäb!

el-šazd (ašd) sä'dini 'awäm 'ala-l-ḥaläs!

B. fi-ḥidmitik barḍi!

M. šawäm! aḥsan ḥaläs!

B. tistähli kull-el-'azäb da fi-l-bädän,

lä Aḥmed Nebih tiggauwizih wala ḥasan!

M. töba, fa-'arḍik!

B. da-l-fi i jefa hinik

wilağmiṭik min-en-našü. widelminik

M. in kän 'ala-balḥti-l-mašüm telbik isi.

züli ḥaläsik, jā Bihänä, we-šallisi!

fauwuḍte amri lillähi, rabb el-'ibäd,

bi-l-'adl wa-l-iḥsän jif'al mä-aräd!

(ü- M. terid tuḥrug za'länä)

B. lammä zi'lti min-kalämi, ru ti-nä,

jä sitte Merjem, irga'i barḍik hänä!

M. ammä ḥa'i, in gauwizüni li-l-imäu

[28]

la-kunte amüt fi-sä'ti min-gör-kaläm!

B. jikfa kalām min-dī we-ūmi bi-l-'agal!  
we-'arrabi, aḥsan Nebih āho daḥal!

el-manzar er-rābi'.

(31)

N. ū-M. ū-B.

N. jā sitte Merjem, fi-l-bälād ša' el-ḥabar,  
lammā simi'to, šulte: da šē mu'tabar!

M. eš el-ḥabar?

N. šälū sabat, wallāhi meliḥ  
'ala-gawāzik ma'imām-el-bēt!

M. šaḥiḥ?

N. hūwa abūki ḡaijar ašwālo ma'i?

M. we-'an-gawāzi bi-l-fi'i šār jidda'i!

N. winti murādik eh?

M. mā'rafs jekūn.

N. mā-ti'rafiš izzej? ammä da gunūn!

M. šūf intä ra'jak eh?

[29]

N. anä ra'ji kidä,

(32)

innik 'awām tiggauwizi bi-š-šaḥši-di!

M. hūwa kulli-da ra'jak?

N. na'am!

M. fi'š kalām?

N. mā-fiš aḥsan-lik min-eš-šeh, el-imām!

M. ḥaijib, 'irifnä, innak emin, 'ā'il, našūḥ!

N. istaḡili, lo ašl, lä wa'tik jerūḥ!

M. šawām kidä sellimte fijä, jā Nebih!

N. sellimte filli jī'gibik we-ti'gibih!

M. wanä kemān sellimte, ḥēs-innak riḍit.

(B. terūḥ fi-āḥir et-tijätro ū-te'ül)

lammāšūf, el-ḥandu lillāh, elli git!

N. wa-l-ḥubb jib a eh, izā kān zē'i-di?!

(33) [30]

M. jikfa ba'a. billāhi. mā-tiḥkiš kidi

muš intä 'ā'il-li 'ala-ra'jak: ḥodih!

el-jōm mā-tit'ahḥari wiggauwizih!

wanä kemān ḥadto welä aseffihak,

Allāh jegāzini. izā kunte akrahah!

N. hūwanti ḡirši bi-l-kalām tiḥaggigi?

min-ḡer-kalāmi rā'iḥä tizzauwigi!

mā-fiš luzūm te'arrabi ū-teba'idi,

el-azd kullo bess iḥlaf mau'idi!

M. ammä-ḥakēte ḥaijib!

N. we-selbik dallini,

imno naḍif ḥāli we-'umro in-ḥabbini!

M. jūh! jā salām! tīdar kemāni tidda'i?

N. hūwanä magrūn we-'ali muš-ma'i?

'awid tešūfi. in kunte anä afḍal balās

win-kān fi-gamalāt wala-mā-ba'ās!

- M. en-näs ketir, läkin rekkik 'ala-r-rafä  
wa-l-wif? fën, min bess 'äsir wittafa?  
N. anä şaḥiḥ meskin winti ti'lami,  
bukra teşûfi ḥalti titneddimi!  
helbette mâ'raf sitte ğerik ḥajjira, (34)  
lahä 'ala-l-'isrä şariḥa najjira  
û-ne'aliġ el-şelb el-ḥazın û-neḥajjibo  
welli ḥusurnä el-jôm, bukra niksabo!  
M. mâ-jistaḥaşîş, di ḥusära şugajjara,  
helbette mâ-tesallik adnahä marra.  
N. helbette tiddebbir we-läkin bess-lêh? [31]  
min-kän jikrahni, anä abki 'alêh?  
win-kunt anä mâ-a'darş wäşil ahguro,  
helbett abajjin ba'de-hemmi (ed. 2) waḫhiro.  
da-ş-şahib, elli fi-l-widäd şelbo şisi,  
min-ba'de-mä jinsä ḥabibo, jitnisi!  
M. eḫ-ḫab'di ḫab' el-futüwa wa-l-kerim!  
N. ma'lüm! welli muş kidä jib'a le'im!  
izêr mâ-jigrä? û-biddik jinḫiri?  
şelbi 'alêki kulle-jôm we-jindî'î?  
winti ma'ġeri welä anzur li gamil  
ġerik, jebill eš-şôş we-jîşfi-l-ġalil!  
M. lau-kän 'ala-mâ-aḥibb anä waştihî,  
in el-'ebärä di terûḫ we-tintihî!  
N. hûwa kidä tazdik?  
M. na'am!  
N. û-betiştimi,  
ḫajjib! adini ruḫte! şûmi itna'imî!  
(we-jimşi ḫaḫwa li-l-ḫurûġ) (35)  
M. rah' a'mil eḫ?  
N. bess ifhamî, innik es-säbâb,  
izä ḥaşal minni umûr tûġib ta'ab!  
M. fiḥimte.  
N. welli a'falo, 'annik rawêr? [32]  
M. 'anni! wädini dimmitak lâḫra bar(r)êr!  
N. (wahwa ḫarig)  
jikfä ba'a, lâ'mil 'ala-mâ-tuḫlubih!  
M. melih!  
N. welä-'anti ('udti ed. 2) teşûfi Aḫmed Nebih!  
M. ḫajjib! simi'nä!  
N. (jirġa' tani) wi ül): hêh?  
M. û-min be-jindahak?  
intä be-tiḫlam wala wâḫid tauwahak!  
N. futtik bi-'âfja! (36)  
M. wintä bi-l-'âfja kemân!  
B. jâ bint, jâ Merjem, we-dehdi di-l-ġinân?  
dänä futtukum fi-di-l-ḫimâş we-şebkito

- we-ʔulte: lammāšūf kidā wəš aḥrito!  
 ta'ā. jā Nebih! (ū-teḥūš N. min-dirā'o)  
 N. (jefalfiš minhā) wī'ūl:  
 (ādīni gēt. ed. 2) ū-bess mā-lik? 'āuzā ēh? [33]  
 B. ta'ā hānā!  
 N. da karb māʔadarše 'alēh!  
 B. u'af baʔa!  
 N. lā! lā! ḥulušnā, wa-s-salām!  
 B. eiwa. u'af! jabn-el-ḥalāl wisma' kalām!  
 M. (li-waḥḍihā)  
 ḥēs inno muš-ḥā'īš ju'af wibušši-li,  
 anā awassa'lo waḥallih jingili.  
 B. (tutruk N. we-tigri wara M.) ū-te'ūl: (37)  
 ḥāhirte anā 'Anbar we-faršah-li Sa'id,  
 ʔaḍḍēte anā 'umri bi-ḥidmet el-'abid,  
 intū, in 'amaltum ēh? ḥabā'ib barḍukum,  
 ḥitḥānū, lākin mā-tefūtūš ba'dukum!  
 (we-timsik litnēn ū-tegurruhum)  
 N. li-B. eš tuḥlubi minni?  
 M. li-B. ū-mā-lik bess ēh?  
 B. li-l-itnēn: 'āuzā ašālihukum sawa wa-l-ḡamme lēh?  
 B. li-N. wintā ḥinā'ak lēh kemān jā-haltara?  
 N. helbette mā-simi'ti-l-kalām, elli gara? [34]  
 B. li-M.  
 wintī inḥama'ti lēh we-dēdā di-l-ḡinān?  
 M. hūwanti mā-šufti 'amā'ilo-di kemān?  
 B. li-N. āho! kalāmikum hels. waḥjāt rabbunā!  
 barḍo, in ḥašal, mā-nefūtš ābādān ba'dinā!  
 B. li-M. wintī baʔa fuḍḍi-l-'inād balā-šaḡrana.  
 samma'tum el-ḡirān dalli gambinā,  
 āho Nebih barḍo jeḥibbik. el-ḡādā',  
 bess inti dimā ti dari 'ala-l-bida'  
 M. li-N. hūwa muš-inte ʔulte: rūhi! iggauwizi! (38)  
 N. wa'mil ēh, lammā ḥakamti billi . . .  
 B. li-N. ḡirši ḡinān? hāt. jā Nebih, idak hānā!  
 B. li-M. wintī kemān idik awām, jā sittinā!  
 (jīḥū ajādihum lahā ū-te'ūl)  
 intū, in 'amaltū mā-'amaltū barḍukum  
 ḡašb-'an-el-'uzzal teḥibbū ba'dukum!  
 (N. ū-M. jifḍalū māskin ajādī ba'd)  
 B. wallāhi in-simi'tū-l-ḥaʔ wa-l-ja'in.  
 dōl aḡlab el-uššā kullak magānin!  
 N. li-M.  
 hūwanti laḥra muš 'alēki el-ḥaʔ li? [35]  
 lēh tiḥdifi-l-kilmā kidā, mā-ti's'ali?

M. mā-hūš minnak kulli-dī, jabn-el-ḥalāl?  
rāḥin ne-aḏḏī 'umrinā fi: qīl-we-qāl?

N. jikfā 'itāb! nānā we-ḥallinā ne ūm,  
nunzur linā ḥīla 'ala-l-ḥabar-el-mašūm!

M. min-ḥaḥḥ, jā ḥālti, Bihānā iddebbiri  
fi-ra'j, jinfa'nā welā tit'alḥari!

B. li-M. šūfi amm-aḥul-lik da-l-kalām bi-l-miftīšir,  
we-ū'ī teḥalli ḥadde bēnnā jinḥišir!

ammā abūki, in kān jederdīs, isma'ih,  
win-kān jeḥul-lik bess ḥāga ḥawi'ih!

we-ū'ī, izā ḥāl-lik kalām, titwaḥafi  
welā-teruddi fi-s-su'āl ū-te'agrafi!

laglin izā geddet umūr tūgib za'al,  
jeriḥḥ selbō-lik we-lau-kān infa'al

we-ba'dahā, lammā jigi ketb-el-kitāb,  
ibi udḥuli-lo fi-l-ḥigag min-elfe bāb!

ḥūli: anū rāsi 'alējā dā'ihā,  
wala en-nahār-da bess rūḥi sā'ihā

we-ba'ḏ-es-sā'at bi-l-ginān itḥeggigi,  
wibāi udḥuli sā'a we-sā'a uḥrugī!

we-kassari-lik kām mirājā bi-l-ḥaddūm,  
we-garraḥi rūḥik we-ḥaḥḥa'i-l-hudūm!

win-ḥadde gāb-lik sīret-elli-tuḥṭubih,  
ḥūli: anū māḥodš illā Aḥmed Nebih!

lakin anfa-mā-jekūn-lik fi-d-dawa,  
ū'ī jišūfūki ma'Aḥmed sawa!

B. li-A.N.  
wintā 'alēk tuḥrug ḥawām we-tigtihid  
ū-tegib sijā min-nās 'alēhum tītimid!

B. li-M. wanā 'alējā mā-aḥil 'alēh aḥūh  
waja ḥamāto waḥḥid elli jīrafūh —  
jalla ba a!

N. li-M. lākin 'alēki el-mu'tamad  
inti welā-li ḥadde gōrik fi-l-bāliid!

M. li-N. mādarš adman-lak, abūjā da sefiḥ (ed. 2)! [36]  
uḥ-el-kalām, māḥodš illā Aḥmed Nebih!

N. di-l-wa't selbi irtāḥ min-kutr-el-'ana,  
wistabšar el-selb el-ḥazin-da bi-l-hānā!

B. jalla, uḥrugū, aḥsan be-ḥnā fi-l-'ešā,  
di-aktar-el-'uḥšā teḥibb ed-derdāšā.

N. (jirga' tāni wi ūl): ba'den ba'a! (40)

B. jā sī Nebih, intā ḡallibtinā!  
inti uḥrugī min hōn (haun) wintā min-hānā!

(we-tidfa' kulle minhum min-kitfo we-tiḥriḡhum min-  
el-bāb)

el-qiṭ'a es-sālisa.

el-manẓar el-auwal.

S. u. B.

S. wallāhi lau jir'a gami'-gismi-l-ḥariḥ,

wakūn ʔarid-el-bēt waḥḥat fi-ʔ-ʔariḥ.

lā-budde fi-da-l-jōm laḥḥāniḥ ma'o,

wawarrih bess, in kān abūjā jinfa'o!

B. jū! eš-šerr barra! rūḥ li-nefsak. jā ṣabi!

ḡerši abūk ʔāl bess kilmā, winnābi?

hūwa kulle-mā jin'āl ḥālan jif'alūh?

min ḥaṭ-mā ʔālū kalām we-baḥḥalūh!

S. wallāhi! da-l-ḥanzir-di lafarrago,

waṭrudo min-bétnā waḥarrago!

B. bišwēs! 'ala-mahlak! we-rā'i ḥaḥir-abūk!

aḥsan rifāstak li-l-ḥimāsa jinsibūk!

dī imrāt-abūk dī min-zemāni nāwjā,

tūḥi' er-rāgil el-fi-i-di fi-d-dāḥjā

waliwa laḥā ʔā'i we-ti'raf tiḥtino

we-kullamā ʔālet kalām, jistaḥsino.

wijāk 'al-Allāh bess jubluḡḥā-l-ḥabar

ū-tegisse nabḍo bi-l-kalām el-mu'tabar

au-tunkuto 'an-el-gawāz ū-tenezzilo

jimkin we-ti'an lo abūh ū-terezzilo.

āho ṣabiḥ ʔāl 'aleh, inno ṭili'

we-rāḥ jeṣalli, lammāšūf, in kān rigi';

uḡrug ba'a intā min-bānā, lammāšūf!

S. māḡrugš anā. ḥattā jigi ḥāza-l-ḥarūf.

wasma kalāmikum kullito warsi 'alēh, --

hūwanā rā'iḥ aṣul-lo bess eh?

B. lā! uḡrug intā! ʔulti-lak!

S. māḡkiš ma'o!

B. bess uḡrug intā wa-l-ḥabar bukra isma'o!

intā ʔawāmak tinḥimiḥ min ʔōlhā<sup>1)</sup>

ū-teḥassar ed-da'wa 'alēnā kullahā!

S. mā-ʔulti-lik; māz'alš anā welā anḡimiš!

B. uskut! aḥūwa gi! jallā rūḥ imši!

(S. jistaḥabba fi-oda fi-āḡir-et-tijātrō).

el-manẓar es-sāni.

(eš-Šeḡ Matlūf jitkellim bi-šōt 'āli ma-ḥaddāma) wiṣūl:

'Omrān, ḥāt el-miš ʔaja-l-maḥfaḍa.

aḥsan jefūt el-'aṣr ū-neṣallih ʔaḍā

win-ḥadde ga jis'al 'alējā, ʔūl: zahab

we-ḥad el-fulūs elli ma'āh, faḍḍa we-dāḥāb

[37]

(41)

1) Beide Ausgaben verkürzt: ممن قلبها.



we-râḥ jefarraḥ nuṣṣuhum 'ala-l-muznibin [38]  
wa-n-nuṣṣ laḥar 'ala-ḡ-ḡu'af wa-l-mu'dimîn.

B. (li-waḥḍihâ) (42)

hûwa ṣâḥib-el-ḥerât jiz'aq bi-n-nafir;

dalli jeṣûfo, jeṣûl 'alêh, inno ḡafir!

Š. M. (jeṣûf B.) jeṣûl: eṣ-tuḥlubi?

B. bididi aṣûl-lak kilmetèn

warûḥ li-ḥâlî; hûwanâ li ṣuḡletèn?

Š. M. (jeṭalla' 'mendil min-gebo) wîṣûl:

billâhi! ḥodi-l-mendil, ṣablin tintāṣi

we-û'i 'alêjâ bi-l-kalâm tisba'i!

B. ṭajjib we-lêh?

Š. M. laglin teḡaṭṭi ṣidriki,

aḥsan kidâ mâḥdarṣ-anâ anzur liki!

mâ-ti'rafîṣ, inn en-nazar lukum ḥarâm,

jûgib 'ala-l-ustâz ḥiṭṭâ fi-l-maḥâm.

B. jibṣa elli-zêjak, jilḡda'o laḥm-en-nisâ.

mâ-jekellimûkṣ illâ wahumâ fi-l-kisâ:

mâ-kunte a'raf fik ḥarâra zâ'idâ,

anâ kemân dâtir welâ-anfaṣ li-kidâ;

wallâhi, in-tekûn 'arjân kullak, mâṣteḥik

welâ-temil nefsi li-ṣârâ besse fik!

Š. M. mâ-tuḥrugîṣi fi-l-kalâm 'an-el-adab.

aḥsan arûḥ waḥrug 'ala-ṣân-da-s-sâbâb!

B. mâ-ḥadde ḥârig illâ anâ bess! istimî

li kilmetèn, helbette minhum tintifi'!

sitti terid tudḥul ma'ak fi-s-sandara,

tiḥki ma'ak kilmâ; terid jâ-haltara?

Š. M. aḥûḥ (ummâl ed. 2) min dem'i! (43) [39]

B. (li-waḥḍihâ)

jû! da-ṣ-ṣêḥ inḥabal,

wallâhi kalâmî fiḥ âho ṣâdîf maḥall!

Š. M. ḥijâ tigi ḥâlan?

B. ṣawâm zêj-el-hawa,

âḥâ gat wâdimi râ'iḥa we-ḥallitkum sawa!

el-manẓar es-sâlis.

A. u-Š. M.

Š. M. jâ Rabb, min-'adlak we-luṭfak wa-l-karam

tin'im 'adġâ bi-l-'awâfi wa-n-ni'am,

wismaḥ laḥâ bi-l-'afu witlaṭṭaf biḥâ,

'ala-ḥadde-mâ ṣelbi eṣ-ṣâgi jeḥibbihâ!

A. maḥlâ kalâm-eṣ-ṣêḥ, laummâ jiddâ'i,

lâkin ḥât kursi we-ta'âla, u'ud ma'i!

Š. M. jiglis wîṣûl:

izâ di-ṣ-ṣêḥḥa-l-laṭifa it'addilet?

A. el-ḥastaka — el-ḥamdu lillāh — itbeddilet!

Š. M. hūwa-d-du'ā eh, lammā jistagāb  
winezzil el-bedr et-tamām min-es-saḥāb!  
jā sittinā, el-ḥamdu lillāh el-'aẓim,  
elli mizāgik mu'tadil we-šāg, selim!

A. at'abte rūḥak!

(44)

Š. M. kēf? ū-min-šān-šeḥḥitik  
agūd bi-rūḥi au-bi-'arḍi wanḥitik!

[40]

A. ḥa'isa, da-l-luṭf wa-l-šöl-el-faših  
jedillini 'ala-inn islāmak ṣaḥih!

Š. M. jā sitt, rūḥi, kulle-ma'rūf jin'imil  
fi-ganb-ma'rūfak-da 'umro in-kimil!

A. lākin anā kān maššidi sā'a agik,  
niḥki sawa li-waḥḍinā min-ġer-šerik.

M. lillāh maḥlā we-ahna-l-igtimā'  
ma'-ba'ḍinā min-ba'd-ṭül-el-imtina'!

jā-mā-ṭalabte, inn el-furaš li jōm telūḥ  
we-kullimā azid fi-ṭ-ṭalab fiḥā, terūḥ.

A. lākin anā biddi tešül-li 'ala-š-ṣaḥih  
wastimi' minnak kalām ḥališ faših!

(S. jiftaḥ bāb-el-maḥall, elli fiḥ, li-agl jisma' ṭajjib)

Š. M. wanā kemān elli bi-šelbi, azhiro  
wakšif-lik asrāri ū-mā-kunte asturo,  
waḥlif bi-dini, inn el-kalām, elli ṭili'  
minni 'alēki waḡlab-el-ġirān simi',  
kullo min-el-ġira 'ala-hāza-l-gamāl,  
we-ḥa'—Rabb, ṣauwarik zēj-el-ġazāl!

A. wanā kemān kidā fihimte, elli ḥašal.  
wallāhi, jā si-š-šēḥ, ma'rūfak wašal!

Š. M. (jimsik jeddihā we-jittiki ṭawi 'ala-šawābihā)

A. ah! uff! jā si-š-šēḥ, leh tuēruš kidā?

(45)

Š. M. jā sitt, anā ġirti 'alēki zā'idā,  
ū-kemān riḍāki fiḥ li ġājet-el-munā . . .  
(wiḥoṭṭ ido 'ala-faḥḍihā)

[41]

A. ṭajjib, we-idak-di be-ti'mil eh hānā?

Š. M. anā bašūf el-libs-da nā'im ketir.

A. mā-teḥoṭṭiš idak-di hānā, aḥsan baġir!  
(tib'id kursihā 'anno wahwa je'arrab)

A. Matlūf!

Š. M. (jemidd ido 'ala-zirār-šidrihā) wišül:  
ammā-z-zirār-di šan'ito šan'a 'agab,

aḥsan min-el-faḥḍa waḥsan min-ed-dāḥāb!

A. min-ḥa'—šöl-li, hūwa Abū-Sāmi ġadar  
'ala-Nebih fi-l-šöl? iḥki-li-l-ḥabar!

we-äl Merjem rāḥim jegauwizūk  
bihā faḥbirni kemān, waḥjāt abūk!

Š. M. da kân ḥakâ-li kilmetên fi-da-l-ʕabil  
 we-ʕirifte, inn el-mâ mâ-jîšfi ġalil;  
 da-l-ʕelb mašġûf fi-maḥâsin tânja,  
 ʕan-el-aʕâlis wa-l-malâbis ġanja.

A. azunne, ʕazdak fi-s-sâmâ, muš-fi-l-bašar! (46)

Š. M. lâ! hûwanâ maḥlûš li-waḥdi min-ḥagar?

A. maʕna-l-kalâm, inn er-rigâl el-faḥra  
 zêjak jehimû fi-naʕim-el-âḥra.

Š. M. in-kân naʕim-el-âḥra maḥbûb linâ, [42]

barq el-gamâl ed-dinjâwi jelizzinâ,  
 we-tinbisit min-ruʕjet-el-ḥadd el-asil,  
 û-mâ ḥalaq Rabbi min eš-šunʕ el-gamil;  
 min-ḥaif-mâ šauwar maḥâsin misliki.  
 wa-l-kulle mâ-jiswû ʕulâmet-ḍufrikî!  
 ʕala-l-ḥušûš, jâ sittinâ, šunʕo zahar  
 fi-wiššik, elli ḥalʕito zêj-el-ʕamar!  
 min ʕilmo, ḥuṭif el-bašar fi-waḥgito,  
 ḥattâ sabâ kull-el-ʕošûl bi-baḥgito!  
 wallâhi, mâ-ḥaʕaʕte wiššik ka-l-hilâl  
 illâ aʕûl: subḥân man ḥalaq el-gamâl!  
 waḥiss, inn el-ʕelb râḥ jinšaʕ-lo,  
 ikminne Rabbi bi-l-maḥâsin kemmilo,  
 we-kunte ḥâif, lâ tekûn di waswasa  
 au-nezġet-eš-šêṭân wala ablasa,  
 ḥattâ nawêt min-nâziriki aḥtigib,  
 lâ tilʕab el-ašwâʕ bi-ʕa li wanġilib.  
 lâkin zahar-li, jâ meliḥa, bi-l-ḥilâf,  
 inni, izâ ḥabbêt mislik, mâ-aḥâf.  
 we-ʕulte: bi-l-ʕeffâ addâri wa-t-tu a  
 we-tarakte ʕelbi fi-l-hawa jirtaʕ ba a  
 waʕtarif, jâ sitt, kull-el-ʕtirâf,  
 inni mugâzif fi-suʕâl kullo ḥilâf;  
 lâkin min-luṭfik û-min-ḥosn-eš-šaniʕ,  
 in tirḥami ḍuʕfi, anâ el-ʕabd el-muṭiʕ,  
 fa-l-ḥêr minnik wa-l-ʕašam fiki jekûn  
 we-aġlab-el-ḥaraka bi-jeddik wa-s-sukûn  
 wa-l-amr amrik fabʕidi au ʕarrabi,  
 wa-l-ḥukm ḥukmik farḥami au ʕazzabi!  
 A. el-ʕol-da lâ-šekk ʕol el-ʕâšîin, (47)

wišahḥ dih min-nâs zêjak mutta in?  
 da kân min-el-wâġib ʕalek titkettimo  
 û-teġib li-ʕelbak-da ligâm û-teleggimo,  
 iṭte fi i šâliḥ we-lak ism ištahar!  
 Š. M. win-kunte anâ šâliḥ, maniš bardi bašar?  
 min kân junzur da-l-maḥâsin wa-l-gamâl,  
 jegûd bi-rûḥo fi-l-hawa min-ġer-suʕâl:  
 win-kunti min-ḥâza-l-gawâb tistaġrabi,

jā-sitt, anā lā anā mälāk welā-nābi  
 win-kunt anā aznabte fi-hāza-ṭ-ṭalab,  
 ḥaddik we-‘enēki āhom döl es-sübāb!  
 mā-šufte marra-r-ridf wa-ṭ-ṭarf wa-l-kaḥil  
 wa-l-ḥaṣr illā širt anā zējo naḥil;  
 wa-l-laḥz neblā, mā hagam fi-manzaro  
 illā hazam ʔelbi we-šettit ‘askaro!  
 welā-ḥtaram nuski we-lā dem‘i welā  
 tahaggudi welā-š-šijām welā-š-šalā  
 we-kām bi-dem‘i ma‘-zafiri a‘allimik  
 wādini atēt el-jōm bi-fummi afahlimik.  
 fa-in nazartini bi-‘en-el-marḥama,  
 akūn liki el-‘abd el-faʔir, ibn-el-ama,  
 win-gabarti ḥāṭri bi-ra‘fitik  
 wala bi-nuṭa min-sakākir-šiffitik,  
 azid ‘effā fi-hawāki ma‘-eš-šalāḥ  
 waṭir fi-t-tauḥid biki min-ġer-ġināḥ;  
 wanā we-amsāli el-afāḍil jiktimmū  
 el-asrār welā jōm bi-l-wiṣāl jitkellimmū.  
 welli jekūn mešbūr fi-n-nās zēinā  
 jisbit li-maḥbūbo el-amān bi-l-baijinā,  
 wa-l-ḥelū ji‘raf jinbisiṭ min-ġer-ḥilāf  
 ma‘anū welā jōm jinbitik welā-jehāf!  
 A. simi‘te, jā si-š-šeh, kalāmak da-l-faṣiḥ  
 welli ḥakēto, jā ḥabibi, bi-š-šahiḥ;  
 lākin mā-teḥāfse we-tiṭġasar kide,  
 belki anā aḥki li-gōzi kulli-dih!  
 hūwa, in sini‘ di-l-wa‘t, muš jiġdab ‘alek  
 wīzauwil en-ni‘ma el-‘azīma min-idēk?  
 S. M. jā sitt, lau-lā-l-ḥilm minnik, mā ḥakēt,  
 welā-šaraḥtiš ḥālti welā šakēt, —  
 wa-l-maġfara timḥū-z-zunūb min-zalliti!  
 lau-lā ġarāmi. mā-badit-lik ‘illiti!  
 ḥuzti gamāl, jigraḥ fu‘ād elli nazar,  
 wanā māniš a‘ma welā ġismi ḥagar!  
 A. lau kān ġeri, kān zi‘il, jā šeh, ‘alek  
 illā anā bi-l-ḥilm ʔazdi aḥsin ilēk  
 welā aġib sira li-gōzi, jā fiših,  
 bess intā fūt Merjem ilā-Aḥmed Nebih!  
 welā-te‘ākishum welā tišid šākāl  
 welā-te‘ūl: da fulān ḥarag wala-daḥal!  
 wutruk firāl-el-mekr waja-l-basbasa  
 winši ‘idil fi-l-bēt we-ḥalli-l-ablasa!

[43]

(48)

el-manzar er-rābi.

A. u-S. u-Š. M.

S. (juḥrug min-el-ōda elli kān bihā) wīḥūl:

lâ, winnâbi, laḥki-l-kalâm bi-l-miftiṣi! [44]  
 anâ kunte ḥâḍirkum we-sâmi' kulli-ši!  
 el-ḥamdu lillâh, elli gâbni hânâ  
 'ala-šân-faḍiḥat-en-nedl-dî, ibn ez-zinâ!  
 lawarrih mašâmo wa-n-nifâs wa-l-kibr lèh  
 waḥalli kull-en-nâs titfarrag 'alèh  
 wa-ül labûjâ 'ala-l-kalâm, elli ḥakâh  
 wizzèi mahjašto hânâ we-šillet-ḥajâh!  
 A. jikfâh, jâ Sâmi, âho itneddim we-tâb  
 welâ baša juzkur wišâl wala 'itâb;  
 mâ-tegibše sîra li-ḥadd, jâ Sâmi, baša!  
 da-l-'arḍ mâ-jilmil kalâm we-lašala:  
 jâ mâ-n-nisâ min-el-kalâm-da jundurû  
 wala jeḥûlûh li-r-riḡâl, jitekaddirû!  
 S. inti kidâ ra'jik baša, imši 'alèh (49)  
 wanâ kemân li ra'î, mâ'mal-bôš lèh?  
 el-'afu 'an-wâḥid le'im mislo šabiḥ,  
 šâhib-fitân, wallâhi, mâ-hûši meliḥ;  
 ḥâtin abûjâ bi-d-dawâhi min-zemân  
 û-menaffaro minni û-min Nebih kemân;  
 lâ-budde-mâ-a'allim abûjâ waḥbiro  
 billi gara wafaḥtino wanauwiro;  
 wal-ḥamdu lillâh, el-umûr min-nefsihâ  
 bânèt we-rabb-el-'arš as'afnâ bihâ!  
 dalli tebân-lo, fi-'adûwino-l-furas,  
 welâ-jetimmehâš, jibla bi-l-ḡušaš!  
 A. jâ wâd, jâ Sâmi!

S. anâ 'âli ḥarag,  
 lammâ jigi abûjâ hânâ, fiḥâ farag;  
 jibša 'ala-šânik afût târi ma'ô,  
 ḥafaḍte kull-elli gara, lasamma'ô!  
 min-ḡer mârûḥ as'a hânâ wala hânâ --  
 âhó abûjâ ga bi-nefso li-ḥaddinâ!

el-manzar el-ḥâmis.

Ġ. u-A. u-S. u-Š. M.

S. jâbâ, istimi' šišša, garet — lâkin 'agab!  
 teḥajjar el-šâri lahâ welli katab!  
 eš-šèḥ dalli ḥûl-'omrak tikrimo [45]  
 û-temeddino fi-betnâ û-teaddimo.  
 mâ-ḥallašôš jigzik 'ala-ḥûl-'išritak  
 illâ-jeḥûn 'arḍak we-jḥtik ḥurmitak!  
 wanâ kabasto el-jôm wahwa šâ'id jeḥûl  
 li-sittinâ ašwâl itḥajjar fiḥa-l-'ošûl;  
 bi-l-miftiṣir minhá ṭalab fi'l-el-ḥarâm  
 wa-l-ism: šèḥ-el-bèt — we-'ânil fiḥ imâm!  
 wahja kemân siktet 'alèh we-demdimet

welâ-šaket minno wela-tkellimet,  
lâkin anâ mârđitš agiŝšak wağdurak  
illâ ĥalafte: el-jôm lâzim aĥbirak!

A. kidâ ĥaŝal, lâkin sukûti lo sâbâb,  
anâ ĥufte lâ tiğđab we-jizik el-ğaðab!  
da-l-fâğrâ, in hellilet âbâ barđahâ,  
wa-l-âšlâ el-ĥorra, elli tilĥmi 'arđahâ!  
lau-kunte anâ aĥkum 'alêk fi-l-bêt di  
mâ-kunte, jâ Sâmi, tegarrasnâ kidâ!

(50)

el-manzar es-sâdis.

Ġ. u-S. u-Š. M.

Ġ. jâ haltara, jâ nâs, bâza-l-qôl ŝaĥiĥ?  
Š. M. duğri, anâ min-dûnkum râgil ŝabiĥ,  
muznib we-âŝi, muĥtaŝar, keddâb kemân,  
zâlim, ĥarâmi, wibn-nûri min-zemân,  
min-sû-af'ali ramâni rabbunâ  
we-ĥaŝŝini bi-l-maŝt wa-t-tazib hânâ;  
lau tinsibû kull-el-kebâir li, ašûl,  
inni falâti, mirtekib, nâŝiŝ, gahûl,  
astâhil et-ta'zir minkum wa-l-ğaðab  
wa-đ-đarb bi-l-barâtiŝ fi-gum'et-Râğâb  
wala-řrudûni wa'milû fi-jâ el-'ebar,  
we-ĥaŝŝa'û min-gittiti ĥibar ĥibar!

Ġ. li-ibno:

wallâhi, jâ mal'un, kullo iftirâ  
minnak 'ala-l-meskin di û-maŝhara!  
Š. jibâ tegurrak da-l-fa'âil wa-d-duman?  
Ġ. ja'ni intâ, jâ ĥanzir, 'andi mu'taman?  
Š. M. ĥalliĥ ješûl, elli ješûlo, wa-s-salâm,  
we-lagl-ĥâřri ŝadda'o fi-da-l-kalâm!

[46]

we-lêĥ kidâ tekeddibo we-tiğr ma'i?  
tannak tebarrini min-elli-jidda'i!  
ĥûwantâ 'arif, in-kunte râgil bari  
wala-ŝaĥiĥ râgil ŝabiĥ û-miftiri?  
a ûl-lak ed-duğri, welâ-tingaŝŝi-bi,  
anâ ĥabis wastâhil elli ĥalli-bi,  
win-kân gami'-en-nâs ješûlû: da ŝaliĥ! —  
šûlû-lhum: ġalțân! wanâ barđi ŝabiĥ!

(51)

(wiweggiĥ el-kalâm li-Sâmi)

šûl intâ, jabni, 'alejâ, inni le'im,  
'âŝi, ĥarâmi, miĥtilis, nâŝiŝ, behim —  
we-kull-ism jiğibak fi-z-zemm, šûl  
we-lĥûđ fi-'arđi welâ-tir'a ušûl!  
wâğib 'alejâ aĥđa' lukum wantisil  
wa'affar ĥudûdi bi-t-turâb waktiĥil!

Ġ. li-M. el-'afu jā-si-š-šēh!

(we-li-ibno) lēh ti'mil kidä'?

S. jibša kemān jidḥak 'alēk bi-l-helse--di!

Ġ. (ješauwim Matlūf min-'ala-l-ard) wišūl:

(li-ibno) iḥras! ba ūl-lak!

(we-li-Matlūf) ūm, jā si-š-šēh baša!

(li-ibno) iḥraṣ!

S. kemān . . .

Ġ. imši!

S. lagīb-lo miswā'a

wafas dimāgo, bess, wahjāt en-nābi!

Ġ. 'alāšan māntä ibni, kidä istahrti-bi! (52)

Š. M. lēh, jā aḥi, billāhi, šawāmak tinḥimiš? [47]

hūwa bi-ido ḥašš 'anni jittifi?

'andi anā tišbaḥ 'eḏāmi mefaššaša,

aḥsan welā tehajjib 'ala-ibnak bi-l-'aša!

Ġ. (li-ibno) āh, jā ḥabis!

Š. M. sibo! anā fa-'ard-er-rasūl,

anā abūs riḡlak we-lau fiḥā fuḏūl

(wiḥāti 'ala-riḡlo fa-jirfa'o Ġ. wišūl:)

istaḡfar Allāh!

Ġ. (li-ibno): šūf lafzo!

S. fuḏḏinā!

Ġ. jā-kelb!

S. hūwa eh?

Ġ. jabn-ez-zinā!

'irifte anā ašl-el-ḥināša wa-š-šākāl (53)

'ala-šan mā-hūwa šāliḥ we-ḥāliš fi-l-'amal,

welā-jehibb el-ḥabš min-kum, jā kilāb.

'ala-šan-kidä bitewarrūh anwā'-el-'azāb

we-kullukum dimā 'alēh tit'aššabū,

fi-kulle-jōm elfen šarak lo tušubū,

laglin anā laḥar ašuddo wazhado

waḡdab 'alēh min-šānkum waṭrudo.

lākin bi-l-'amid laḥūšo waḥgizo

fi-bētnā wakrimo wa'azzizo

wa'ṭih binti ḡašb-'ānkum kullukum. [48]

ḥattā jebāt kēdkum kidä fi-naḥrukum!

S. hūwantä, in gauwizto bintak, tinšifo?

Ġ. ma'lūm, wa'addil-lo mizāgo wathifo,

wallāhi, bi-l-'amid lašarraf rutbito

we-kullukum tigū tebūsū rukbito!

S. eš-waššilo? da-l-kelb jubluḡ el-maḥāl?

Ġ. mā-tistiḥiš, jā wād, tuzkur da-l-ma'āl?

(li-Matlūf): šūf-li 'ašājä, lamma a ūm wafarrago!

(li-ibno): wa-l-kelbe-da min menzili laḥarrago!

S. ahrug û-mâ-lo!?

Ġ. bi-l-'agal, uhrug sawâm!

lahrimak min-tirkiti, jabn-el-ħarâm!

waġđab 'alék waljarragak min-'išriti,

ħarâm 'ala-inne kunte min-zurriti!

[54]

e l - m a n z a r e s - s a b i .

Ġ. u-Š.M.

Ġ. rāgil min-eş-şullāh zējak jinzilim?

Š. M. eş-şabr ħēr! mâ-ħadde fi-d-dinjā silim!

min-ħai'î-mâ-šāsēt anwâ-el-'azāb,

lākin mâ-'annōš, da-l-mu'min muşāb!

[49]

Ġ. lâ-ħaula welâ-qûwa!

Š. M. we-duġri, jā aħi,

dimâ bi-ma'rûfak ma'ājā titniħi!

Ġ. (jibki we-dumû'o tinzil wirûħ gihat-el-bāb, elli juħrug minno ibno wi'ûl:)

el marħama 'ala-l-ħabis da bess lēh,

jâ-rēt kasart el-'aşāja-di 'alēh!

(wi'ûl li-Matlûf):

mâ-'aleħš, mâ-tiz'alš, jā sejjid-el-gami'!

Š. M. in-kān 'ala-šāni, anā ahrug sari'.

ijāk jibṭal da-l-ħinā we-da-z-za'al,

we-tinšidi-l-fitnâ we-jinfadđ eš-šakāl!

Ġ. deħ di-l-kalām-di?

Š. M. jā aħi, wa'mil eh?

el-ħāl-di min kulle-jôm jidār 'alēh?

Ġ. û-min jeşadda hum we-jisma' kidbuhum?

Š. M. döl kulluhum 'uşba û-maħmāš šadduhum.

mâ-kulle-marra tislam el-garra! û-min

ji'mil widāno ħin wala min-'agin?

helbette min-kutr el-ħadis wa-l-basbasā

tisma' kalām min-er-rigāl au-en-nisā.

Ġ. lâ, winnābi, mâ-asma' kalām we-lau-jektün

môti 'alēh au-kunte anşāb bi-l-gunün!

Š. M. ħajjib, ħuluşnā, rû? li-nefsak wihtidi

we-fudđinā, jikfâ ba'a min-da we-di;

lākin zōgtak mâ-be'et adħul laħā

welâ-be'et a'ra welâ aktib 'andahā!

da-l-'arđ mâ-jihmil ba'a ġer-da-l-kalām.

anā nawēt arûħ li-ħūdi wa-s-salām!

Ġ. ġaşban 'an-el-'antil tudħul 'andahā

û-tekemmil el-ħatmä we-tu'ud ganbahā

we-liagl-māneffid 'alēhum kilmiti.

mâ-liš waris ġerak, anā ādil tirkiti!

wahabti-lak māli û-mā-milket jeddi

wagauwizak binti, le-innak mihtidi!

[50]



wādini faḍḍaltak 'alēhum bi-t-tamām,  
 jā haltara šibilte minni da-l-kalām?  
 Š. M. kullo bi-amr-Allāh, ḥallāf-ez-zunūn,  
 āhō zēr-mā-gerid rabbunā, ḥālan jekūn!  
 Ğ. āmante billāhi! wintā lāḥar šūm-binā,  
 aktib-lak el-ḥugga we-nirga' bardīnā.

el-qiṭ'a er-rābi'a. (56)

el-manẓar el-auwal.

Sl. u-Š. M.

Sl. en-nās gami' ṣaġīrhum ma'a-l-kebir  
 nāzlin fi-ḥaṣṣak, ješūlū kalām ketir,  
 lākin anā ṣazdi a'ul-lak kilmetēn  
 wafahhimak marra wala marratēn.  
 kull-el-kalām, elli je ūlūh, utruko!  
 da-š-šerr jizhar fiḥ lilli jeḥarriko  
 win-kān Sāmi aḥka we-šāl mā-ji'gibo,  
 jikfāh ba'a. jā šāḥbi, mā-ḥalli-bo;  
 bard-el-musāmiḥ, lau jekūn mazlūm kerim,  
 ma'būl 'and-Allāh we-loh el-agr el-'azim!  
 win-kān-aznab, barduhum je'eddibūh,  
 aḥsan ketir mā-jinṭirid min-bēt-abūh!  
 wa-ṭ-ṭerd miḥ-bēn-el-aṣārib šē-šeni',  
 jiba 'adūw-el-ahl, makrūh-el-gami'.  
 wala aḥsan, innak ma'abūk tešālḥo  
 we-tutruk, elli fāt ba'a ū-tesāmḥo!

Š. M. ammā anā, kān ḥāṭri abri dimmito,  
 šelbi šafi, ḥāliṣ, we-rā? min-jemmito,  
 welā-ba'āš 'andi ḡalil, ašfiḥ fiḥ,  
 bardi anā astahmil, anā maniš fiših!

lākin ḥaṣṣ-Allāh 'ando mātrukōš,  
 win-kān jeḥušš el-bēt-da, anā mādaḥḥalōš!  
 anā a'is wajāh ba'd-elli-garah,

jesibb 'arḍi bi-l-kalām el-mašhara?  
 en-nās te'ul eh, in-balaġhā da-l-ḥabar?  
 ḥālan je ūlū: eš-šēḥ Matlūf-da kafar!  
 win-kunte a'is wajāh, en-nās jiftinū  
 wišūlū: bimāzgo, 'ala-šan jilṭino!

Sl. ammā gawābātak, šawi melauwinā,  
 tiḍdar 'ala-l-bāṭil te im el-baijinā,  
 ḥāmil awi hemm-el-ḥalā'iḳ wa-l-ḥibād,  
 hūwa-r-rabb muš jif'al bi-nefso mā-arād?  
 utruk umūr-el-ḥilṭ li-l-ḥāliḳ we-tūb!

wiġfir fa-inn Allāh ḡaffār-ez-zunūb!  
 wib'id 'an-el-'ālam we-fanwuḍ amrahā!  
 dalli ḥalaqhā, sedde mutakefil bahā!

[51]

(57)

wunzur li-fi'l-el-ḥēr we-ḥalli-s-saijī'a [ed. 2 el-la'la'a]  
dantä 'ala-l-'alam ḥaḍirtak daija [ḍaija'a]!

Š. M. mā-ḥulti-lak, jā šēḥ, inni mesāmḥo,  
wanä bi-selbi rāido ū-mešālḥo,  
lakin ba'd-elli ḥaṣal, mā-a'is ma'āh,  
rabbi amarni atruko wa'iš balāh!

Sl. we-rabbunä šal-lak, tešadda' šöl-abūh,  
in-kān ḡalaṭ fi-r-ra'j wa-n-nās keddibūh;  
ḥallih, wahaḥ-lak kulle-mālo we-tirkito,  
jīḥallašak tilrim kidä zurrito?

Š. M. min kān jī'rafni walā-bi simi',  
mā-je-ḥadda', inni fi-t-tirak šāḥib-ṭama',  
mā bess jōm el-māl 'omro sarrini,  
in-kān ketir wala šalil mā-jeḡurrini,  
win-kān šubūli min-abūh fi'l-el-ḥiba,  
di bess 'an-ḥikmä 'alēkum ḡā'ibā!  
ḥā'if jī'a' da-l-māl fi-id-el-'oša  
we-jīšrifūh fi-l-fis wala-'ala-l-ḡuwā!  
ammā anā, mā-ašrifo illā fi-l-ḥalāl  
we-bidāl-šurb-el-ḥamr ašrab mā-zalāl  
wašrif 'ala-l-fu'ara wa'in eš-šālḥin  
wa'ḍi ḥawā'ig ilḥwānnā el-muslimin!

[52]

Sl. win-kān kidä ḥōfak 'ala-māl-el-jetim,  
lēḥ tilrimo minno wintā musta'im?  
ḥallih jāḥod ḥašo we-bess intā utruko  
jēba'za'o kēfo wala jefertiko!  
win-fertiko 'ablin jī'a' mā-bēn-jedek,  
aḥsan mā-tāḥdo intā we-hūwa jidda'i 'alēk!  
ḥalli! abūh šal kilmetēn fi-ḥam'ito!  
terūḥ ma'āh el-meḥkāmā ū-tewarraṭo?  
fi-šer'-min dalli 'alēkum šarra'o,  
jewarraso rabbo wintā timna'o?  
win-kān ḥurum Šami 'alēk we-'išrito,  
mā-tefūt-lo bēto we-tutruk tirkito?  
welā-ješaija' bēn-el-'omad we-ahl-el-bälād,  
inno 'ala-šanak abūh ṭarad el-wälād!

Š. M. jikfa ba'a! el-wa'ṭ rāḥ 'ala-š-šalā,  
li-aḡl kemān mā afarra' anwāl ez-zakā;  
el-'afu! sāmiḥni! anā biddi arūḥ!  
aḥsan tarakt el-maḥfaḍa fō-es-suṭūḥ!

(58)

el-manzar es-sāni.

A. u-M. u-Sl. u-B.

B. li-Sl. 'ala-M.

sā'ia 'alēk, sidi, el-Ḥasan waja-l-Ḥusēn  
tiḥki labūhā bess bukra kilmetēn!

šáfet el-'azáb wa-z-zull lâhar wa-n-nädäm,  
 unzur li-ħälithä, ähä šibhet 'adam!  
 we-kullimä itfakkaret filli gara,  
 tiš'a' we-tir'a' ħaddahä, ħatta-nbara!  
 hija tigi di-l-wa't, bess iddabbarü  
 we-fettišü güwa-l-guráb we-dauwarü!  
 ijak bi-ħıla tifsidu-ħnä di-l-'amal  
 ü-neħaşsal el-maššüd we-nubluġ el-amal!

el-manzar es-sälis.

Ġ. u-A. u-M. u-Sl. u-B.

Ġ. el-ħamdu-lilläh, igtama'tum kullukum,  
 jalla isma'ü-minni 'alalli a'ül-lukum!  
 (li-M.) katabti-lik ħugga, isma'iha wiđħaki!

[53]

maħlä kalämbä bess, lammä jinħiki!  
 M. (tinzil 'ala-riġlän-abüähä) ü-te'ül:  
 išfaš 'ala-đu'fi we-zulli, ja abi!

wirħam! anä sä'i'ä 'alek sejjidnä en-näbi!  
 wutruk šänün-el-ab jöm we-ťä'to,

wunzur li-čelbak bess fi-ħinnito,  
 wis'al 'ala-ħäli, šibih ħäl-el-'adam  
 we-ruku fi-čelbi min-el-hemm inhadam,

ħüwantä ġerši li-l-maš'a'ib ġibtini,  
 ja-rät mä-ħadte ummi welä-ħalliftini!  
 in-kän biddak kull-ašdi titlifo

ü-teħibb tiħrimni min-elli-a 'lafo,  
 amrak muťä'! mä-đarš jöm aseffihö,

(59)

bess intä i'fini min-elli akraho!  
 win-kunte-tugburni, anä luħra angibir.  
 wanuťte min-eš-šibbäk jöm wangibir!

Ġ. (ječarrab, jeħinn elbo) wiš'ül:

ja čelb, it auwa we-ħalli-fik ġäläd!

ü'a temil li-l-ħint wala li-l-wäläd!

M. in-kän ħinnitak 'ala-šän-el-imäm,  
 wallähi, anä mä-jeġimminišä da-l-kalam,  
 in-šä-Allah, ti'ťi-lo gami-mä-timtilik  
 we-timilo, in-šä-Allah, wezir wala-mälik!  
 Allah jesämħak fih we-ġibri dimmitak,  
 bess intä i'fini wišrif himmitak!

Ġ. wallähi, melih, lammä kidä tithettiti.

we-tuħruġi kull-el-ħurüg 'an-ťä'ti!

er-räġil, elli tubġuđih we-tikrahih,

äho ġašb-'an-'enik kidä tiggauwizih!

dä išš dalli ġaddi-bik wala 'ajja

au mašħara, ja bint, au illet-ħaja!

iggauwizi billi a'ül anä 'aläh,

ü'i te'üli: muš kidä, au bess: löh?

B. dehdi-l-kalām-di!

Ġ. jā marra, bess iħrasi!

ū'i te'ūli: bim! au titneffisi!

Sl. lau-kunte ti'bal di-n-naṣiħa, kunte a'ūl . . . [54]

Ġ. intū kalāmak ṣehd, wahjāt er-rasūl!

ʔōlak jewāfi? dā'iman lilli aṭlubo,  
lākin ṭab'ī. elli asma'ō, mā'milsi-bo.

A. in-kān 'ala-ra'ji anā, a'raf a'ūl, (60)

lākin ḥā'ifā tisma'ō min-ġēr-tubūl,  
hūwa eu-nahār-dā muš-simī't, elli gara?  
keddibtuhum we-'amalti-lak mit-šōšara!

Ġ. izzēi mā-aṣadda? weda ibni a'rafo,

jegib kalām min-ġēr-uṣūl we-jiħdifo.

wa-š-šeh mā-kān jiħki winti tisma'ih,

in-kān 'alēh ez-zenb, kunti i'ni'ih,

illā ra'ētik wā fā ū-mesehhitā,

abrad min-el-maijā bi-ijām eš-šitā!

lau-kān ḥaṣal ḥāga wansibhā ilēh,

kān bān 'alēki wa'tihā wala 'alēh!

A. in-kān hūwa-l-ʔāšī bi-nefso ji'tirif,

muš-lāzīm el-ma'šūē ʔawāmak jin'irif,

mā-dām jeruddo billati aħsan<sup>1)</sup>, wagab,

lā jištī'il bi-n-nār welā jizdad ḡaḡab!

ammā anā, kull-el-kalām, elli asma'ō.

a'raf ʔawām min-ġēr-ḡaḡab awazza'ō,

bi-l-'a l aṣūn 'arḡi welā a'mil tagrama,

mā-ḥadde ji'mil šōšara illa-l-mugrima:

'adək nisā, in-ḥadde ʔarrab jemmuhum.

ji'b ū jelalū bi-fummuhum ū-bi-kummuhum.

wiħarbišū-l-gittā wala jeṣaṭṭa'ū

bi-asnānhum wi ammašū wibarta'ū,

lākin a'ūzu billāh, min jišbih luhum.

illā jekūn magnūn we-nā iṣ zēihum,

da-'arḡinā jinṣān bi-kilmā bardā,

tiṣṭa' we-timna' fi-l-tulūb el-ġāmdā!

Ġ. bardo, kalām fariġ, anā māasma'ōš!

A. ammā 'aġā'ib, di 'amā'il-nās wuħūš, [55]

jā haltara, in-kunte awarrik bi-l-ijān.

teṣadda o wala tekeddibnā kemān?

Ġ. bi-l-'ēn ašūf?

(61)

A. ēwa!

Ġ. kalām . . .

A. kalām ṣaħiħ!

bess in-riḡit tisma', fu'adək jistarih!

Ġ. bardo kalām fariġ!

1) Qur. 6, 153 u. 6

A. we-léh má-teħaṣṣaṣo?  
 já tekeddibo ba'den wala teṣaddaṣo?!  
 hiwa muš ba'id! el-ħamdu-lillāh, jimkinak,  
 wanā bi-ħıla awaṣṣilak wamekkinak,  
 laglin tešuf šehak we-tisma' má-ješul.  
 ũ-temajiz el-'alim ṣahih min-el-gahul!

Ġ. wallāhi, anā miħtār, já nās, da ħarām,  
 le-inno má-jimkinš!

A. bess isma' kalām!  
 win-kunte fi-ġafli, masirak [ed. 2 maṣirak] tintibih,  
 wibān-lak, elli fi-fi'alo mištibih,  
 di-l-wa't waħnā fi-l-makān-da wāfin,  
 jizhar-lak, in-kān kidb da wala jaqin!

Ġ. tajjib baṣa, aurinā hānā, kēf tirmili,  
 ħatta jibān 'andi-l-melebbiš wa-l-ħali!

A. li-B. rūhi! indahi li-š-šeh!

(62) [56]

B. da ṣāhib-ħijal,  
 jifis malā'ibik we-jislak bi-l-'agal!

A. li-B. bardo li-ma'šūso ṣawāmak jinħidi,  
 min-kutr-mā-bo 'ala-l-mahālik jindifi!

(ũ-tešul li-S. ũ-M.)

billāhi, bi-ħıla idħiluh wintā irħalum,  
 ũ'ū 'alēnā tiftahū au tudħulum!

el-manzar er-rābi.

A. u-Ġ.

A. ṣarrab hānā eṭ-ṭawula wudħul taħtiħā  
 wirħi 'alēhā es-sitr wiħħafaz biħā!

Ġ. leh bess?

A. ēwa, uskut, we-ħallini aṣṭaġal,  
 di-l-wa't anā awarrik hānā, kēf el-'amal!  
 bess ũ'ā titneffis wala tiħhir linā  
 adnā-ašārā tedillinā innak hānā!

Ġ. lākin anā ħā'if 'ala-r-rāgil, jigi  
 wirūħ wintā ba'dahā tiħaggigi!

A. bess udħul intā wistitir, mā-tiftikir!  
 di-l-wa't tisma' šē-'agib, mā-jinzikir!

(Ġ. jeħušš taħt eṭ-ṭawula)

A. tešul-lo:

(63)

kull-el-kalām, elli a'ulo we-tisma'o,  
 mā-tāħodše fi-bālak 'alēh ũ-tenauwa'o  
 ũ-bi-šarṭ aħki kulli-šē min-ġer-malām,  
 laglin teṣaddaṣ ṣiṣset-eš-šeh el-imām.

walātfo fi-l-šöl watbasiħ mā'o,

[57]

lagl en-nifa' jizhar we-jirfa' burā'o,  
 wadahlizo wawarrik, inno jeħibbini,

wau'ido bi-l-waṣl wa-l-'eṣ el-hani,  
 wamṣi ma'o, ḥattā tebān-lak sirto,  
 we-tinkišif-lak fi-l-kalām sarirto,  
 wintā 'alēk ba'den teḥūso we-tiḥzimo  
 ū-tešūf ligām zēr-l-ḥomār ū-teleggimo,  
 aḥsan izā itmekkin min-imratak, jeḥūd  
 we-jitlif ed-dinjā we-jiftik bi-l-'orūḍ!  
 wala, in 'agab, ḥallih, laglin ti'tibir.  
 we-timtiḥin kull-el-umūr we-tiḥtibir!  
 wādini nauwartak wintā sejjidi,  
 jiktā-ba'a, aḥsan aḥo gānā er-radi!

el-manẓar el-ḥāmis.

Š. M. u-A. u-Ġ. (taḥt-eṭ-ṭawula)

Š. M. min-ḥaṣṣ inti 'auzāni fi-l-kalām?

A. ēwa, ma'ājā sirr, jā sidnā el-imām!  
 rūḥ iṣfil intā-l-bāb we-šūf, ḥaddiš hānā?  
 biddi aṣūl es-sirr waḥnā li-waḥdinā.

Š. M. (jerūḥ ji fil el-bāb we-jirga')

A. ba'a anā kalām zēr elli gara,  
 mā-lōš-luzūm 'andi we-kullo maḥara  
 wa-l-wād Sāmi šāl hānā kalām ginān.  
 lau-lā ḥuḍūri, kān ḥaṣal we-kān we-kān!  
 wanā ḥakēt, elli jibri dimmitak  
 wintā kemān iḥkēt we-bānet himmitak  
 wil-ḥamdu lillāh, kulli-šē issaḥhil we-zāl  
 welā ba'a-lnā lā gawāb welā-su'āl,  
 we-šār ma'āmak 'ande-gōzi mu'tabar.  
 welā ba'a li-z-zanne fik adnā-asar,  
 di-l-waṣt a dar aḥtili wajak ketir.  
 ḥēs mā-ba'a munkir hānā wala nakir,  
 ū-kemān amarni kulle-jōm aglis ma'ak.  
 win-kunte fi-maḥallak, agi watba'ak  
 welā-beṣēt aḥša malām welā aḥāb,  
 lau-jimšifil fi-l-jōm 'alēnā elfe-bāb,  
 baṣēt a'ul-lak 'ala-š-šahīḥ waṣadda'ak,  
 ṣelbi mutejjam fik lawi wi'ṣa'ak!

(64)

Š. M. lākin min-sā'a kalāmik kān ġer.  
 wa-l-ān bašūfo in alab, lākin ḥer!

A. hūwa imtinā'i, elli ḥaṣal, kān zaralak.  
 we-ḥajjar afkarak kidā we-ṣalalak,  
 beṣēt ġašim, mā-ti'raf af'al-en-nisā,  
 daḥnā 'alēnā mekr zēr-l-ablāsa!  
 tetejjiḥ el-wāḥdā we-timna' neṣsihā,  
 lammā jigi-l-'āsi lahā wigissihā,  
 win-kān awām fi-elbiḥā-l-ḥubb inzara.

[58]

barq el-ħajā ġalib 'alēhā wa-d-dala;  
 tewarrik amāsil wimtinā' we-šelbihā  
 mā'il we-ħātirhā tebaijin ħubbihā,  
 wādini bi-mā-fi-l-šelb, jā sidi, ħakēt  
 welā katamtiš mā-ma'ī wala istahēt!  
 kuntiš aħūš Sāmī wala aragga'ō  
 'an-el-kalām, elli ħakāh wamna'ō?  
 wintā kemān, lau kān šelbi jikrahak  
 kuntiš as'al 'annak wala andahak?  
 we-muš mana'tak 'an-gawāz-Merjem kemān?  
 muš-kulli-đa ġira 'alēk, jā si-fulān?

Š. M. maħla-l-kalām, lammā jekūn min-el-ħabib,  
 jib'ā šebih-eš-šehd au šaṭr-ez-zebib,  
 ūjām riḍāki 'id wahja sa'd-es-su'ūd,  
 wa-l-šelb jiteallib 'ala-maijā we-'ūd!  
 lau-kān-li šudra 'ala-adnā-ṭalab,  
 waraijah el-šelb eš-šagi min-et-ta'ab,  
 kunte angibir watruk gawāzā ḥādra  
 wafaḍḍal ed-dinjā šaḥiḥ 'ala-l-āħra,  
 wala izā-kān-li 'ašam waḥki ma'ik  
 min-šarḥ-ħāli wafahhimik wasamma'ik  
 waḥlub dawa li-l-šelb dalli inšāb we-ḍāb (65)  
 winhadd witlauwa' we-ḍā? kull-el-'azāb  
 wabill šō'i min-mijāh-el-wašl jōm  
 wamsaḥ dumū'i, elli garet 'ala-l-ħadd 'ōm!

A. (tis'il ūtesamma' gozhā wahwa taht-eṭ-ṭawula) ū-tešūl:  
 laħnā wišilnā bi-l-'agal li-ħaddi-đa  
 'ala-ēh, jā si-š-šēh, be-tista'gil kidā?  
 lammā nebiss eš-šōi ū-nesājir sawa  
 we-ninbisiṭ laħza 'ala-šarḥ-el-hawa!

Š. M. el-birr ħero fi-l-muħabbā 'āgilo [59]  
 wa-l-ħer mā-jiġni el-fata fi-āgilo  
 wibn-ādām šauwaro rabbo 'āgūl,  
 jeħibb ji'mil kulli-šē, šablin je-ūl;  
 welli ješūf zejġik gamil wi'ahħaro,  
 jimkin jerūḥ minno we-kēf jeħaḍḍaro?  
 ammä anā, mā-a'raf ašadda-lik ma āl,  
 illā-in ṭafēt nirān-elli bi-l-wiṣāl!

A. el-'iš-da ħamri we-gamri — mā'rafōš!  
 ni'mil kidā ze'l-belā'im wa-l-wuḥūš?  
 weš-kān ħauwagnā bi-l-'agal li-š-šarba'a?  
 ma'na telāt sātāt wala arba'a!  
 lammārūḥ albīs malābis šiftiši,  
 waḥaḍḍar el-faršā wa'mil kulli-šē,  
 mā-jišahḥ minnak tinkirše min-ġer-luzūm,  
 hūwa warrāk neggār we-fi-ido šaddūm?

Š. M. in kân-ḥaṣal, jā sittinā, minnik riḍa,  
‘ala ēh. ṣalāt-ḥāḍir neṣallihā ṣaḍā?

A. lākin, jā si-š-šēh, izā ṭawa‘t anā,  
jibēa gawābi ēh ṣuddām-rabbunā?

Š. M. in-kân ‘alā-da itwaṣṣafti, amro jehūn,  
we-raf-māni zēi-da a‘rab-mā-jekūn!

rekkik ‘ala-mēl-el-ṣulūb ma‘-ba‘ḍihā,  
amma-l-ḥarām, ḥōn-el-‘uhūd we-naḍihā!

(66)

A. lākin warad, inne ‘azāb-Allāh šedid  
wanā aḥāf, le-inne gismi muš ḥadid!

Š. M. a‘dar azil el-ḥōf ‘annik wa-l-faza‘  
waṭammīn el-ṣelb er-rahif min-el-gāzā‘,

kull-el-keba‘ir wa-ṣ-ṣaḡā‘ir fārḡa  
fi-ganbe da-r-rahma-l-‘azīma el-bālḡa  
wa-l-iḍṭirār muš-‘ēb wala hūwa ḥarām!

jibēa ke-inno qad-ḥaṣal-lik fi-l-manām!  
we-‘andinā asrār ḡēr-di nāfa,  
li-l-hemm wa-l-aḥzān ‘annik dāfa,  
bess inti ṭāwi‘ini ‘alalli aṭlubo  
wa-z-zenb kullo fō-gebīni aktibo!

(A. tis‘il bi-l-ṣawi)

[60]

Š. M. be-tis‘ili lēh?

A. uff! ‘andi ḥastaka!

Š. M. tāḥdiš ḥittet-rubbe-sūs ma‘-mistikā?

A. er-rubbe-sūs wa-l-mistikā mā-jūnfa‘ū,  
in-kân ma‘ājā, barde dōl mā-jūmma‘ū!

Š. M. wallāhi, itḡammēti, we-lākin da jezūl.

rekkik ‘ala-‘arēa ‘ala-ḥasab-el-uṣūl,  
wa-l-ḥōf kemān, jā sitt, a‘raf-lō dawa,  
da-s-sirr wa-l-kiṭmān min-šer‘-el-hawa!  
hūwa eḍ-ḍarar ḡūrši jigī min-eš-šōsara  
ū-min-el-ḥadit, in-kân gara au-mā-gara?

lākin anā afti-lik welā-aḥṣa malām,  
el-inbisāṭ fi-s-sirr-da māhūs-ḥarām!

(67)

A. (tis‘il kemān we-tiḍrab bi-keffihā ‘ala-ṭ-ṭāwula) ū-teṣūl:  
mā-biddehās! jikfā-ba a min di-l-kalām,

lāzim asellim fi-ṭalab sidi el-imām,  
wizā mana‘to billi mā-jūmtiui,  
we-bi-a all-min-da māzunnīs ji tini‘,  
mā-kān ‘ala-widdi jedāji‘ni kidā  
wala-jezauwud fi-ṭ-ṭalab li-l-ḥaddi-dā,  
lākin min-ḥēs el-umūr itḥakkimet  
we-gat ‘ala-rāsi hānū wiḥattimet  
welā-ba ās walḥid jeṣaddaḥ fi-l-ma‘āl,  
ḥatta-ngabarnū ba‘ḍihā ‘ala-l-fi‘āl,



ez-zenb muš-'andi 'ala-šan-di-ṭ-ṭalab,  
ez-zenb 'and-elli jekûn minno es-säbâb!

Š. M. ez-zenb 'andi wanâ-lo artikib,  
lä-budd, inno fôz-gebini jinkitib!

A. šüm bess, itgessis, walâ'üm anâ,  
belki jekûn gôzi hânâ wala hânâ.

Š. M. gôzik kemân da eh? da râgil hibâb!

[61]

min bess jifkir-fih we-jihšib-lo hišâb?

dânâ saḥarto bi-ṭ-ṭalâsim wa-l-šalam,  
ḥatta izâ-šuftih, tešûli: da šanam!

A. bardô we-lau-tuḥrug šwejä fi-l-ḥaḍir,  
û-teṭull 'ala-l-bustân û-tefettiš ketir!

el-manzar es-sâdis.

Ġ. u-A.

Ġ. (juḥrug min-taḥt-eṭ-ṭawula) wišûl:

âmanti-bak, jâ-rabb, hiġa-n-nâs kidâ?

tôba min-elli ji'ttišid fi-l-ginsi-dih!

A. min šâl-lak, uḥrug min-hânâ kidâ šawâm?

(68)

irġa' maḥallak wistitir min-ġer-kalâm

wuṣbur kemân, lammâ neḥallaš da-l-'amal,

lammâ nešûf, elli ḥarag welli daḥal!

Ġ. lâ, bess! jikfâni, anâ mâšdarš aġib,

ammâ-l-fiš-di, jâ salâm, amro ġarib!

A. ammâ intâ lâḥar, wi-n-nâbi! — amrak 'agab!

šawâm tešaddaš kulli-š bi-ahwan-säbâb!

telât dašâš bess uṣburhum fa-ṭaṭ

wintâ tešûf, in-kân šaḥiḥ wala ġalaṭ!

(summa teḥabbi Ġ. warâhâ)

el-manzar es-sâbi.

Š. M. u-Ġ. u-A.

Š. M. (min-ġer-mâ-ješûf Ġ.) ješûl:

Allâh je'inik, jâ gamil, 'ala da-l-kâfâl!

izzêi mašjik-bo wahwa maḥmal-ġamâl?!

laffet gami'-el-bêt, mâ-ḥaddiš-hânâ!

illâ anâ wintâ faṭaṭ, jâ sittinâ!

(summa ješaddim we-jiftaḥ ḥuḍno we-jinḥidif 'ala-A.

je'anišhâ fa-tiflit min-šuddâmo fa-juḥkum büzo fi-büz Ġ.)

Ġ. (jimsik fi-M.) wišûl:

hiġa ḥašalet li-l-'iš' wa-š-šahwa kemân,

jibša 'ala-da-l-fi'l intâ lak zemân!

fên eš-šalah wa-l-ḥêr û-fên fi'l-et-tuša

wa-l-masbaḥa wa-l-maḥfaḍa wa-l-manša a?

hûwa mâ-kafâk binti temaijil baḥtiḥâ,

kemân ḥarimi, jâ ḥabis, 'ištihâ?

min-ħaiy-mā-šalū kalām wanā akeddibo

wašūl: da šālīh we-rabbo eddibo!

ħattā ra'et bi-l-'en welā-ħaddi's fatan

ū-bān-li-l-fi'l el-šabiḥ min-el-ħasan!

A. li-M. wallāhi, jā si-š-šēḥ, mā-kān-li hawa. (69)

da-l-kulle mittifi in 'ala-l-fi'la sawa!

Š. M. li-Ġ. jib'ā tešaddaš?

Ġ. bess, fa-'ardak duman,

jallāh, inišiḥ min-ġer-teđji'-ez-zāmān!

Š. M. bess ištibir!

Ġ. māsmā's! barrā, wa-s-salām!

uħrug šawām min-bētnā min-ġer-kalām!

Š. M. intā elli tuħrug! muš anā! da menzili!

wa-l-bēt bēti, wa-l-ħigag milki we-l-ħjā!

'awid tešuf ħālak wawarrik, kef jekūn,

di-l-wa't anā el-ħaraka bi-jeddi wa-s-sukūn,

wawarrik ħālak wa-l-mesebbā, jā gādā',

wa-l-kidb wa-t-tezwir lāħar wa-l-bida',

wāħod bi-tār-el-'ilm waḡrab bi-l-babūg

wawarrik, in kān lak walā-li el-ħurūg!

el-manzar es-sāmin.

A. u. Ġ.

A. eh da-l-kalām el-hels ma'šillet-ħajāh? [63]

Ġ. el-ħaš bi-jeddo min-el-ħigag dalli ma'āh.

A. min šal kidā? (70)

Ġ. anā bašūl 'ala-l-ħibā,

di da'witi wajāh, da'wa mehebbibā!

A. wahabte eh?

Ġ. wahabti-lo el-bēt welli-kān,

lākin anā telbi 'ala-šandū' fulān.

A. fulān min?

Ġ. di-l-wa t aħki-lik 'alēh,

bess iḡla'i šūfiḥ, faḡdil wala eh?

aħir el-qit'a er-rābi'a.

el-qit'a el-ħāmisa.

el-manzar el-auwal.

Ġ. u-S.

S. raħin ba-a fēn?

Ġ. jā aħi, 'a li zahab,

waħtart a'mil eh we-zād 'andi-t-ta'ab!

Sl. bišweš, 'ala nefsak šweġi, ammu nešuf, (71)

helbette mā min-el-ħijal maugūd ulūf!

Ġ. telbi 'ala-šandū', la-jekūn wazza'o

wala jekūn ibn-el-ħarām aħado ma'o! [64]

Sl. şandû-eh, elli hado? mâ-nâalnâs!  
belki jekûn maugûd lissâ, mânhafûs!  
Ġ. şandû-amâna, auda'ô 'andi habib,  
zêjak, we-sâfir bess fi-ahîr-Abib;  
fih aġlab es-sânâdat we-fih 'elbâ haşab  
fihâ fuşûş almâz we-jâsût ma'-dâhâb!  
Sl. we-lêh tesajibhâ-lo we-ti'man zimmito,  
âho țili' hâ'in we-bânet himmito!

Ġ. anâ kunte sârarto 'alêhâ min-zemân  
we-ulte: di fi-ş-şôn tifdal wa-l-amân!  
we-kân auşâni bi-teslimbâ ilêh  
û-negişş şâhibhâ we-nâkulhâ 'alêh  
we-şâl-li, in-hadde 'arađ-lak jemin,  
ihlif awâm bâtil bi-rabb-el-'âlamîn!

Sl. jibâ jegişşak da-l-mezauwir marratân,  
jâhod el-amâna wa-l-hibâ fi-kilmetên,  
mâ-biddehâş illâ terûh û-teşâlho  
û-telâţfo wisâmhaġ û-tesâmho,  
aġsan jewarrik el-'azâb we-jifdalhaġ  
wiţarrim isnânak kemân wiđahdalhaġ!

Ġ. jibâ-l-laţâfa wa-ş-şalâh-da muşţana'  
wa-l-elb maljân bi-l-habâsa wa-t-ţama'  
we-ba'de-mâ gibto bi-gibbâ mera'â'a  
min-foş-şedêri rabbito me'atţâ'a  
we-ba'de-mâ araşih kidâ wahendizo  
wâdih amwâli we-binti agauwizo,  
ji'mil kidâ! — lâkin tóbât elli je'ûd  
jâhod 'a'ida min-fi i zêjo gaġûd!

(72)

Sl. intâ kidâ ţab'ak awâmak tinġimi  
wa-ş-şabr ţul-'omro ma'ak mâ-jittifi  
we-'omr-'alak fi-t-ţari mâ-jin'idil,  
tiţla' min-en-nu'ra li-duġdêrâ 'idil,  
jebân-lak eţ-ţajjib, tefûto 'an-ġalaţ,  
û-teşadda'î-ġaşşâş, izâ ġâ-lak fa'at,  
win-kân haşal-lak sahu, biddak timsaġo,  
tibhaş 'ala-ġalţâ kebirâ, teşallaġo  
û-teşâhib el-hâ'in we-ţul-'omrak kidâ  
te'ûl: gami-'en-nâş âhumâ zêr-da!  
win-kân jimsaġ ġûh wala jehizzi-lak  
şâ'û, we-lau ġaşşâş, âdi-lli jelizzi-lak!  
lâkin ahl-el-hêr ketir wa-ş-şâlîġin  
mâ-jistiwû fi-l-fil' waġa-t-ţâlîġin;  
ġalli kalâm-et-tagrama li-l-muġrimin  
wi'al firâl-el-muslimin eţ-ţajjibin!  
wiġfaz lisânak, in-ġakêt min-ġalaţ,  
wiâ şaġabte en-nâş, dauwur 'ala-l-wasat,

[65]

wiḥzar min-el-keddáb wikrim man-šadaḥ  
 wi'ti ḥuṣṣūṣ-en-nās lilli jistaḥaṣṣ,  
 win-kunte mā-tisma' ilā-nuṣṣ-en-naṣūḥ.  
 fi-šerbet-em-maijā šawām jimkin terūḥ!

el-manẓar es-sāni.

Ġ. we-Halil (Salmān ed. 2) u-S.

S. min-ḥaṣṣ, jā bābā, el-ḥabis-da ḥauwifak  
 we-maṣṣe demak bi-l-ḥijāna we-neššifak  
 wista'mil et-tezwir we-ḡaššak el-le'im,  
 min-ba'de-mā kān šāḥbak we-kān nedim!

Ġ. jabni, ḡadarni wiḥtakarni da-l-la'in,  
 arūḥ li-min waškī li-min, jā muslimin?!

S. uṣbur! la'aṭṭaš widāno warbuṭo

bi-ḥabl-šinnib fi-t-ṭāḥūn wašḥaṭo!

Sl. jā šāḥbi, kull-el-ḡaḡab wa-l-'azrana  
 mā-jinfā'akši — fuḡḡihā balā ṣaḡrana!  
 hānā bālād-ḥukkām! mā ḥūwa bi-d-drā!  
 ū-min jehālifhā we-kān lo ḥaṣṣ ḡā'!

(73)

el-manẓar es-sālis.

U. N. u-Ġ. u-A. u-Sl. u-M. u-S. u-B.

U. N. ḥabar eh? mašūm, jā nās, dalli basma'o!

Ġ. ḥabar gedid min-el-fiṣi, Allāh jiṣṭa'o!

ādi gazā-l-ma'rūf we-ḥaṣṣ-el-iktirām

wa-l-i'tinā bi-ibn-ez-zinā wibn-el-ḥarām

we-'āmlo fi-l-bét aḥūjā da-l-'awil

ū-melebbiso gibbā we-lo burnus ṭawil.

we-kulle-jōm fi-l-ḥēr 'andī aḡmizo

we-katabti-lo bēti we-binti aḡauwizo,

welā kafāḥ, ḥattā baraz-li da-l-le'im

we-ḥabbe juḡdurni we-jiftik bi-l-ḥarim

we-ba'dahā ji'mil 'amā'ilo wa-d-duman,

jiṭla' we-jištimni 'ala-āḡir-ez-zūmān,

wirid jiḥrib bētnā we-jiṣfilo

kullo gazāt-ḥēri ū-mā-kunte a'milo!

B. meskin, jā Matlūf!

U. N. min šāl-lak kidā?

ū-min ješaddaṣ-fih 'amā'il zēr-di?

Ġ. izzēi mā-jiḡrā?

U. N. da minhum lō ḥasad!

Ġ. nānā! kalām, jā unmm, jiṣṭa' fi-l-ḡāsād!

U. N. ṭūl-'omr ašūf, elli hānā mit-aṣṣabin,  
 kullak 'aleḥ da bi-š-šimāl we-da bi-l-jemin!

Ġ. weš dahal el-'oṣba kemān filli-gara?

la-hu-inti dimā tisma'i-li min-wara?

[66]

(74)

- U. N. mâ-tiftikir? wintä şağir kunte ašul,  
inn el-ḥasad 'ala-ṭ-ṭajibin dimâ ješul  
we-ahl-el-murûwa fi-ḥasad ilâ-l-âbâd  
wa-l-ḥasidin fitnâ welâ jifna-l-ḥasad!  
Ġ. muš 'ala-l-ḥasad! ḥatta-'sma'î lilli wa'a'î! [67]  
U. N. âho bardihâ fitnâ we-'âwid tirtifi!  
Ġ. da še nazarto, jâ welijâ, bi-l-'ojûn!  
U. N. di bardihâ fitnâ we-ġer-da lâ-jekûn!  
Ġ. da še jekaffar, jâ welijâ, isma'î! (75)  
izzêi? amm-a ûl: šufto! we-bardik tirga'î!  
U. N. wa-n-nâs lahâ alsun mabârid<sup>1)</sup> ḥâmja,  
tirmi-l-bari min-ḥakkihâ fi-dâhja!  
Ġ. ammâ kalâm bârid! ba'ûl: anâ re'et!  
šufto! nazarte bi-l-'ojûn û-mâ-rawet!  
afîdal ašul: šufte we-ra'et, šufte we-ra'et,  
šufte we-ra'et. šufte we-ra'et, šufte we-ra'et!  
U. N. ewa! el-'azâb-da, jâ ḥabibi, bess lêh?  
bard en-naẓar jilḥî û-mîn jirkin 'alêh?  
Ġ. jâ muslimin! kân mašido ba'd-el-kalâm  
juḥḍun ḥarimî jaqaza! muš fi-l-manâm!  
U. N. kân jilzamak tušbur, tešuf, eš-âhrito,  
ḥatta jisa'-lak še, ti'raf tisbito!  
Ġ. jâ hûh! jibea kân murâdik aštibir  
wašuf bi-'eni, elli ba'a mâ-jinzikir!?
- B. wintâ kemân min-ḥaiř-mâ-'azzabtinâ, [68]  
šufnâ we-šulnâ-lak we-lêh keddibtinâ?  
Sl. û-ba'di-di niḥal ne'ul niḥal na'id?  
mâ-nešuf ṭariša min-ṭarib wala ba'id?  
hûwa tanninâ (ed. 2) saktin 'aleh, lammâ jedûr,  
jetimm šuglo waḥnâ nâzlin fi-hudûr?  
S. wallâhi! da-l-ḥanzir lakassar ḍabbito (76)  
wamza' el-ufṭân wa-aṭṭa' gibbito!  
A. ammâ anâ, elli a'rafo, inno min-zemân  
ḥallaš 'ala-l-amlâk welli kân, kân.  
Sl. li-Ġ. mâ-dâm-inno ḥad ma'ô kull-el-ḥigag  
welâ sa'al 'an-šê, jekûn, lammâ ḥarag,  
dilwašt li-l-âdi we-li-l-mufti jerûḥ  
we-danne bi-s-sikkîn jewassa' fi-l-gurûḥ!  
mâ-kanše lâzim, jâ aḥi, temekkino  
min-kull-amlâkak we-tirga' tiġbino!  
Ġ. el-ḥaš bi-jeddak wa'mil êh fi-da-n-nakad?  
iḥakkim eš-šêṭân we-amr-Allâh nafad!  
Sl. mâ-biddehâš illâ ṭari'at-muṣṭalah  
û-nelâjim el-garḥ el-kebir, elli-nfataḥ.

1) So verbessere ich (mit ed. 2) das مباحر des Textes.

A. lau kân 'elmi, inn el-ḥigag fi-ḥôzto  
wa-l-milk kullo inkatab 'ala-zimmito,  
mâ-kunte wassa'te el-'ebâra-di kidä  
welâ balaḡnä fi-l-ginân li-l-ḥaddi-di.

Ġ. (ješûl li-B., lammâ ješûf 'Abd-el-'âl mušbil)  
šûfi-r-râgil-dä, jä Bihânä, 'âuz eh!?  
meskîn Ġalbûn, min baša jis'al 'alêh?

el-manzar er-râbi'.

Ġ. u-U.N. u-A. u-M. u-Sl. u-S. u-B. u-'A.'A.

'A. 'A. li-B. (fi-ahjir-et-tijâtrô)

šûli li-sidik bess kilmä bi-l-'agal!

(77)

B. ušbur hânä, lammâ šûf, kef el-'amal!

[69]

'A. 'A. anä magijü 'andukum, lau tirafih,

mâ-kanše zâbiš zër-ḥâli tiksifih!

wizâ diri sidik, jebûs idi anä,

lau-lâ bišâret-ḥêr, mâ gêtukum hânä!

B. wismak eh?

'A. 'A. šûli: rasûl û-bâ'to

eš-šêḥ Matlûf, laġ jāḥod ḥâġto.

B. li-Ġ. da šâl: rasûl min-'ande-Matlûf gi-lak,

arûḥ ašûl-lo di-l-wašt jeḥušši-lak?

Sl. li-Ġ. lâzim terûḥ-lo bi-l-'agal we-tisma'o.

lau-lâ ma'o ḥâġa, lammâ kân šaija'o.

Ġ. li-Sl. jekunše ma'šûdo, jigi û-ništilih?

Sl. li-Ġ. šûm bess, intä. kellimo, tannak telihḥ,

lâkin, iza-tkellimte, itkellim bi-luṭf,

û'â te'ib wajâḥ au tilḥki bi-'onf!

'A. 'A. li-Ġ. minni 'alêk, jä sidi, azka-s-salâm,

Allâḥ jeḡurr, elli jeġimmak bi-l-kalâm!

wâġib 'alêjâ, inni asurrak wašraḥak

(78)

wagib-lak el-alfâz, elli tefarraḥak!

Ġ. el-'afu! anä maksûf minnak fi-s-su'al,

jâ haltara ismak eh, jä faḥl-er-rigâl?

'A. 'A. el-ism 'Abd-el-'âl û-bälâdi-l-Ma'šara

we-kunte mekkâs bi-l-amâra fi-Ṭurra,

wa-l-jôm anä šauwâs, we-li 'ešrin sänä

[70]

a'raf abûk wa-s-sitt, ummak, sittinâ;

û-bess gêt fi-amr min-'and-el-mudir

we-šâl-li: sellim 'ala-sidak ketir!

Ġ. el-amr-di fi-eh, warri, lammâšûf!

'A. 'A. di bess kilmä bi-l-ḥanak, muš bi-l-ḥurûf;

šâl: 'azzilû min-el-bêt welâ-tit'ahḥarû,

lâ-budd ašḥâbo šawâmak jihḡarû!

Ġ. bitšûl eh? biddak ne'azzil kullinâ?

'A. 'A. ummâl! ana gêt lêḥ we-lêḥ badḡul hânä?

di-l-wašt šar el-bêt fi-milk-el-fišî,  
eš-šeh Abû-Matlûf eṭ-ṭâhir en-nîšî,  
we-kull-amlâkâk baʿet 'ala-zimmito  
welli katabto intâ, âhiĵâ ħiggito!

S. li-'A. 'A. rūḷ, fuḍḍihâ, ĵâ aĥî, min-da ĵisma'ak?

'A. 'A. bess uskut intâ, anâ kalâmi muš ma'ak! (79)

(wišâwir 'ala-Ġalbûn)

anâ kalâmi ma'sidnâ-da-l-laṭif,  
ĵi'raf mašâm-en-nâs we-lô malfaz zarif  
we-ĵi'raf el-ḥukkâm we-ĵi'raf el-ušûl, —  
bess uskut intâ! hûwa kemân ĵi'raf ješûl!

Ġ. lâkin . . .

'A. 'A. anâ a'raf, lau jekûn fi-elfe-kis  
we-gi-ṭ-ṭalab larba', tawarrad fi-l-ḥamis  
we-lâ jekûn 'ișĵân minnak li-ṭ-ṭalab  
welâ tugbur el-ḥâkim li-fi'l-elli wagab.

S. hûwa kidâ-l-ʿauwâs 'eno me'ammaša?

[71]

azunne biddak fi-l-'așâĵa meḥammaša,  
û-bidâl-mâ-ašaf ma'ak waḥadditak,  
anzil 'alêk, lammâ ašarmaṭ gittitak!

'A. 'A. li-Ġ. mâ-tesekkit ibnak-da baša wala jerûḷ,  
ba'dên aktib wa-l-kalâm riḥto tefûḷ  
wawaḍḍab el-gurnâl wismak fih-jebât . . .

B.

(li-waḥdihâ :)

igraun 'Abd-el-'Âl-da šâḥib-tabât!

'A. 'A. anâ a'raf ahl-el-ḥer wa-n-nâs-el-milâḷ,  
ĵinḥihum el-ma'rûf aktar min-es-silâḷ,  
û-min-el-ʿadâĵâ kullahâ mâ-ḥadti-di,  
illâ 'ala-šân-ḥâṭrak, ĵâ seĵidi!  
we-ulte: ĵimkin, in-ata ġeri bihâ,  
ĵifḍal je'azzabkum we-ĵi'mil ubbahâ.

Ġ. we-ġer-ḥurûġ-en-nâs ba'a min-milkihâ  
biddak kemân eh? jekeffi, nânâ, fuḍḍihâ!

(80)

'A. 'A. âho kidâ astannâ li-bukra fi-ș-șabah,  
lâzim 'an-el-mafâtiḷ we-nezḥ-el-mustarâḷ,  
wâdini anâ bâ'it hânâ li-agl-el-amân,  
û-ma'i 'ašaret infâr 'asâkir wirdeĵân,  
û-fi-amân-Allâh nebât ma'el-kamâl,  
laglin jesâ'idûkum 'ala-na'l-el-'ezâl;  
dôlâ na'âwa kulluhum muta'âfĵin,  
jekerkibû-z-zijâr û-mawâġir-el-'agin!  
lau-kân ġeri, kân ĵi'milše kidâ  
wigib rigâl 'at-ta'ab mit'auwidâ?  
fi-zarfe-sâ'a je'azzilûkum bi-l-'agal  
welâ-ta'ab ĵib a henâk welâ-zaral!

Ġ. li-waḥdo:

ḥaddiṣ jekūn šarīb min-ummo mintili,  
 ʔelbo meša'sa' bi-š-šagá'a mingili,  
 wadih kām bintū we-jiḍrab da-l-ḥomār  
 keffēn 'ala-'eno, jeṭir minha-š-šarār!

Sl. ū'â telabbaṭ fi-l-umūr ū-tinḥimi!

[72]

S. wallāhi, anā min-dī-l-umūr rāḥ anḥini!  
 wa-l-'al bizaʔzaʔ widi biddihā

bi-ḍ-ḍarb 'ala-l-mal'ūn-dā amid dihā!

B. wallāhi! 'alēh aktāf zēi-l-maṭraḥa  
 we-lō šidāḡ lagl-el-kufūf mešallaḥa!

'A. 'A. limmi lisānik wilzam ḡājet-el-adab,  
 aḥsan min-intā jekūn ismik inkatab!

Sl. li-'A. 'A.

(81)

jikfa kalām, nānā, we-nāwilni-l-gawāb  
 witfaḍḍal intā, jā aḥi, balā-'azāb!

'A. 'A. futtak bi-ḥifz-Allāh intā ū-min ma'ak!

Ġ. Allāh jesimmak, intā welli šaija'ak!

el-manzar el-ḥāmis.

Ġ. u-U. N. u-A. u-Sl. u-M. u-S. u-B.

Ġ. li-U. N.

šufti kidā, jā umm, fi-l-ibn-el-ḥarām?

jā haltara fi'lo ḥalāl wala ḥarām?

U. N. wallābi, jabni, iḥtarte fih wa-l-'aṣl tāh.

ḥakkimte fih es-Sejjidā<sup>1)</sup> titlif niḡāh!

B. lōmak 'ala-nefsak āho minnak 'abaṭ

wa-l-lōm 'ala-si-š-šēḡ ḥakam minnak ḡalaṭ.

ḥūwa kalāmo ḥaḥ filli aurado?

ʔāl: min kutur mālo, ʔawāmak jiḡsido!

āho aḥad mālak we-ḥalla l-ḥāl māl,

laglin tišbaḡ mittiṣi min-ḡēr-māl!

Ġ. ʔwa, iḡrasi! mā-ḥiltik ḡēr-da-l-kalām?

[73]

Sl. li-Ġ. jalla binā, nešūf ḥilā wa-s-salām!

rūh ištikiḥ wiḡki 'ala-illet-ḥajāḥ

(82)

we-'ala-l-habāsa wa-l-fūlāt dalli nawāḥ

wiḡki 'alli šār minno fi-l-fūlāt,

da jebaṭṭal el-ḡiggā 'alēh, izā sabat!?

el-manzar es-sādis.

A. N. u-Ġ. u-U. N. u-A. u-Sl. u-M. u-S. u-B.

A. N. ša'bān 'alējā a-ūl-lukum 'ala-da-l-ḡabar,

lākin ḥēs-inn el-umūr fibā ḡaṭar.

1) Nämlich en-Nefisa, eine der angesehensten weiblichen Heiligen Aegyptens aus dem Hause der 'Aliden. † 208 H.



ašûl-lukum 'alli balaġni 'an-šarib,  
 ḥabar muḥaššaš arsalo wāhid ḥabib,  
 šaija' ješûl: ḥalli-l-gamā a jihrabum  
 we-lau-innahum jitgarbadu we-jitġarrabum,  
 aḥsan rama Matlûf fitan fi-ḥaššukum  
 we-sellim eš-šandûš we-šâl: kân 'andukum  
 we-šāhib-eš-šandûš ṭafaš wintû es-sübâb  
 we-kân mathûm fi-fitan waja-l-'Arab  
 wiḥallaš el-bāša 'alèkum wiḥamaš!  
 šûfû ṭarīša li-l-hurûb, ḥes-ma-ttafaš  
 wa-š-šāhib elli aḥbar bi-da ma'mûr kemân,  
 jšbaḍ 'alèk we-jr̄silak 'ala-l-lumân!

Sl. we-Ġ. jibša-l-ḥabis jāhod gami'-mālak kidā  
 wiḥoṭṭe fik 'and-el-wez̄ir li-l-ḥaddi-di!

Ġ. rāḥ a'mil eh? min kân 'arif, inno šei?

A. N. jalla binā, balā šei, balā fiš!  
 aḥsan tigi-l-'askar hānā we-timsikak  
 û-teḍaija 'alèk waš-el-hurûb kull-es-sikak,  
 inzil ma'i di-l-waš fi-'arabit̄i,  
 wādi elfe bintû šarr min-māhiti  
 wiḥšî binā min-ġer-baša! ādini ma'ak,  
 û-biēr-maṭraḥ, in terid, anā atba'ak,  
 ḥattā nešûf maṭraḥ, jekûn fih el-amān

(83)

wa-š-šabr kullo ḥēr 'ala-ḥukm-ez-zemān!

Ġ. Allāh jebārik fik, jā Aḥmed Nebih!

[74]

'amalte fijā ḥēr, lāzim tiliših!

wiḥ-kān je addarni anā rabb-el-'ibād,  
 helbette mā-akāfik, jā Aḥmed, bi-l-widād  
 wintum ilāh-el-'arš jewarrini wiššukum  
 fi-ḥēr we-juḥruskum witakaffal bukm!

Sl. i'mil binā himmā we-ṭāwi'ni we-šûm,  
 anā alējā ašdi-lhum kull-el-luzûm!

el-manzar es-sābi'.

Matlûf we-wāhid 'askari wa-s-sitt U. N. u-Ġ. u-A. u-Sl.

u-M. u-(A) N. u-S. u-B.

Š. M. juzbuṭ Ġ. wišûl:

'ala-fen kidā rāḥ û-mesarrab lawām?

anā ġā'ib-lak arba'a min-en-nizām,  
 wa-l-ḥabs āho šā'id bistaunāk henāk,  
 wallāhi, jā ma'ûn, lawarrik el-halāk!

Ġ. wišāḥḥ, jā ḥā'in, tegāzini bi-dih

wa-l-ḥēr wa-l-ma'rûf fik ābro kidi!?

Š. M. ištīm ḥalāšak, kulli-da mā-jinfa'ak!

ḥasbak ilāh-el-'arš, 'anni jidfa'ak!

Sl. ammā šāḥiḥ, šāliḥ we-rāgil mitti'!

S. jāhai! ittišāh en-nār! da wāhid šei!  
 Š. M. wintā kemān ištīm ḥalāṣak winbisīṭ,  
 ʿawid tigi fi-l-ḥabs ganbo we-titribīṭ! (84)

M. jā middaʿi et-taʿwa we-fiʿlo ġēr-meliḥ,  
 tebeddil eṭ-ṭajjib ʿawāmak bi-l-ʿabiḥ!  
 Š. M. da amr ʿali, elli maʿājā abrizo, (75)

win-kān hūwa ʿi-šē billi lāzim aḥgizo!  
 Ġ. mā-tiftikirš? el-jeddi-di, elli ḥallitak  
 baʿd-eš-šahāta miġtini we-raṣṣitak?

Š. M. fākir we-lākin barḍ aʿul bi-l-miftiši,  
 amr-el-ḥukūma afaḍḍalo ʿala-kulli-ši!  
 win-kunte ʿaddimt aš-ṣaniʿ, mā jitnisiš,  
 bess el-ḥukūma amrihā zēi-mafiš?

Sl. ammā mezauwir!

B. wibn hirmā fi-l-ḥijal,  
 jiʿdar ʿala naḥ-el-ġābāl ʿala-l-ġābāl!  
 lamma-ntā bi-jeddak amr. lēh titkettimo,  
 we-lēh sākit min-zemān, ma tetemmimo,  
 ʿala-šan-imrāto mātā nāwi tiġiṣṣihā  
 we-kān biddak bess, tāhod wiṣṣihā  
 we-ḥin ʿilim bi-l-ġašš witkellim maʿak  
 we-ṭaradak min-bētnā we-wazzaʿak,  
 teruḥ tešaki fiḥ we-tirgaʿ tuḥlubo  
 we-tihlik abdāno kidā ū-teʿazzabo  
 we-lēh kemān milko ʿala-ismak jiktibo<sup>1)</sup>  
 we-tiḥbalo minno ʿawām we-tislibo?

Š. M. li-l-ʿaskari: (85)

billāhi, teraijaḥni min-el-umma ez-zalaṭ,  
 hija-l-awāmīr, elli maʿak di, ʿan-ġalaṭ?  
 el-ʿaskari: ḥes-innak inte ʿulte, lāzim araijaḥak  
 wasaḥḥanak ʿala-n-nār, ḥatta asaijaḥak,  
 jalla ʿala-l-ḥāsil ʿawām imši maʿi,  
 tibʿa mezauwir, miḥtilis we-tiddaʿi?!

Š. M. anā ʿala-l-ḥāsil?

el-ʿaskari: ʿwa!

Š. M. bess lēh? (76)

el-ʿaskari: anā maʿājā sirr, maḥki-lak ʿalēh! —  
 wiʿul li-Ḡalbūn:

kun fi-amān-Allāh! kaffēt elli zalam,  
 mā-dumte fi-sāḥet-ḥledwi zū-karam,  
 rabb-el-bašira en-nāfda bi-kull-el-umūr.  
 lā ji bal el-ġāiṛ welā ʿomro jegūr,  
 iza nazar, jiʿraf bi-mā-taḥwi-l-qulūb,  
 win-raʿah ġaššāš, ʿala-ido jetūb,

1) So ed. 2; ed. 1 baktibo.

ma'sûm 'an-el-ağrađ fi-mâ jif'alo!  
 subhân man ħalaq el-gamil we-kemmilo  
 we-gami'-ahl-el-ĥêr te'is̄ fi-dôlto,  
 û-temût gami'-aşrârĥâ min-sařwito,  
 kân el-ğabi Matlûf a'rađ-lo kalâm  
 we-ħabbe jusbuk řan'ito min-ğêr-malâm,  
 qâm bařse fi-æelbo bi-nâqid-nâzro,  
 'irif gami'-mekro û-mâ qad dabbaro,  
 we-ħabbe jirmi-fik kalâm we-jithimak,  
 waqa' bi-nefso fi-l-ħařtja winhamak,  
 ĥattâ ittađah ġis̄so û-bân dâgâlo ġihâr — (86)  
 wa-š-šems mâ-tiĥfâš fi-wuř-en-nahâr —  
 řuřro, el-ħukûma amro, inni aġi,  
 wagib ma'i ĥaijal û-wâhid balřagi,  
 û-ba'de-mâ jizhar linâ kull-el-waraž,  
 we-jizhar el-mâl, elli minnak saraž,  
 ninzil 'alêh bi-ř-đarb, ĥattâ nitlifo  
 û-ne'atřaš ûdâno-l-kubâr we-nikfito,  
 û-tesergino fi-l-baĥr-el-abjađ da-n-niġis!  
 min-ba'de-mâ jâkul eř-řariĥa we-jinĥibis (ed. 2) —  
 we-kulli-di min-fađl-maulânâ 'alêk,  
 bi-l-'afu wa-l-ikrâm qad aĥsan ilêk!  
 B. el-ħamdu-lillâh!

U. N. radd fi-řadri-n-nâfâs!

A. gabar bi-ħařirnâ!

M. wâho-l-kelb inħabas! [in'akas. ed. 2] [77]

Ġ. li-Š. M:

aho kidâ el-ħâ'in gazâh mâ-ħalli-bo,  
 we-rabbunâ jôm-el-qijâma je'azzabo!

el-manzar es-sâmin.

U. N. u-Ġ. u-A. u-M. u-Sl. u-(A) N. u-S. u-B.

Sl. li-Ġ.

jikfâh kalâm mülim we-jikfâh el-'azâb,  
 lâ intâ Ilâh tâni welâ-da jôm-ħisâb!  
 uřlub min-Allâh, inn-æelbo jiĥtidi,  
 we-jif'al eř-řaiġib welâ-jif'al radi!  
 wuřkur Hedewinâ! bi-'adlo anřafak! (87)  
 wikfâk řerr-el-ħâ'in, elli ĥauwifak!  
 Allâh jeřil 'omro we-angâlo-l-kirâm,  
 mâ-zâl bennâ zikruhum 'ala-d-dawâm!

jeqûlu-l-gami':

Allâh jeřil 'omr-el-Ĥedewi 'ala-d-dawâm.

we-jilřfazo we-jilřfaz angâlo-l-kirâm!

Â M Î N.

**Glossar.**

أبلسة s. بلس.

أفيعون afjünä, gute Stimmung 10, 6<sup>1)</sup>.

أمر amärü. Zeichen, Merkmal; bi-l-a., hervorstechend, wohlbekannt 78, 6.

أنجر angar. Schale, Napf 13, 8.

أوى awa, Lärm, Unruhe 25, 1.

أيًا ijäk, hoffentlich 11, 12; 12, 5.

أبهبه baḥbaḥa, unthätiges. neugieriges Umherschlendern, Tändeln 8, 33; vgl. Ztschr. XLI, 399; M. Şabbâğ's Gramm. ed. Thorbecke 52, 20 f.

أبد mâ-biddehâš (illâ), es geht nicht anders an, (als dass) 67, 4: 71, 21; 76, 13; vgl. bidd Ztschr. XLI, 398.

أبرطش bartûšä pl. barâtiš, alter Pantoffel 50, 18.

أبرى VII inbara, abgeschlossen, abgenutzt werden, hier bildl. von der Wange, durch Kratzen, Reiben und Abwischen der Thränen 58, 13.

bari, frei, bar; min el-bijüt barijâ, heimath-, obdachlos. 9, 12.

أبسبس basbasa, Klatscherei, Petzerei 48, 15; 55, 7.

أبضرخ mebaṭraḥ (Arm), feist, derbe, plump 12, 12.

أبلس ablasa, Wesen oder Thätigkeit des أبليس 46, 20; 48, 16.

أبم bim, Muck; bim - sagen, sich mucksen 59, 24: vgl. أهب.

أببط VII hinneigen (zu), s. entscheiden (für) 14, 20. Die klassische Form der Wurzel ist أببط, die vulgäre أببص; zu dieser verhält sich das ägyptische أببط, wie گēt (Gemüsegarten) zu غيص, barûṭa (Filzlaus) zu بعوضه, maḥiṭ (Buttermilch) zu ماخيص.

أبختخ metalḥaḥ, aufgegangen (Teig); hier bildlich aufgedunsen (Backe) 12, 11.

أبتل taltil, durch rauhes Benehmen, Tadel u. s. w. vertreiben 6, 10; 25, 16; vgl. Ousâma ed. Dérenbourg 152, 19.

أبتت tabât, „Festigkeit“, im schlechten Sinne: lästiges, aufdringliches Benehmen 10, 27: 79, 20.

1) Nach den Seiten der ersten Ausgabe.

جبر VII — 59, 3. 4 bietet ein Wortspiel: „wenn du mich zwingst, so lasse ich mich zwingen, aber springe aus dem Fenster und zerschelle in Stücke“; vgl. 64, 4 unten.

جدع magda'a, Wesen, Art eines gädä' d. h. eines tüchtigen, rüstigen Burschen 8, 24; vgl. Ztschr. XLI, 399.

جريد itgarbad, Mühseligkeiten ertragen 82, 12.

جروم tagrama, Wesen, Art eines mugrim. rohes, flegelhaftes Benehmen. Rüpelei 60, 19; 72, 19.

جرنل gurnäl, Protokoll 79, 18; vgl. Kremer, Aegypten II, 17: jetzt veraltet, statt dessen محضمر maḥḍar.

جرف III trotzen 46, 28.

جهر s. حمر.

حرس 8, 12 nuḥrus tijābnä d. h. wir wollen nackt durchs Wasser waten und unsere Kleider dadurch schützen (trocken halten), dass wir sie über unsere Köpfe halten.

حضم ḥaḍir, eine Art Vorzimmer 29, 4 v. u.: 67, 7 v. u.; vgl. حضمير Dozy suppl. I, 302 a.

ḥaḍira, Bezirk, Raum: bildl. Anlage, Charakter 57, 6.

حكرم VIII erbpachtlich benutzen; bildl. (eine Person) ausnutzen, schinden, rupfen 72, 2 v. u.

حلم ḥalima, eine Art Laus 22, 24.

حمر ḥamri we-gamri, hastig, holter-polter, Hals über Kopf 65, 18.

حمل ḥamal hemm fülän, mitempfinden, an Jemds. Sorge Antheil nehmen 56, 2 v. u.; vgl. Dozy suppl. I, 325 b.

حى — من حى ما — so viel auch, so oft auch 11, 4; 40, 16; 46, 9: 54, 7; 68, 4 v. u.; 75, 15; vgl. Hazz el-kuḥūf 85, 25 (Bul.) = 89, 8

(Lithogr.) من حى mancher, viele; Spitta's Contes XI, 12 me-ḥaiji statt min ḥ.; Habicht, epp. arab. p. 21. 10 من حى اوقات manches Mal; auch حيلة Landberg, proverbes, I gloss. p. 364.

ختن ḥatan, i, beschneiden: bildl. gefügig machen, knechten 18, 12: 40, 6 v. u.; 49, 5; 56, 5 v. u.

دثر dätir, altersschwach, untauglich 42, 18.

دجل dägäl, was der دجل thut und denkt, List, Bosheit (vgl.

أبلسة) 86, 1.

دعق VII heftig bewegt werden (Herz) 34, 16.

دمن duman, Falschheit, Verschlagenheit 50, 4 v. u.; 69, 4; 73, 19.  
Ich vermuthe, dass es als Plural des modernen dumnä, Domino-  
spiel, betrachtet werden muss und also zunächst „Spielerkniffe“  
bedeutet.

دهلذ dahliz, beschwatzen, herumbringen 63, 8.

دوم dôm 23, 5 und dimâ 53, 5; 54, 11; 74, 8. 10 „beständig“  
gehören mehr der ländlichen Mundart an.

ركب 10, 7 v. u.: „er reitet auf seiner Dummheit und galoppirt  
darauf“, er hat ihn ganz in seiner Gewalt und treibt und  
lenkt ihn, wie er will.

رکک rekk, Verlass, Sicherheit 33, 18; 66, 1. 22 vgl. El-Tantavy's  
traité p. 64.

زرق jüngere Wurzel statt ذرق. Mit dem dünnen, wässerigen Aus-  
wurf gewisser Vögel wird hier (29. 2 v. u.) der Speichel  
(Qualster) der in Aegypten als nothwendiges Uebel betrachteten  
Berbern (Nubier) verächtlich verglichen.

زرقزرق 80, 6 v. u.: „das Herz ist so bewegt, als ob es springen wollte“.

سدد sedd, sicher, fest, stets 8, 22; 16, 3 v. u.; 57, 4 (mehr  
Bauernsprache).

سرجين sergin (türkisch), verstossen, vertreiben 86, 9.

سرمه سارماھا, Umherstreifen, Pflastertretelei 8, 5 v. u.; 23, 6.

سفسف sefsif. zu sich nehmen (Speise, Trank, Tabak) 29, 2 v. u.

سلک silik, a „in Gang kommen“, sich zu helfen wissen, aus schwie-  
rigen Lagen sich geschickt herausziehen 10. 11 v. u.; 62, 3.

سهت II sehhit, starr, gedankenlos, verdutzt hinblicken 60, 9.

شخط I šaḥaṭ, u. rauh anfahren 21, 15.

شقع zerreißen, zerkratzen 58, 13.

شمت šamaṭ, u. verschwinden lassen (ein Huhn), schnell vertilgen  
12, 2 v. u.

صربع šarba'a, Hetzerei, Uebereile 65, 20.

صبر šarr, baar 82. 3 v. u.

صبر masīr (masīr) „Ausgang“: maṣīrak tintibih. schliesslich wirst  
du zur Einsicht kommen 61. 16 vgl. 22, 3.

- كضاح ḡaḡḡaḡ, niederdrücken, zermalmen 71, 5 v. u.; vgl. كضاح  
pl. كضاحيḡ seichte Stellen (eines Teiches), 'Abd-al-laṡif el-  
Baḡdādi, über Aegypten 47, 14 (ed. Cair. 1286).
- طرح maṡraḡa, Backschaufel 80, 4 v. u.
- طرم II ṡarriṡ, (den Schlangen die Zähne mit einem dicken wollenen  
Lappen) ausbrechen, bildl. 71, 5 v. u.
- طقطق ṡaṡṡaṡ, in „klingender“ Münze 10, 5 v. u.
- طول maṡāl, Wunsch, Verlangen 53, 17.
- عبط 'abaṡ, närrisches, unverständiges Benahmen 81, 13.
- عجرف 'agraṡ, sich starr, hart, theilnahmlos benehmen 39, 4.
- عدد 'iddā, das klassische 'udda. Von der Bedeutung „Werkzeug,  
Geräth“ haben sich unzählige andere abgezweigt; hier (23, 17)  
ist es das, was zur Ausrüstung eines Todten gehört.
- عريد 'arbid, schwimeln, die Schranken der häuslichen Sitte, der  
Familienzucht überschreiten 9, 26.
- عرفش 'araṡṡū, von der häufigen Redensart mā-a'raṡṡe „ich weiss (es)  
nicht“ gebildet; Umm-en-Nil spielt eine Figur, zu der Jeder sagt:  
mā-a'raṡṡe, die Niemand einer höflichen Antwort würdigt 4, 19.
- عقبل 'oqbāl, gebildet aus عَقْبِي لِي wohl (Heil) mir! 23, 16.
- عقل 'aṡal, i, 1) binden, 2) begreifen. Wortspiel damit 15, 25. 26.
- علق II mu'allaa, List, Kniff 26, 20.
- عمد 'omdā pl. 'omad, ist bei den Bauern und Beduinen Aegyptens der  
altangesessene Gross-Grundbesitzer, der ländliche Patrizier 22, 11.
- عون s. عون.
- عنطل 'anti, das klassische 'untul, rauh, heftig, wild 55, 17.
- عود 35, 11 we-lā 'anti ('inti) teṡūfi, du wirst nicht mehr sehen —  
sachlich dasselbe wie we-lā 'udti ('utti, 'itti) t., was ed. 2  
geradezu dafür einsetzt. Das „n“ scheint hier also epenthetisch  
zu sein, während das Hilfsverbum عاد im Syro-Arabischen  
umgekehrt einer Abschleifung unterliegt (Landberg, provv. I  
p. 416). Zum Gebrauche von عاد vgl. Matlūf 21, 3; 33, 16;  
69, 11; 72, 3. 4; 74, 13; 84, 2; Tantavy's traité p. 52. 71;  
Habicht's epp. arab. 27, 11; Wetzstein: Ztschr. XXII, 126 f.;  
Hazz el-kuḡūf 45, 21 (Lithogr.).

غَبِين *ġaban*, i, ärgern, reizen 76, 10.

غَجْبَر II *ġaggar*, für einen *ġagari* halten 4 ult. Ueber die *غَجْبَر* vgl. Kremer, Aegypten I, 138 ff.; Paton, *hist. of the eg. revol.* (1 ed.) II, 258.

غَلْب *ġulubte* (*ġilibte*) *saktā-lak*, ich habe es satt, noch länger zu dir zu schweigen 5, 4 v. u.; vgl. Dozy s. v. und zu der *fu'ul* (*fi'il*-)Form Ztschr. XLI, 391.

II quälen 40, 2. V pass. 12, 14.

غَنَدَق *ġandaq*, sich mässigem, bescheiden auftreten 14; 13; vgl. Dozy s. v. *قَنَدَق*.

فَهْفَهْفَه *fahfaḥa*, eitle Prahlerci, Wichtigthuerei 22, 14.

فَرَشَح *faršah*, die Beine spreizen 37, 2: „den 'Anbar habe ich nun beschnitten, aber Sa'id wartet noch auf mich, mit gespreizten Beinen daliegend“ d. h. die eine Partei habe ich glücklich gewonnen, aber die andere macht mir noch Mühe.

فَشْر VIII *bi-l-miftišir*, ganz offen, vor Aller Augen 38, 2 v. u.; 49, 30.

فَضَّت *fudḍik* (23, 19) halt an! schweige! bietet ein weiteres Beispiel zu dem von Spitta (Gramm. § 140 c) verzeichneten Falle, dass ein Verbum (abgesehen von denen der geistigen Wahrnehmung) scheinbar ein Reflexivpronomen als direktes Objektssuffix zu

sich nimmt. Gleicher Art ist *دَعَكَ مِنْهُ* (*laissez-le*) Tantavy's *traité* p. 82 und die Formen *tannak* (*tannik*) des ursprünglich verbalen *tann* (Ztschr. XLI, 397). Ich finde die Erklärung dieser Erscheinung darin, dass der Begriff der verbalen Funktion hier verloren gegangen ist und die fraglichen Formen zu Partikeln erstarrt sind vgl. *bessak* (nur du!), *henākhā* (sie da!), *fēnhā* (wo sie?), (Spitta, Gr. p. 74), vielleicht auch *ādini* (da bin ich!), und das ursprünglich nominale Suffix in *ṣawāmak* (du schnell!), *ḥalāṣak* (du zu Ende! Mathlūf 83, 4 v. u.; 84, 1). In allen diesen Formen vertritt das Suffix unser persönliches Fürwort mit demonstrativer Kraft; hierzu bietet das Aethiopische Parallelen (Prätorius' Gramm. §§ 38. 79). In Betreff der Ab-

leitung des *tann* (dann) aus *تَمَم* verweise ich nachträglich 1) auf die in Palästina übliche Form *temm*, 2) auf van den Berg, *Hadhramout* p. 273 (bis) *وَتَمَمْنَا مِنْمَنْظَرَيْنِ* und wir verharren wartend, 3) auf *Notices et Extraits XXVIII, 1* p. 171 planche I. 9 unten: *وَتَمَمُوا سَيِيرَيْنِ* und sie gingen weiter, 4) auf das fellahisch noch gebräuchliche *jetinn*, *bitinn*.



فعل VII stark erregt sein 39, 6.

فلفص falfiṣ, sich losreißen 36, 7.

قرفق krimpen 6, 3 v. u.; vgl. el-Bistāni s. v.

قشع = قشع VII sich aus dem Staube machen, s. scheren, s. packen, verduften 69, 5.

قطش I und intensiv II stützen, abschneiden 73, 1; 86, 8; ebenso in der von Dozy angeführten Stelle aus 1001 N., deren von Fleischer (Klein. Schr. II, 2, 708/9) gegebene Deutung mir, verfehlt zu sein scheint.

قفش fafš, unüberlegtes Geschwätz 15, 25.

قلب elbi 'ala, ich bin besorgt um 70, 6; 71, 3; vgl. Tantavy's traité p. 63.

قلس II verspotten, lächerlich machen 30, 12; vgl. hebr. סַפֵּץ.

قمص II (Esel) wider den Stachel löcken, hinten ausschlagen; bildl. von spröden Weibern, sich sträuben 60, 24; vgl. Hazz el -kuḥūf 46, 24 ff. (Lithogr.).

كرمش kurmeš pl. karāmiš, Runzel, Falte 8 ult.

كلاه kulāh, die hohe persische Mütze; bildl. rāgil kulāh, un gros bonnet, mit dem Nebenbegriff raffinirter List 29, 9.

لبش II melebbiš, trügerisch, versteckt, verschlagen 16, 2; 61 ult.

ماجر māgūr pl. موجبير d. i. mawāgīr 80, 10; vgl. Dozy suppl. I, 10 b.

II, 569 b; de Goeje, gloss. geogr. s. v. أجن. Jetzt ist es ohne Zusatz die unter dem زير stehende Schüssel, welche das durchlaufende Wasser auffängt. Da dies Gefäß in Kairo oft den Beinamen „el-mağrabi“ führt, ist der Ursprung des Wortes vielleicht in einem der berberischen Idiome zu suchen.

مرقع itmar'a', schäkern, scherzen 9, 7 v. u.

مسح masah gūḥ fulān, das Tuch (den Tuchrock) Jmds. streicheln, durch unterwürfiges, schmeichlerisches Benehmen Jmdn. zu gewinnen suchen 72, 15; vgl. مسح عطفه Dozy suppl. II, 589 a; und Kremer, Beiträge II, 54 [480]. „Bei uns giebt's keinen geraden Gang der Dinge“, sagte neulich ein alter Schulmeister wehmüthig zu mir, — „bei uns ist Alles“ — und hier strich er mit seiner Hand über meinen Rücken.

مسحج el-mesih, der falsche Messias 16, 24; vgl. Goldziher's mu-  
hammed. Studien I, 239 A. 3.

أنجر s. ناجر.

نخسى IV nachgiebig machen, 79, 5 v. u. VIII (vulgär) itnaḥa, sich  
fügen, nachgeben 28, 15; 54, 11.

nahwa, Nachgiebigkeit 28, 16.

نشف II eine Prise anbieten 10, 16.

ناطر naṭar, u, mit Schimpfworten überhäufen 21, 15. Die Volksety-  
mologie fasst es als „beregnen“; mir ist es wahrscheinlicher, dass  
naṭar eine Nebenform von natar = نتر (vgl. Dozy s. v.) ist.

Vgl. auch طور = ثور 15, 26; طيار (Strom) jüngere Form  
von تيار u. s. w.

هب hab, Muck 24, 9; vgl. bim.

هيب hibāb, Russ; bildl. lələ h., trübe, traurige Nacht 13, 13; rägil  
h., armseliger Tropf 67, 20 vgl. 70, 3 da'wa mehebbibā, eine  
verwünschte Geschichte.

هتت V ithetit, immer das grosse Maul haben 59, 14.

هدر ludūr, Gebrumme, Gemurmel 75 ult.

هش II helliſh, lang herunterhängen (Bart) 21, 11.

هيص mahjaſa, Schamlosigkeit 48. 7 v. u.

ورد II abliefern (kaufmännisch) V pass. 79, 9; vgl. Krömer's Bei-  
träge II (1884), 70 [496].

وردیان wirdejān, Zollwächter 80, 6.

### Berichtigungen.

S. 47, 25 statt itgallabet lies itgall'bet.

S. 47, 26 statt itallabet lies itall'bet.

S. 49, 25 statt šarbet lies šerbet.

S. 57, 18 und 61, 5 statt iddebbāri lies iddabbāri.

S. 61, 19 statt itḥeggigi lies itḥaggigi.

## Ueber die Texte des Buches von den zehn Veziren, besonders über eine alte persische Recension desselben.

Von

**Th. Nöldeke.**

Wie schon Comparetti<sup>1)</sup> und Basset<sup>2)</sup> dargelegt haben, zeigt die Rahmenerzählung der „zehn Vezire“ so viel Aehnlichkeit mit der der „sieben Vezire“ (Sindbâdh), dass sie nicht wohl unabhängig von einander sein können. Und zwar ist es so gut wie sicher, dass wir in den „sieben Veziren“, wie sie uns durch den syrischen, den alten spanischen und im Ganzen auch durch die arabischen Texte dargestellt werden, die in die Handschriften von 1001 Nacht aufgenommen sind, das Urbild, in den „zehn Veziren“ die Nachahmung haben. Basset weist darauf hin (S. X), dass letzteres Buch viel einheitlicher ist, als sonst derartige Sammlungen von Geschichten zu sein pflegen, und dass sich alle wesentlichen Züge der Rahmenerzählung in den einzelnen Geschichten wiederfinden. Zu dem, was er giebt, lässt sich noch einiges hinzufügen: Abû Şâbir (III)<sup>3)</sup> kommt aus der Gefangenschaft frei wie der Sohn Âzâdhbacht's; den ungeduldigen Prinzen (IV) überwältigt die Karavane, die er als Räuberhauptmann angreift, wie den Sohn Âzâdhbacht's; Abû Tammâm (VIII) wird einer sträflichen Verbindung mit der Königin angeklagt wie dieser, und ebenso wird die Frau Dâdhbin's (V) des Ehebruchs beschuldigt. Mit Recht sagt jener Gelehrte (S. IX), diese Eigenthümlichkeit deute auf spätere Entstehung. Während Sindbâdh einst im Pehlevî und wahrscheinlich auch im Sanskrit oder Prakrit vorhanden war, spricht vieles dafür und nichts dagegen.

1) Ricerche intorno al libro di Sindibâd (Milano 1869) S. 5.

2) In der Einleitung zu: Contes arabes. Histoire des dix vizirs traduite et annotée (Paris 1883) S. IV ff. — Vgl. noch Clouston, The book of Sindibad (Glasgow 1884. Privately printed) S. XXXI ff. — Ueber Sindbâdh mag man meinen Aufsatz ZDMG. 33, 513 ff. vergleichen.

3) Mit den römischen Ziffern bezeichne ich die Ordnung der Erzählungen in den gedruckten arabischen Texten, die freilich nicht die ursprüngliche sein wird.

dass die Geschichte des Äzädhbacht und seines Sohnes erst muslimischer Herkunft ist.

Von vollständigen orientalischen Texten dieses Buches standen uns bis jetzt zu Gebote <sup>1)</sup>: arabisch der von Knös <sup>2)</sup> und der damit identische in Habicht's 1001 Nacht <sup>3)</sup> und persisch der von Ouseley <sup>4)</sup> und der damit übereinstimmende, aber correctere von Kazimirski <sup>5)</sup>. Ferner haben Jaubert im Journal asiat. 1827, 1, 157 ff. und Davids in seiner Grammar of the turkish language (London 1832) 171 ff. einen Abschnitt aus der uigurischen Uebersetzung in Transcription herausgegeben <sup>6)</sup>. Endlich hat Barthélemy eine mündliche Erzählung im heutigen Libanon-Arabisch genau aufgezeichnet, welche aus der Hauptgeschichte und zwei von den eingelegten besteht <sup>7)</sup>. Hierzu kommt nun jetzt ein weiterer arabischer Text, welcher das umfangreichste Stück der Contes arabes, édités par le P. A. Salhani <sup>8)</sup> S. J. (Beirouth 1890) bildet. Dieser Text steht dem von Knös und Habicht sehr nahe, ist aber, wie erst aus einer Vergleichung von Handschriften erhellt, etwas ursprünglicher. — Manuscripte der Geschichte giebt es ziemlich viele <sup>9)</sup>; sie dürfte sich in den meisten leidlich vollständigen Exemplaren von 1001 Nacht finden. Ich habe vier arabische Handschriften vor mir, drei Gothaer <sup>10)</sup> und eine Herrn Dr. Reinhardt, Dragoman in Zanzibar, gehörige <sup>11)</sup>. Der Text der in sehr deutlichem Karschüni geschriebenen

1) Eine Beirüter Ausgabe, welche den Text „beträchtlich vermehrt und dem Geschmack der Orientalen anpasst“ (Salhani in dem gleich aufzuführenden Buche S. 6) ist mir nicht bekannt geworden. Eben so wenig eine in Cairo 1886 gedruckte Catalog der vicegl. Bibl. in Cairo Bd. 5, 84). Die angebliche Uebersetzung aus dem Syrischen durch مشيل جرجي عوراً bedeutet wohl nur eine Umschrift aus dem Karschüni.

2) Historia decem Vezirorum. Göttingae 1807.

3) Bd. 6, 191 ff.

4) The Bakhtyar Nameh London 1801 (mit englischer Uebersetzung).

5) Lithographirt; nach Basset (S. XX) vom Jahre 1839. Das mir vorliegende Exemplar der Gothaer Bibliothek ist s. l. e. a.

6) Nach der Oxforder Handschrift vom Jahre 838 (1435).

7) Journ. as. 1887, 2, 260 ff. Die eingelegten Geschichten sind II (295—315) mit Hinzufügung des Holzhauerlebens und Schatzfundes aus andern Erzählungen und I (319—329).

8) صد الحني.

9) Sogar die grosse Cairiner Bibliothek, die alles, was nach populärer Litteratur aussieht, möglichst fern hält, besitzt eine Handschrift des Buches (Catal. Bd. 5, 87).

10) Es erscheint fast unnöthig, die oft erprobte Liberalität der Gothaer Bibliothek zu rühmen. Ausser den Handschriften hat mir die Gothaer Bibliothek zu dieser Arbeit auch gedruckte Bücher geliehen, die damals zufällig der unsrigen noch fehlten.

11) Inzwischen mit einer Anzahl andrer arabischer Handschriften in den Besitz unsrer Strassburger Bibliothek übergegangen.

Gothaer Hdschr. 2652 (*G*) ist dem Salhani's so ähnlich, dass zwischen ihnen und der gemeinschaftlichen Quelle nur je etwa eine Abschrift stehn wird. Selbst in offenbaren Fehlern und im falschen Gebrauch von Formen der Schriftsprache (Tanwin an falscher Stelle u. s. w.) treffen sie oft zusammen <sup>1)</sup>. Vielleicht ist aber der Text von *G* etwas besser. Ganz am Schluss hat Salhani's Text allerlei Phrasen zugesetzt; Knös-Habicht und dazu die Gothaer Handschrift 2654 stimmen hier so gut wie durchgängig zu *G*. Die ebengenannte, sehr hübsch geschriebene, gleichfalls christliche, Handschrift 2654 (*g*) kürzt den Wortlaut ziemlich ab, steht aber in engem Verhältniss zu Kn.Hab. wie zu Salh. *G*, ohne jedoch einem dieser Paare näher zu stehn als dem andern. Der Text in dem sehr flüchtig, ja nachlässig und unschön geschriebenen Codex 2653 (*γ*) <sup>2)</sup>, der eine Menge Geschichten enthält, hängt auch noch mit der vorhergenannten Gruppe zusammen, stimmt sogar manchmal im Wortlaut mit ihnen überein, weicht aber doch wieder sehr stark von ihnen ab, wenn auch selten im Sinne. Er ist ein schlechter Repräsentant einer Gestalt, die vor jener Gruppe manche Vorzüge hat. Allen diesen Texten steht nun gegenüber der in der Reinhardt'schen Handschrift von 1001 Nacht <sup>3)</sup> (*R*). Die wörtliche Uebereinstimmung mit jenen ist ziemlich selten, und auch sachlich sind die Unterschiede nicht unbedeutend. So fehlt, wie in den persischen Texten, die — ziemlich unpassende — letzte Geschichte. *X* steht in *R* vor *IX* und weicht, was viel wichtiger, materiell von den andern Texten sehr ab und zwar wieder im Einklang mit den persischen. Solche Uebereinstimmungen finden sich auch sonst vielfach; ebenso, soweit man nach dem einen Capitel urtheilen kann, mit der uigurischen Uebersetzung. Die Abweichungen haben also zum grossen Theil das Präjudiz der Richtigkeit. Hat die Sprache in *R* auch beinahe ebenso viel Vulgarismen und Fehler wie in den andern Texten (nur *γ* geht darin weiter), so zeigen sich in jenem doch oft noch rhetorische Sätze und Reime, auch abgesehn

1) Auch die drei übrigen von Salhani herausgegebenen Geschichten stehn (nebst andern) in der Gothaer Sammelhandschrift.

2) Ueber die Gothaer Handschriften vgl. den Katalog von Pertsch unter den betreffenden Nummern.

3) Die Gestalt der Erzählung in Habicht's und die in Reinhardt's 1001 Nacht sind also am allerstärksten verschieden; aus dem Vorkommen der Geschichte in einem Exemplar von 1001 Nacht ist daher nichts über deren besondere Beschaffenheit zu erschliessen. Ganz gleichgültig ist es auch für das Verhältniss der Texte, dass *R* die Geschichte in directe Verbindung mit der vorhergehenden und der folgenden bringt. Zädhabicht ist da der Sohn und Nachfolger des *علي بشار* (= *علي بشار* *Bülâq* <sup>2</sup> 2, 180 ff. = *علي بشار* Hab. 7, 262 ff.), und sein Sohn erzählt nach seinem Tode die Geschichte von der „Erzstadt“ (die in Hab. wenigstens auch unmittelbar nach den zehn Veziren folgt). Diese Verknüpfung ist rein äusserlich.

von den ganz geläufigen Phrasen<sup>1)</sup>, so dass man auf den Gedanken kommt, der ursprüngliche arabische Text sei einigermaassen rhetorisch verziert und wohl in ziemlich correctem Arabisch geschrieben gewesen<sup>2)</sup>. Aeusserst selten ist es, dass sich dieselben groben Fehler in allen diesen Texten finden<sup>3)</sup>.

Unzweifelhaft würde sich das Verhältniss der arabischen Texte durch Heranziehen weiterer Handschriften noch als viel bunter erweisen. Schwerlich ist daran zu denken, dass man den ursprünglichen arabischen Text auch nur einigermaassen herstellen kann, es müsste sich denn ganz unerwarteter Weise eine alte gute Handschrift finden; die bisher bekannten Handschriften sind alle jung. Selbst der Urtext der durch die Gothaer Handschriften und die Drucke dargestellten Gruppe liesse sich nur sehr annähernd reconstruieren, und die darauf verwendete Arbeit brächte wenig Nutzen. Die Abschreiber sind eben mit diesen Erzählungen vielfach ganz willkürlich umgegangen. Mitunter mögen auch Reminiscenzen aus andern Textgestalten eingewirkt haben oder Lücken einer Handschrift durch Stellen einer andern ausgefüllt sein, die einer verschiedenen Classe angehörte<sup>4)</sup>. Nur das ist gewiss, dass der Kn.Hab.'sche Text, der sich durch seine Einfachheit zu empfehlen scheint, dem ursprünglichen arabischen grade am fernsten steht.

Der bisher bekannte persische Text (Ousely-Kazimirski), der nach dem Königssohn, der die Geschichte erzählt und der darin *Bachtüür* heisst, den Titel *Bachtüür-Nâme* führt, weicht vom arabischen sehr ab und kann nicht wohl als der angesehen werden,

1) Mit *لن ان في قديم الزمان وسلف العصور والاولان* kann auch eine schon ursprünglich ganz vulgäre oder doch schlechte Erzählung anfangen u. s. w.

2) Einzelne Reime auch noch in den andern Texten. So: *وان لسم* *انتم تمني من هذا السلام والا جعلتك فضيحه بين الانم* Sallh. 45 G Kn. 49 Hab. 248. — *ز* ersetzt das Reimwort durch *العالمين*; *g* kürzt ab zu *اذ لم تطيب عني والا جعلتك فضيحه بين الناس*. In R fehlt diese Stelle.

3) So *وانه عرض للملك سفراً* G (G setzt immer *ظ* für *ظ*): *فعرض للملك في بعض الايام سفراً* Sallh. 45; *ثم انه عرض للملك سفراً* Kn. 48. Hab. 247: *فعرض للملك بعد ذلك سفراً* g: *فعرض للملك سفراً* z: *فتفق للملك دارين سفراً* R.

4) Solche Handschriften sind ja oft recht schlecht gehalten. — Selbst ziemlich moderne Bestandtheile von Handschriften der 1001 Nacht lassen sich nicht mehr philologisch herstellen; so weicht der Text der reizenden Geschichte vom Schuster Ma'ruf in den Bülaqer Ausgaben von dem in R im Wortlaut viel zu stark ab, um die gemeinschaftliche Urgestalt wiedererkennen zu lassen.

aus welchem der arabische geflossen ist. Seine Sprache ist sehr einfach; einige abgebrauchte Floskeln und wenige Verse beeinträchtigen diesen Character nicht eben. Täusche ich mich nicht, so ist er, obgleich in correcter Sprache<sup>1)</sup> abgefasst, ziemlich modern. Vermuthlich hat er seine letzte Gestaltung in Indien gefunden. Dahin deutet die Rechnung nach *Lak* (100,000) in der Geschichte vom ungeduldigen Prinzen. Auch stimmt dazu, dass nur dieser persische Text und die malaiische Uebersetzung<sup>2)</sup> in IV als Vater der Princessin den Herrscher von Rom (روم) haben, denn für einen malaiischen Uebersetzer ist eine indische Vorlage wahrscheinlich.

Nun hat sich aber ein sehr viel älterer persischer Text in dem Leydner Codex 593 (L)<sup>3)</sup> erhalten. Er ist nach der Unterschrift geschrieben von Jûsuf b. As'ad b. Jûsuf alkâtib allâlaki<sup>4)</sup> und vollendet Freitag den 6. Dhulqa'da 695 = Mittwoch den 5. Sept. 1296<sup>5)</sup>.

Der Titel ist zum Theil durch Wurmfrass und Abreibung unkenntlich geworden. Wir lesen jetzt کتاب باختیار نامہ من

تصنیف الصدر العظیم<sup>6)</sup> العالم [العام] المتماخر قدوه الادباء<sup>7)</sup> العصر

1) Auf eine Einzelheit wie den, in der neueren Schriftsprache übrigens nicht auffallenden, schrecklichen Plural دیہات „Dörfer“ Kaz. 48, 3 = Ons. 49 ult. (s. Salemann-Shukovski S. 25) ist kein Gewicht zu legen. So etwas könnte durch einen modernen Abschreiber in den ältesten Text hineingebracht sein.

2) Basset 183.

3) Ich habe die Handschrift auf meine Bitte natürlich sofort von Leyden erhalten. Die Liberalität der Leydner Bibliothek zu preisen ist fast noch überflüssiger als die der Gothaer. Wenn sich doch alle Bibliotheken daran ein Beispiel nähmen!

4) Letzteres ist wohl ein zum Familiennamen gewordenes „Schuster“ (= لالکدوز): ebenso heisst ein Bruder des Schreibers, der seinen Namen auf das Titelblatt gesetzt hat, ماجد الدین اسعد بن یوسف اللالکی (ich fasse das als M. Sohn des A.).

5) Freitag wäre allerdings eigentlich der 8. Dhulqa'da, aber das Datum ist nach dem Wochentage zu bestimmen. — Die Worte تسعین وستمایه sind zwar nur durch ein paar Züge ausgedrückt, die man auf den ersten Blick ungefähr نو ویند lesen würde, aber trotzdem ist die Entzifferung völlig sicher für den, der sich einerseits in die Hand des Schreibers hineingelesen und andererseits die sonst in der Handschrift angebrachten Daten beobachtet hat. Die schon erwähnte Beischrift des Magd addin trägt dazu die ganz klare Jahresziffer ٦٩٩. — Uebrigens hat schon Houtsma, wie er mir schreibt, das Datum richtig erkannt und die Handschrift für den neuen Catalog genau beschrieben.

6) Es sieht allerdings eher wie الأعظم aus, sicher nicht العظیم. Dass die unvollständig punctierten Wörter المتماخر und الأدباء sind, brauchte ich wohl nicht erst zu constatieren. 7) Sie.

ممالك . . . . . الزمان. Da das letzte Wort ziemlich deutlich ist und eine Eulogie fehlt, so ist es so gut wie sicher, dass auch die kurze unlesbare Stelle nicht den Namen des Verfassers enthielt, dass derselbe also hier überhaupt nie gestanden hat, wohl weil er in der Vorlage verschwunden oder unleserlich war. Dass diese Vorlage mehrfach beschädigt und dass sie schwer zu lesen war, ergibt sich aus manchen Zeichen.

Ueber die Entstehung dieser Recension berichtet die Einleitung wenig in vielen Worten. Ich gebe dieselbe zugleich als erste Probe des schwülstigen Stils. Zuvor muss ich jedoch noch einiges über die Handschrift und über meine Behandlung ihres Textes sagen.

Die Hand ist ein kräftiges, nicht grade zierliches, aber gut aussehendes Nestalik. Man hält sie auf den ersten Blick für sehr leserlich, aber das ist eine Täuschung. Erst nach ernsthaftem Bemühen findet man sich in die Hand hinein, und auch dann bleibt noch diese und jene Stelle undeutlich. Recht unbequem ist z. B., dass der Schreiber و در und namentlich auch { oft nach links verbindet (in welchem Fall { von } nicht zu unterscheiden ist)<sup>1)</sup>. So kommt es z. B. vor, dass خواجه, (بیادشاهی) بدشاهی, احوال je in einem Zuge geschrieben sind. Selbst die Praepositionen بر und در werden so zuweilen mit dem folgenden Worte eng verbunden. Die Zacke د ه ا ب و u. s. w.) wird mitunter fast gar nicht oder gar nicht angedeutet; ebenso ist es mit der zackenlosen Form des و. Der Schreiber hat viele Fehler gemacht, theils aus Flüchtigkeit (z. B. Auslassungen bei Homoeoteleuton), theils weil er seine undeutliche Vorlage nicht richtig las<sup>2)</sup>. Da hat nun aber ein gleichzeitiger Gelehrter das ganze Werk nach jener Vorlage sorgfältig durchcorrigiert und sogar einige wenige leer gelassene Stellen ergänzt; diese Correcturen sind durchweg mit صح bezeichnet. In einzelnen Fällen hat er auch Varianten gegeben, die am Rand der Vorlage stehn mochten: ihr Zeichen ist خ oder ح<sup>3)</sup>. Leider ist seine Hand im Ganzen noch bedeutend schwerer zu lesen als die des Schreibers. Schon dass er viel kleiner schreibt, oft in schräger oder gradezu umgekehrter Richtung, trägt zur Undeutlichkeit bei. Dazu lässt er namentlich in längeren Berichtigungen noch mehr

1) Aber { ist hier immer von } zu unterscheiden, meist auch schliessendes {, von } (z): doch kann es geschehn, dass z. B. { and } gleich aussehn.

2) Dieses geschah besonders viel bei arabischen Stellen; er verstand offenbar wenig arabisch.

3) In einigen Abschnitten fehlen solche Varianten.



diakritische Punkte weg als der Schreiber. Doch überwindet man auch diese Schwierigkeiten fast immer. In den unten mitgetheilten Stücken kommen längere Correcturstellen vor, an deren vollständiger Lesung ich anfangs verzweifelte und die ich doch zuletzt ganz sicher gelesen habe.

Die diakritischen Punkte fehlen oft, wie gesagt. Für پ wird im Text fast ausnahmslos ب geschrieben; auch in den Correcturen ist پ selten. ج kommt wohl nie im Text, ganz einzeln in den Correcturen vor; گ niemals, aber گ ein paar mal. Die alte Aussprache des و nach Vocalen = englischem weichen *th*, neugriechischem δ wird mindestens in  $\frac{2}{3}$  aller Fälle durch و ausdrücklich dargestellt<sup>1)</sup>; ich habe daher unten in allen solchen Fällen و gesetzt. Ueberhaupt habe ich alle fehlenden Punkte ergänzt. Falsche Punkte zu berichtigen war nach der Arbeit des Correctors fast nirgends mehr nöthig. Auch mit ~ ٲ ~ habe ich nach eigenem Ermessen geschaltet; ebenso mit den Vocalzeichen, die im Codex ziemlich sparsam gebraucht sind. Dagegen habe ich die Consonanten-Orthographie ganz so gelassen, wie sie war, und auch Schwankungen beibehalten wie كى neben ك, ا (ا) im Status constructus neben اى; an einzelnen Stellen ist in diesem Falle übrigens nicht zu entscheiden, ob der Schreiber ein kleines عى oder ein grosses ٲ machen wollte.

Ich habe die Correcturen ohne Weiteres in den Text gesetzt. Es hätte keinen Sinn, sie dem Leser besonders zu bemerken und die Verkehrtheiten des ersten Schreibers anzugeben. An einigen Stellen hat der Corrector diese auch wegradirt. Hier und da würde ein Kenner, der die Handschrift zuerst in die Hand nähme, vielleicht meinen, ich hätte die Correctur falsch verstanden, wenigstens in Bezug auf die Anordnung der Wörter, aber bei näherer Prüfung würde er mir gewiss auch in dieser Hinsicht Recht geben. Es erforderte oft besondere Mühe, sicher zu sehn, wie die Correcturen verstanden sein wollen. Ueberhaupt möge sich's der geneigte Leser gesagt sein lassen, dass ich es ihm sehr viel bequemer gemacht habe, als es mir geworden ist.

1) Auch بيدار wird so geschrieben; man fühlte das Wort nicht mehr als Zusammensetzung, da ein دار „Schlaf“ nicht vorkam. Merkwürdig ist die Schreibung بيدئا (= بيئئا), die auch Muwaffaq (Codex Vindobonensis ed. Seligmann 3, 3 v. u. und öfter) hat. Sie setzt die, auch im Päzend vorkommende, Aussprache *pêdhâ* voraus. Jetzt scheint man nur *paidâ* zu kennen, in welcher Form و kaum denkbar wäre.

Trotz der Correcturen enthält der Text immer noch eine Anzahl Fehler, die ich wenigstens nur zum Theil mit mehr oder weniger Sicherheit zu heben vermochte.

Die Uebersetzung habe ich so wörtlich wie möglich gehalten und nur selten ein Bild in ein etwas andres umgesetzt. Die vielen Synonyma, namentlich die arabischen Abstracta, boten manche Schwierigkeit<sup>1)</sup>. Etwas hölzern nimmt sich diese Wiedergabe des zierlichen Wortgeklingels wohl aus. Aber es wäre m. E. verlorene Mühe selbst für einen Rückert, die Reime und Wortspiele nachzubilden zu wollen. Denn wirklichen Kunstwerth hat die blumige Sprache des Bearbeiters doch nicht. Er ist nicht einmal originell, denn bei weitem die meisten seiner Bilder, Redensarten und Reime waren in diesem Stil schon gäng und gäbe.

Die arabischen Stellen habe ich lateinisch übersetzt, auch möglichst wörtlich, ohne viel Rücksicht auf den classischen Sprachgebrauch.

Der Einleitung geht natürlich eine weitläufige Umschreibung der Lobpreisung Gottes und des Segenspruches über den Propheten voraus. Dann heisst es:

ترصیع ایمن قلاید و توقیع ایمن فواید بوقتی اتفق افتد که آفتاب  
در اوج برج حمل بود و لطایف اعتدال در ترتیب عمل بان با بید  
آویزشی داشت و آب با خاک آمیزشی جعد بنفشه در<sup>2)</sup> تاب بود  
و چرم سحاب پر تلاب فرش زمرد در صحن هم مرغزاری و نقش  
زیرجد بر عارض هم کوهساری بیت

طوائس زمانه پر وبالی نو داشت عالم چورخ یار جمالی نو داشت  
و سبب تکریم این مقالات و تقریر این کلمات آن بود که چون بخند  
سمرقند عمرها الله رسیده شد نعیب غراب غربت در توش و نعیب  
فراق جان تذار دیار<sup>3)</sup> در آتوش چون از مطالعه اطلال بمشاهده  
رجال آمدم اجتماع فضلا و جمعیت علما در بارگاه صاحب قرانی  
دیدم که آستانه او کعبه اقبالست و عنقه او منبع نوال<sup>4)</sup> با خود

1) Da شاه und پادشاه beide Titel sind, so kann man, wenn sie mit Eigennamen verbunden sind, beide nur „König“ übersetzen

2) So Var. an Rand; im Text بر (d. i. پر).

3) تذار ist doch wohl vor جان zu setzen.

4) Eine, wie es scheint, spätere Hand hat hier بود eingeschoben.

گفتیم که بلبل بی ثل تمسّمی نکنند و طوطی بی شکم ترنمی  
 ننماید اجتمع این مرغان شرح لقا بر حضرتی بون و جمعیت این  
 بلبلان خوش نوا بر حضرتی باشند

شعر  
 خَيْرُ الطُّيُورِ عَلَى الْفُصُورِ وَشَرُّهَا يَدْوِي الْحَرَابُ وَيَسْتَدِينُ النَّوَّاسِ  
 ترجمه

باز بر دست شاه پیرانست (چغندر<sup>1</sup>) بر برجها و پیرانست  
 دل ثقت که بر موافقت دوستان قدم برین بوستانن بمباید نهاد تا کی  
 از خارستان بادیه محنت آخر بنگارستان حَجْرَه غنایتمی و تا چند در<sup>2</sup>  
 مغازه انوار بلیت آخر بظُل شجره رعایتی باید رفت بر وفق این  
 اشارت لبیبیک استسعاد خدمت زده شد و احرام استمداد سعادت  
 گذرنده آمد روی بروصه معالی صدر احرار و خواجه روزگار قبله جهان  
 وقوده زمان تاج الیدین شمس الاسلام و المسلمین اختیار الملوک  
 و السلاطین افتخار الدوله نظام المله فخر آل خراسان اکرم ما وراء  
 النهر کریم<sup>3</sup>) ابن الکریم محمود بن محمد بن عبد الکریم ادام الله  
 سموه و زان کَل یوم علوه آوردم دلی که شنسند نوائب بون بنسیم آن  
 از حمار قوتی پذیرفت و جانی که خسته مصایب بون در ظل آن اشجار  
 صاحتی گرفت

شعر  
 وما زلت حتى قداني الشوق نَحْوَهُ يسأيرني في كل ركب له ذكُرُ  
 وأستكبر<sup>4</sup> الأخبار قبل لقائه فلهما التقيينا صغّر الخبير الخبير  
 گفتیم بحمد الله ده بعد از قطع ثیابی بزلال صدق رسیم و پس

1) So mit چ. (Der Vers ist vom Corrector ergänzt)

2) Der Text ist hier verstümmelt oder sonst entstellt. Die ausradierte Lesart scheint aus گاه gewesen zu sein. Es muss aber doch ein Grund dagesen sein, diese einfachen Worte zu verändern.

3) Wohl الکریم zu lesen.

4) Cod. استکبر.

از محنت شرنک سبیل شربت سلسبیل چشیدم و نقد اقبال بر کف  
 نهادم و در ظل شیشه همای همت<sup>1)</sup> او بسعدت رسیدم و در جلو طائوس  
 باغ رفعت او کمالات دیدم

لَهُ يَدٌ بَرَعَتْ جَوْدًا بِنَائِلِهَا وَمَنْطِقٌ نُرُهُ فِي الطَّيْرِسِ يَنْتَشِرُ  
 فَحَادِثٌ كَمَنْ فِي بَطْنٍ رَاحَتِهَا وَفِي أُنَامِلِهَا<sup>2)</sup> سَحَابَانُ مُسْتَتِرٌ

هزار جان فدای صاحب اقبال باد کی چون حدایق دولت او  
 بدستار بهاجت غنی شوند در حق مظلومان روزگار معنی شوند در  
 صباح ایام بی صبوح انعام روزگار نشکندارن مال برای ایثار خواحد  
 و منال برای احرار کی دلزار شاخص حاطم طی اثر بصدمت ابر دئی  
 بشمرده<sup>3)</sup> شد نسیم ثلاب<sup>4)</sup> صیت<sup>5)</sup> او هر لحظه قنوی تر است  
 و شجره ذات معن زایده اثر بسطوات اجل افتزده شد فایده حسن  
 ذکر او هر روز معنوی تر است مدتها شد تا شاخص معنی در خاک  
 رمیم و رفت شد اما حسن و لطف او چوین نسیم صمبا تیرن آفت  
 سایرست و چون کاس شراب بر دست عشق عالم دایرست

أَنْ<sup>6)</sup> يَدٌ مِهْطَانًا وَجَارِي جَائِعٌ فَلَاقِي وَرِيدِي بَاتِرَ الْكَحْدِ قِطْعَا  
 وَأَنْ أَكْثَرَتْ كَفَّاي مَمْعًا ففَارَقْتِ رَوَاجِبُهَا وَالرَّاحَتَانِ الْأَصْبِعَا

1) So Var. Im Text دولت.

2) Das kann nicht richtig sein. Salibân war durch seine Beredtsamkeit berühmt; die zweite Hälfte des zweiten Verses muss der zweiten des ersten entsprechen, wie die erste des zweiten der ersten des ersten. حَا in سَحَابَانُ bezieht sich auf يَدٌ, so muss sich das Suffix des Wortes vor رَاحَتِهَا auf مَنْطِقٌ beziehen. (Zuhair 15, 38)?

3) So mit پ zu schreiben, denn die jüdisch-persische Form 7777/2777 zeigt, dass der Anlaut aus v entstanden ist, also nicht p sein kann. Auch im Gazophylacium pers. 167 ist das Wort zweimal mit پ geschrieben, was freilich nicht entscheidend wäre. Die Aussprache mit p ist türk. Entstellung wie put für lud.

4) Die Randlesart scheint ملاءت zu sein.

5) Cod. صَمِت, aus صَيْب corrigiert.

6) Cod. أَد.

چون هم صحیحی و رواحی فضلاء عصر و علماء دهمرا می در علوم کلمی<sup>1)</sup> متبجح باشند و بفضایل ذات وصفات مستظهِر برای افتتاح معنی و افتتاح معنی در آن حضرت اجتماعی باشد و از آن دولت اصطناعی که امروز زلال نوال از منبع افصال او فوران می کند و نار القیری از جانب ماخیم سخای او لمعان می نماید بر مثال کربیمان عهد او<sup>2)</sup> این کلمه شریف را مشغول<sup>3)</sup> گردانیده

أَوْتَدُ فَبِئْسَ اللَّيْلُ لَيْلٌ قَمْرٌ وَالرَّيْحُ بِيَا وَأَقْدُ رَيْحٌ صَرٌّ  
عَسَى بِيَرَى نَسْرًا مَن يَمُرُّ إِنَّ جَلْبَتٌ ضَيْقًا فَذَنْتُ حَرٌّ

تا شبی از شبها که بحقیقت روز سعادت بود و معین کرامت دلها را در ریاض مسرت تنزهی و ارواح را از لطایف سخن تفکّهی مصنفات اهل نوارینج را مطالعه<sup>4)</sup> می بود و مؤلفات اخبار و اشعار را مشاهده می افتد که شب دراز جز بلدت غنایی یا مطالعه نتایجی بخیر نتوان آورد و خیسر جلیس فی الزمان کتب

تا شبی باختیار نهد می خواندند بر لفظ بزرگواری که منبئی نعیم و نعم است و مظهر سخا و کرم برفت که داستانیء این کتب مشتملست بر مواعظ و خدمت و عجایب و عبرت اما چون عبرت او را غلوی نیست اهل عیندرا در مطالعه او غلوی نیست اثر این عروس را سواری و خلخالی بودی و این هرغرا پیری<sup>5)</sup> و نالی مواعظ و حکمت او متداول شدی و عبارات و استعارات او مستعمل بحکم این اشارت قدم تحریر در میدان نهادم و قلم تقریر در بنان گرفتیم از غناییت

1) Der Corrector hat das ی gestrichen.

2) Wahrscheinlich fehlt hier etwas. Hinter او ist ein ا getilgt (? اوایل).

3) Cod. مشغول oder مسغول. Wohl in مستعمل zu verändern.

4) Cod. مطلع; der Corrector hat ein ع über das ع gesetzt.

5) Im Text رسمی, woraus der Corrector زبنتی (زبنتی) gemacht hat; am Rand hat er aber پیری (also زبیمی) als Var., und dazu die Var. پیری, welche sich allerdings auch سر lesen liesse.

صفی عقیدت و خلوص محبت و عشق خدمت او بل که از برای  
تخلیص ذکر عوارف و تنبیه انواع معارف سرو این چمن را بیبراستم  
واظراف تلمش را بیبراستم از بسایح دولت او گلی بکحضرت او بدم و از  
بوستان سعادت او میوه بدوستان دولت او فرستادم شعر

على العبد حَقٌّ فَيُؤَلِّقُ بِدَفْعِهِ وَإِنْ عَظَّمَ الْمَوْلَى وَجَلَّتْ فَضِيلُهُ  
اسم تَرَنُّنٌ نُهْدَى إِلَى اللَّهِ مَا لَهُ وَإِنْ كَانَ عِنْدَ ذَا غِيٍّ وَهُوَ نَسِيلُهُ

وچون اسم علم از لوازم نتایج قدرت و قلم است کی موند بی نام  
و شراب بی جام خوب نیاید و اثر چه نام این کتاب در اصل بختیار  
نامه بود اما چون چوب را محجوف کنند حقه خوانند و چون  
زرا مدور کنند حلقه گویند که مده چون صورت نو تیسرد نام  
نو پذیرد این مجموع را لمعة السراج لحضرة الساج نام نهاده شد  
مشمول بر ده فصل و ده باب در هر فصلی اصلی از حکمت و در هر  
بابی لبابی<sup>1)</sup> از موعظت غرض کلی آنست تا از انوار روزگار تساج  
اندین زمانه را بیادگیری بود و از لطایف حکام او جهانرا نموداری  
ایزد تعالی آفتاب خدمت<sup>2)</sup> او را از زحمت کسوف نگاه دارد و دست  
حوادث از دامن حضرت او دورناه بماند و بماند<sup>3)</sup>

„Die Ausstattung dieser Halsbänder mit Edelsteinen und die Niederschrift dieser lehrreichen Darstellung geschah zu einer Zeit, wo die Sonne an der höchsten Stelle im Widder stand und die Lieblichkeit des Aequinoctiums in voller Wirkung war, der Wind mit der Weide im Streit lag und das Wasser sich mit dem Boden mischte, das Haar des Veilchens voll Glanz und der Lederschlauch der Wolke voll Rosenwasser war, Smaragdteppiche auf der Fläche jeder Wiese und Malachitfärbung<sup>4)</sup> auf der Wange jedes Gebirges.

Der Pfau der Zeit hatte neue Federn und Flügel, die Welt hatte wie die Wange der Geliebten neuen Reiz.

1) So Var. Im Text لنهایی.

2) So Cod. (in einer vom Corrector ergänzten Stelle); etwa دولت zu lesen.

3) So Var. Im Text وحوادث.

4) Um nicht zweimal „Smaragd“ sagen zu müssen, habe ich den Malachit gewählt. Ähnlich musste ich's bald darauf machen, um ein zweifaches „Schwelle“ zu vermeiden.

Die Veranlassung dazu, diese Geschichten zu schreiben und diese Worte aufzusetzen, war folgende. Als ich an die Stätte von Samarkand — Gott erhalte es blühend! — gelangt war<sup>1)</sup>, das Krächzen des Raben der Fremde im Ohr und den Schreck über die lebenstilgende Trennung von der Heimath im Arm<sup>2)</sup>, da sah ich, nachdem ich vom Beobachten der alten Wohnsitze zum Betrachten der Männer gekommen war, eine Zusammenkunft von hervorragenden Leuten, eine Ansammlung von Gelehrten am Hofe eines Mannes glücklichster Constellation, dessen Schwelle die Ka'ba des Heils, dessen Pforte der Quell der Gaben ist. Da sprach ich bei mir: Die Nachtigall lächelt nicht ohne Rose, der Papagei singt nicht ohne Zucker. Die Zusammenkunft dieser Vögel, die zu treffen Segen bringt, geschieht wegen einer hohen Person; die Ansammlung dieser schönstimmigen Nachtigallen wegen einer grünenden Stelle.

*Aves optimae super palatiis sunt, pessimae aedes dirutas habitant, sepulcra incolunt.*

Der Falk fliegt über der Hand des Königs, die Eule wohnt auf verfallnen Burgen<sup>3)</sup>.

Das Herz sprach: „In Uebereinstimmung mit den Freunden muss man den Fuss in jenen Garten setzen, denn man muss aus der Dornenstätte<sup>4)</sup> der Trübsalswüste endlich zum Bildersaal des Behäbigkeitsortes kommen und sich nach so langem Aufenthalt in der Oede mannigfachen Leids endlich in den Schatten des Baumes der Fürsorge begeben“. Diesem Rath entsprechend wurde das Labbaik<sup>5)</sup> des Glücksuchens im Dienst ausgerufen und das Pilgerkleid des Gesuches um Heil angelegt. Ich wandte mich hin zu der Au der Auszeichnungen, dem Ersten der Adlichen, dem Herrn unsrer Tage, dem Gebetspol der Welt und dem Vorbild dieser Zeit, der Krone des Glaubens<sup>6)</sup> und der Sonne des Islām's und der Muslime, dem Erkornen unter den Herrschern und Fürsten, dem Ruhm des Reiches, der Ordnung der Religion, dem Stolz von Chorāsān und Edelsten von Māwarannahr, dem Edlen, Sohn des Edlen, Mahmūd, Sohn Mohammed's, Sohnes 'Abdalkerim's, möge Gott seine Erhabenheit erhalten und jeden Tag seine Hoheit mehren<sup>7)</sup>. Das Herz, das von Erlebnissen gebrochen war, erlangte nun durch den Duft

1) Beachte das unpersönliche *سیدہ شد*, *ventum erat چی*.

2) Das wunderliche Bild ist gewiss nur durch den Reim eingegeben.

3) Dieser Vers ist als „Uebersetzung“ oder „Erklärung“ (des vorigen) bezeichnet.

4) Die meisten Büsche und Bäume der Wüste tragen Dornen.

5) „Zu deinem Dienst“, der Ruf der Mekkapilger.

6) Diese Bezeichnung ist fast schon Eigenname.

7) Das Durcheinander von Persisch und Arabisch, das dem Perser nichts auffällendes bietet, durch ein für uns ganz ungewöhnliches Gemisch von Deutsch und Latein wiederzugeben, erschien mir doch nicht passend.

jener Blumen Kraft und die von Unfällen erkrankte Seele fand im Schatten jener Bäume Gesundheit.

*Usque dum amor me ad illum durit, in omnibus viatorum  
catervis mentio ejus me comitata est.*

*Famam ejus justo majorem habebam, antequam cum eo conveni,  
sed postquam convenimus, experientia famam justo mino-  
rem esse docuit.*

Ich sprach: Gott sei Dank, dass ich nach Durchmessen der Einöden klares Trinkwasser erreicht und nach der Trübsal der Colouinthen des Weges den Trank der Himmelsquelle gekostet habe, dass ich die Münze des Heils in die Hand genommen habe und glücklich in den Schatten der Schwungfeder des Königsaares seines Hochsinns gelangt bin, dass ich im Pfauenprunk seines Hoheitsgartens alle Herrlichkeit erblickt habe.

*Ei est manus, quae ob liberalitatem donis excellit, et sermo,  
cujus margaritae in charta disperguntur.*

*In interiore parte manus ejus Hâtim occultus, in verbis(?) ser-  
monis ejus Sahbân reconditus est.*

Tausend Seelen mögen für den Beglückten hingegeben werden, denn da seine Herrschaftsgärten mit Prachtfrüchten gesegnet sind, so entschädigt er die Unterdrückten der Zeit. Keinen Morgen lässt er je ohne den Morgentrunke der Wohlthaten hingehn. Vermögen wünscht er sich nur zur Spende, Eigenthum nur für die Edlen. Denn wenn gleich das Rosenfeld der Person des Hâtim von Tai durch die Unbill der Decemberwolke verwelkt ist, so wird der Duft des Rosenwassers seines Rufes doch jeden Augenblick stärker, und wenn auch der Baum des Wesens des Ma'n b. Zâida durch die Streiche des Todes gefallen ist, so wird die Wirkung seines guten Rufes doch jeden Tag bedeutender. Seit geraumer Zeit ist Ma'n's Leib zu Asche und Staub geworden, aber seine Trefflichkeit und Güte fährt wie das Wehn des Ostes über die Lande hin und geht wie der Weinbecher bei den Liebenden der ganzen Welt von Hand zu Hand.

*Si quando pleno ventre pernoctavi, dum cliens meus famelicus  
erat, vena colli mei incidat in (gladium) acutae aciei,  
secantem,*

*Et si manus meae (petenti donum) negare maluerunt, summi  
articuli et volae a digitis separentur.*

Da sich jeden Morgen und Abend die hervorragenden Leute der Zeit und die Gelehrten der Gegenwart, welche sich in alle Wissenschaften vertieft haben und alle Vorzüge des Wesens und der Eigenschaften zeigen, zur raschen Erlangung der Auszeichnungen und Ergründung der Gedanken vor seiner Hoheit versammeln und von seiner Erhabenheit eine Patronisierung stattfindet, dass heute das Trinkwasser seiner Gaben aus dem Quell seiner Güte hervorsprudelt und sein gastliches Feuer vom Zelte seiner Freigebigkeit



her erstrahlt, hat er nach der Weise der Edlen alter (?) Zeit dies treffliche Wort in Anwendung gebracht:

*Accende ignem, nam nox frigida  
Et ventus, o (serve) accendens, gelidus est.  
Fortasse viator praeteriens ignem videbit.  
Quodsi (ignis) hospitem affert, tu liber fies.*

Nun geschah es in einer Nacht, die in Wahrheit ein Glückstag war und den Edelsinn offenbarte, in der sich das Herz in den Auen der Wonne belustigte und der Geist an den zierlichen Reden ergötzte, dass man geschichtliche Werke ansah und die Schriften mit Erzählungen und Gedichten betrachtete; denn eine lange Nacht kann man nur mit der Freude des Gesanges oder mit dem Lesen eines Buches zu Ende bringen.

*Et optimus socius quovis tempore est liber.*

Während man nun eines Nachts (sic) das Bachtjärname las, äusserte der Grosse, der ein Bringer von Wohlleben und Wohlthaten und ein Muster in Freigebigkeit und Edelsinn ist, Folgendes: „Die Erzählungen dieses Buches umfassen Ermahnungen und Weisheitssprüche, wunderbare Dinge und Exempel. Da aber seine Ausdrucksweise nicht erhaben ist, so ist bei den Leuten unsrer Zeit kein Eifer, es anzusehen. Beküme diese Braut Armband und Fusskette und dieser Vogel Federn und Flügel, so würden seine Ermahnungen und Weisheitssprüche die Runde machen und seine Ausdrücke und Bilder in Anwendung kommen“. Diesem Wink gemäss stellte ich den Fuss des Schreibens auf den Spielplatz <sup>1)</sup> und nahm das Schreibrohr der Abfassung in die Finger. Aus völlig reiner Anhänglichkeit und inniger Liebe und Neigung zu seinem Dienst, oder vielmehr um den Ruhm der Wohlthaten zu verewigen, und mancherlei Kenntnisse zu befördern, schmückte ich die Pinie dieser Pflanzung und zierte ich alle Seiten dieses Rosenhains. Aus der Blumenau seiner Macht brachte ich seiner Hoheit eine Rose, aus dem Garten seines Glücks sandte ich den Freunden seiner Macht eine Frucht.

*Servo officium incumbit, quod necesse est faciat, quamvis magnus sit dominus et magnae sint ejus virtutes.*

*Nonne vides, nos deo ea offerre, quae ipsius sunt, quamvis nostrum non egeat; attamen ea accipit.*

Nun müssen aber die Erzeugnisse des Nachdenkens und des Schreibrohrs nothwendig einen Titel haben, denn ein Kind ohne Namen gefällt so wenig wie ein Trank ohne Glas. Freilich war der ursprüngliche Name dieses Buches Bachtjär-Name, aber wenn man ein Holzstück aushöhlt, nennt man es Kästchen, und wenn man ein Goldstück rund macht, heisst man es Ring, denn wenn der Stoff eine neue Gestalt bekommt, erhält er einen neuen Namen.

1) *Maidân* ist für die Perser vor allem der Platz zum Ballspiel.

So ist dieser Sammlung der Titel gegeben „*Splendor lucernae majestati Coronae* <sup>1)</sup> oblatas“. Sie enthält zehn Abschnitte und zehn Capitel, in jedem Abschnitt <sup>2)</sup> eine Basis von Weisheit, in jedem Capitel eine Quintessenz von Ermahnung. Der Zweck des Ganzen ist der, dass die Zeit von den Lichtstrahlen des *Tâj eddîn* Erinnerung und die Welt von seinen edlen Tugenden einen Abglanz behalte. Gott der Höchste möge die Sonne seiner Macht vor dem Schlage der Verflüsterung behüten und die Hand der Unglücksfälle vom Saume seiner Hoheit zurückhalten durch sein Wohlthun und sein Heil\*.

\* \* \*

Hierauf kommt das Inhaltsverzeichniss, und dann beginnt die Rahmenerzählung.

Zur Vervollständigung der Angaben in der Einleitung gebe ich auch den Schluss: تمام شد ترصیح و تشجیح <sup>3)</sup> باختیار نامه با اقبال کریم و قدوة کرام ولی نعمت فضل و مرقی و مقوی علما تاج الدوله والدين جمال الأیمة شمس الاسلام اختیار الملوك والسلاطین کریم اندام افتخار ما وراء النهر ایزود تعالی همیشه زبان خلیف بدعاى منفعت او ناضق دارن واللہ تعالی منزه عن الزیغ والنزل  
Zu Ende ist die Edelsteinausstattung und Reimbearbeitung des Bachtîar-Namē durch <sup>4)</sup> das Glück des Edlen, des Vorbildes der Edlen, des Wohlthäters der hervorragenden Leute, des Pflegers und Stärkers der Gelehrten, der Krone des Reichs und des Glaubens, der Zier der Imāme, der Sonne des Islām's, des Erkorneu unter den Herrschern und Fürsten, des Edlen unsrer Zeit, des Stolzes von Māwarānnahr <sup>5)</sup>, Gott der Höchste möge die Zunge der Menschen stets Fürbitten für sein Wohl aussprechen lassen.

*Et deus altissimus liber est defectu et vitii et exemptus errore et taedio.*\*

Wir haben hier also eine Bearbeitung des alten Bachtîar-Buchs nach dem Zeitgeschmack, gemacht von einem Manne, dessen Namen

1) Mit تاج الدولین *Corona* ist natürlich wieder der Ehrenname „Krone des Glaubens“ gemeint.

2) فصل ohne Zählung steht beim Anbruch jedes neuen Tages, باب mit Zahl und Ueberschrift vor jeder neuen Geschichte.

3) Cod. و تشجیح .

4) Eigentlich: „in Begleitung, mit Hülfe des . . .“

5) Seltsam, dass der Name des Gefeierten hier fehlt.

wir nicht mehr kennen, am Hofe eines Fürsten von Samarkand, Namens Maḥmūd b. Muḥammed b. 'Abdalkerim. Leider habe ich nun aber über diesen nichts weiter finden können<sup>1)</sup>. Denn der Maḥmūd b. Muḥammed, der 524—536 in Samarkand regiert hat, ist es nicht, da dessen Grossvater nicht 'Abdalkerim, sondern Sulaimān b. Boghrā - Chān Dāūd ist und er auch schwerlich den Beinamen Tāğ eddīn geführt hat<sup>2)</sup>. Von den früheren Herrschern Samarkand's kann, soviel ich sehe, keiner in Frage kommen; ebenso wenig einer, der nach der Einnahme durch den Chwārezmšāh (604)<sup>3)</sup> gelebt hat. Bleibt also nur die Zeit der Chatai'schen Oberherrschaft (536—604), während der in Samarkand fürstliche Vasallen aus dem alten Hause regierten<sup>4)</sup>; einer von diesen, deren Namen nicht bekannt zu sein scheinen, dürfte unser Maḥmūd sein. Dass der Bearbeiter des Buchs, wie der, dem es gewidmet ist, ein Sunnit war — denn sonst würde er (fol. 56 a) nicht von der Gerechtigkeit 'Omar's als mustergültig reden und 'Ali ganz in den Hintergrund treten lassen — führt uns nicht weiter, denn in Samarkand erwartet man das von vorn herein<sup>5)</sup>.

Zwischen der Samarkander Bearbeitung und dem im Jahre 695 geschriebnen Codex liegt allen Zeichen nach schon eine geraume Frist. Nicht anders kann es mit der Zeit stehn, welche zwischen dem ursprünglichen persischen Text und der Bearbeitung verflossen ist, denn der Stil jenes war für die Zeitgenossen dieser ja schon unmodern geworden. Aber es ist doch fraglich, ob wir den Urtext bis in die allererste Blüthezeit der persischen Litteratur hinauf-schieben dürfen. Möglich ist freilich, dass derselbe schon um 400 bestanden hat. Wenn wir die Bearbeitung gegen 600 ansetzen, machen wir kaum einen grossen Fehler<sup>6)</sup>.

Ein genauer Kenner des persischen Stils und der Geschichte jener Länder kann vielleicht aus dem Buche selbst noch Näheres über seine Abfassungszeit ermitteln; doch muss ich gestehn, dass ich in dieser Hinsicht keine grosse Hoffnung hege.

Als Probe der Erzählungen gebe ich die Geschichte des Königs Dādhibin (V)

1) Houtsma ist es ebenso gegangen.

2) S. Ibn Athīr 10, 465 f. 11, 56 f.

3) Eb.

4) Eb. 12, 172. 177 f.

5) Auch die Abschreiber werden Sunniten gewesen sein, da Schiiten 'Omar's Namen wohl getilgt oder mit einem Fluch versehen hätten.

6) In dem, freilich ganz anders gewandten, Geschichtchen von dem jungen Räuber, den der König auf Bitte des Vezir's begnadigt, in Sa'di's Gulistan 1, 4 (Sprenger) möchte ich eine Reminiscenz an das Bachtīār-Nāme sehen; aber das hilft uns nicht weiter.

## الباب التاسع

داستان شده داذبین وحوادثی ده از سماخ قول حاسدان<sup>1)</sup> زان  
ونواییمی که دور ایام بسر او فرستند<sup>2)</sup>

باختیار کثفت بقا باز پیدشاه باخشایینده را در عمری معمور بدولت  
مویبد و حیوتی مزین بسعادت ماخلد پیدشاهی بوذست در بلاد  
طبرستان از جمله مملوک جهان صیت شجاعت او در عالم مشهور  
و در مبارزت<sup>3)</sup> در افواه مذکور و او را دو وزیر بون یکی را نام کامکار  
و دیگری را نام کاردار این وزیر کامکار را دختری بون چندنک از جن  
وانس او را مشکلمی نبود و در حسن و لطف او مماثلی نی حوری  
در هیئت آدمیت و روحانی بون در صورت بشریت بد چنین جمال  
شب و روز در محراب طاعت بونی وکل اوقات بم ساجده عبادت  
روزی کاردار در وقت کامکار مهمان بون ضیافتی همه ضرافت  
و مجلسی همه کثفت بم بساط او نشط می کرد و در منزلت عشرت  
انبساط<sup>4)</sup> می نمود کاردار چون از شراب در مزاج حرارتی و از  
عشرت در مذاق حلاوتی دید ساعتی بموستن بیرون شد تا بخار  
شراب سکونی پذیرد و ریاح راج رکونی تیرد تیرد بوستان طوافی می  
کرد از دور حجره دید کی آراسته می نمود و چمنی بیافت ده  
پیراسته می تافت بدان طرف گذر کرد و بدان حجره نظری انداخت

1) Obwohl dies Wort unpassend ist, mag es doch richtig sein.

2) Im Inhaltsverzeichniss heisst es: باب نهم داستان شاه داذبین

و ظلمی که برای قضای شهوت درد و ضربتیای ده در جزای جنیت  
خورد و درین داستان اشارت است بدانکه متبعیت شهوات نفسانی  
سبب ادبار دو جهانست (جهانیمست d. i. حیدمست Cod.) و عقبت  
ظلم و خیمست و خاتمست جور عذاب الیم و الله انموقف للسداد.

3) Etwa وی hinzuzufügen.

4) Cod. انبساطی.

دختری دید صاحب جمال در نماز استناده و روی طاعت به کرباب  
 عبادت آورده ثقتی کی آفتاب به کرباب آمدستی یا زهره ضرب اغانی  
 بعبادت ربانی عوض کردستی کاردار بصد هزار دل عشق آن جمال  
 و صید آن دلال شد بیت

افتند مرا ز عشق کاری و چه کار

ز دل من زمانه خاری و چه خسار

ناآه مسافر شوق جانش را خنده خود ساخت و باز عشق دلش را  
 آتشینانه خورد درد مرغ عشق از عوای نظر در آمد و نسبت مهر از  
 زمین محبت بر آمد در اثنای آن بتناحیر و تفکر قوت روحانی. نفس  
 شیطنانی را تعریکی داد و انوار عقل آداب انسانی را تحریکی نمود  
 حالی برخاست و به مجلس شراب باز آمد چون قدحی چند بنوشید  
 نفس آمره در جوش آمد و طفل خیال در گوش بر خاست اثر شراب  
 در سر و دل از عشق زیر وزیر بنزدیک شاه آمد ماجرای حسن آن  
 دختر در وصف آورد و حکایت جمال آن دلبر در کشف از بس که  
 شرح زلف و خال را پر و بدل دان و بنواح و صفای تشبیه<sup>1)</sup> قد صنوبری  
 و خد دلبری او کرد پندشده چون دل و امق قدم در عشق نیندن  
 ترفیت و چشورن صبح صادق نفس صدق زدن دل رحیم نمند شد  
 و جان اسپر سودا عنقاء عشق منقار در جان و دل زن و عسس<sup>2)</sup> هزار  
 اتفق سپهر درات و ثل حوی را جرس هوس باجنماییذ و مقدم مراد  
 دعبتین استعداد بغلطانیذ

جانى و دلى مرقه و خوش در بر ناآه غم عشق اندر آمد از در

پنداشده هم لحظه از حسن او استخباری می کرد و بیهر رمی از  
 لطف او استفساری می نمود و کاردار در وصفی جمال و دلال او می افزون

1) Cod. و نشبسه

2) Vom Corrector für عشق gesetzt. Die ganze Stelle bis حوی را  
 ist verderbt.

دولت بسیاری که پادشاهی<sup>1)</sup> زاید چون کار بدین حد رسد چو کل<sup>2)</sup> در مانند پادشاه بواسطه کاردار دختر کامنکار را خواستاری کرد و بوعدهاء اعمال و تخاصیم احوال در مستقبل و حال او را ترغیب می کرد و ثقت این وصلت سبب زیدت<sup>3)</sup> مراتب است و این اتفاق مایه صد هزار مناقب کامنکار زمین بوسه دان و ثقت العبد و ما فی یدہ لمولاه<sup>4)</sup> پادشاه عباده<sup>5)</sup> و مملک اقلیم و بلاد از فرق تا بقدم نفوس عبودیت او دارن و از لحکم تا دم آثار نعمت و تدریجیت او اما این دختر بیست<sup>6)</sup> شب و روز بعبادت مشغول گشته ند بلمدات دنیوی نظری و التفاتی دارن و نه بهمرادات این جهان<sup>7)</sup> محوی و اثباتی شبیه بسیدار باشند و روزها روزه دارن بروم و بشارت خطبه پادشاه بسمع او رسانم اتمو رضا حاصل شود این اندیشه از دل پادشاه زایل شود کامنکار روزی بنزدیک دختر آمد و ماجراء احوال شرح دان و ثقت جان پذیر وصلت پادشاه سبب سعادتست و سرمایه سیدت این فانی است که از کراسه اقبال بر آمده است و این سعادت است نه بدرجه طالع در آمد دختر ثقت ای پذیر مرا از لذات طاعت فراغت شهنوات نمانده است بر دل من ببخششی و مرا تخلیف ما لا یطیق مفرمای کامنکار و رسید<sup>8)</sup> با صد هزار تشویر احوال عبودت و زکا و خشیت او شرح دان پادشاه را عشق بر دل مستثنوی بیون و محبت بر جان والی نفس شهنوایی هندسه وصل می زد و شعبده

1) Zaid zu lesen? Dann wäre es ein richtiger Ramal-Halbvers.

2) Die Worte lassen sich kaum anders lesen. Namentlich ist حو کل ganz deutlich.

3) Cod. زیدتی.

4) Etwa einzuschalten. بنده.

5) Cod. عبادت.

6) Cod. دختر بیست.

7) Cod. جیهنی.

8) Vor و رسید fehlt etwas.

شبهتونی وسوسه خیل می کرد پدشاه را قوت غضبی در غلبیان آمد  
 وشبهوت آمده در میبلان کامکار وزیر را پیغام دان و تفت دختر را  
 بدیوی تا بسلامت رضا دهد و از ملامت اجتناب کند و اثر بناکم  
 در دام افتند بسردجام بدنام گردن کامکار از سیاست این سخن  
 بر خون بلرزید دختر را تفت رضا بده که خلاف مراد پدشاه دم  
 زدن و بر ضد امائی ملوک قدم نهادن سبب بلا و شدت و ماده تشویر  
 و خجالت بود حکمت آیاکم و الملوک فانهم يستعظمون<sup>1)</sup> رد الجواب  
 و يستحقرون ضرب الرقاب دختر تفت ای پذیر دسی که حلاوت  
 قربت الهی یافت او را فراغت ملاعی کی ماند وندی که شدت  
 طاعت ساخت<sup>2)</sup> او با طبیعت پدشاهی کی سازد تفت تدبیر  
 چیست تفت تدبیر تریختن کی غضب ملوک را حدیث شمشیر  
 است و ساخت و لافرا انتقام شیر از حدت شمشیر و جمله شیر  
 تریختن واجب دین و عقل و لازم رسم و عدل باشد که خبر  
 انفجار مہما لا یطاق من سنن المرسلین مصلحت آنست کی مل  
 و ملک خون بگذاریم و روی بسفر قبله<sup>3)</sup> آریم مثل السلطان لا جبار  
 نہ و انباجر لا صدیف نہ بیت

بیا ظلم تو چون نمی توانم آویخت

عیبی نبیون کی خصم توید بگریخت

چون سراق شب عاسف باحوالی عالم در آمد و مه جبران آرای از  
 تزدون عمو فرسای بر آمد عالم تلیم سیاه عاشقان در سر کشید  
 و جبران سررا بقلادت کواکب در کشید<sup>4)</sup> پذیر و دختر عزیزت عزیمت

1) Cod. دستنعمون.

2) So, mit ausdrücklicher Bezeichnung des سن durch ٸ, darunter, der Corrector, aber an dieser Stelle möchte ich die Lesart des Schreibers vorziehen: شنخت.

3) Wohl zu lesen سفر قبله.

4) Cod. کشمذند.

درست کردند و اسباب زحمت گردانیدند دیگم روز چون  
پادشاه از ایشان خبری نشنید و اثری ندید هم بآمدان بر اسپ  
سوار شد و از مروت و عدل بیزار می تاخت تا ایشانرا بمنزلی یافت  
حالی تری تاوسار بر سر کمانگار زن در حال جانرا وداع کرد و ندای  
اجلرا سماع آنکه دختررا باجیم در حبله قهر آورد و بیعت و انجاس  
در عید نکاح بیعت

وصلی ده بندگام بود خوش نمود معشوق ببشد<sup>1)</sup> آنده سرکش نمود  
چون مدتی بر آمد پادشاهرا لا بد سفری حادث شد و مهمی کلی  
بعث ترتیب مملکت و تمهید سیاست بنادار و وزیر موقوف گردانید  
و وقت باید کی در مدت غیبت ترتیب مصالح ملک منظم داری  
و مواد فساد از ساحت ولایت معدوم گردانی تا بوقت رجوع از اقلام  
رای صایب تو بر بیعت سلطنت آیت برون بود و در آیم عود از آنرا  
سعی جمیل تو در ریاض دولت نبات حیات بروید کردار زمین بوسه  
دان و پادشاه روی بمقصد نهند و روزی کردار مهمی بر دم سرای  
رفته بود ناته چشمش بر ایوان سرای حرم افتد دختر کمانگرا  
دید چون صورت مانی بر تاخت شدمانی نشسته و دست حسن  
لاند رخسارش دست بسته شعر

ای از گل حسن دستها بر رخ تو ای بس دی زدند حسنیه بر رخ تو  
کردار خواست که از حسن او بیهوش گردن و از لطف او مدحوش  
سودای عشق حلقه بر دل زن کی من آمدم و قوت صبر رخت بر  
بست دی من رفتم حالی با دلای همه سودا و سینه همه تمت از بام  
فروز آمد از درد دل ذلاله بدست آورد و از عشق چون قباله بندگی  
پیشین گرفت دختررا پیغام دان دی اثرچه در مذعب عشق دشتن  
عشقان را قصد نیست و در شریعت محبت عشق را از استرقاف

1) Cod. نبشند.



خلاص نه<sup>1</sup>) با این همه درد دل عاشقان بپایند شنون ویم شکسته دلان  
 بپایند باخشون مدّتی مدید شد تا در سوّای وصال تووم  
 روزتاری بر آمد تا در بند جمال تووم ستارگان آسمان را بر بیداری  
 من رحمت<sup>2</sup>) و مرغران مرغزاری را بر زاری من دل می سوزن خیال  
 زلف و پاپیت از پایم فکنده<sup>3</sup>) است و تمنای رخسار دلبرت در آب  
 دیده غرقم گردانیده است چون دختر این ماجرا بشنید زنی که  
 سلام و پیغام آورده بود از پیش براند و ثقت داردار را بشنوی کی  
 در حرم پادشاه با امانت حاضر بید شد نه با خیانت ناظر  
 عجب کی احوال پذیرم فراموش کرده و خوبشترن را در خواب  
 خردوس بیت

اکنون که زناز<sup>4</sup>) عمر نشنت بخمید

ببیدار شو آخر چو سپیده بدمید

دردار را آب عشق از سر گذشته بود نه بعنان عقل، تمسکی می  
 درد و نه بوعظ و مصلحت تبرکی دیشم بار پیغام دان لطف را بعنف  
 بدل کرده که اثر مراد مرا حجری بود و التماس مرا زجری پادشهر  
 بر تو متغیر کنم و در دست بلاعات متحیر گردانم دختر ثقت من  
 سالهاست که در ساعت روزگارهاست تا در عبادت از اجل معنی ارتداب  
 زنا زشت باشد الزنا والعنتی لا یاجتمعان مگر ترا عقل خلل پذیرفته  
 است یا اجل قصد امل کرده است نه زمام تاخلیه<sup>5</sup>) بدست دیو

1) So der Corrector für نی نی (né) sein, das in solcher Stellung zu stehn pflegt; s. oben S. 114 Z. 9.

2) Man erwartet hinter رحمت ein auf سوزن reimendes Verbum. Vielleicht افروزن, das zu den Sternen passt.

3) Cod. فیکنده.

4) ? Ursprünglich زسان, also زبسان; der Corrector hat aber das ( ) in ein ر verwandelt. Im Folgenden دشتت.

5) Cod. ursprünglich تاخلیه oder ناخلیه; der obere Punct ist aber getilgt. Ob تَآخِلِيَه richtig, ist mir nicht ganz sicher.

داذه وعنان خذلان بدست شیطان سپرده و رب<sup>1)</sup> امنیه تاجی امنیه<sup>2)</sup> در سرای پادشاه حیرری طَبَّانچ بود که باحای نیکو ساختنی و طعامهء ناکرده پرداختنی کاردار اندیشید کی آن دختر را بدین حیر طَبَّانچ بر باید بست و نموس زهد او بباید شکست چون خیر رجوع شاه متوانتر شد و مقدمات مرکب شده ظاهر نشست کاردار وزیر تدبیر استقبال کرد و ترتیب اقتباس اقبال آنگاه چون بپادشاه رسید زمین خدمت ببوسید پادشاه از هر مهمی سؤال می کرد و از هر جنسی حال می پرسید تا در اثناء سخن پرسید که حال حرم بر چه نسف بوده است و ترتیب و ضایف بر چه نمط کاردار از سر جهالت و ضلالت در شش در طالع منحوس لعبهاء منکوس آغاز نهاد و گفت از تیر حرم دل<sup>3)</sup> ایست که نه زفر را وجه تفتن است و نه دل را طقت نیتن مثل متحیر بین الیاب و الدار منتظر قدم پادشاه بوده ام شاه چون این کلمات بشنید از حمیت بر خود بلرزید و گفت بدوی تا این چه حالست و این کدام قیل و قال گفت پادشاه بنده را فرموده بود ده سرای حرم را توش می دار اتفت را ساخنی بشنیدم شبی بر بام سرای حرم رفتم دختر را دیکم با حیر طَبَّانچ بغایت دستنخ نشسته حیر طَبَّانچ عتابها می کرد که دوستی تو از سر زفانست و عشق من از میان جان و ازین نوع ساخنی می گفتند تا آنگاه کی باخفتند پادشاه از غایت غضب و غصه تفتنه شد و از غایت نهایت<sup>4)</sup> آشفته چون بسرای حرم رسید بفرمود تا حیر طَبَّانچ را دردن بزنند و هنوز قدم در سرای حرم ننهاده بود تیغ

1) Besser رب ohne .

2) S. Freytag, Prov. 1, 550 (mit geringen Abweichungen).

3) Ob „Stiel“ دل<sup>3)</sup> oder دل<sup>3)</sup> heisst, weiss ich nicht.

4) نهایت des Cod lässt sich nicht wohl anders deuten als نهایت.

Aber der Text ist kaum richtig. Etwa غیظ غیظ oder dgl.

زحل طبع المس وضع بر کشید<sup>1)</sup> و ذقت ای خاکسار بدبخت  
 بر تاج و تخت حیری را اختیار کردی و بیستم و بیالیسین پادشاه  
 مخشئی را راه دانی دریغاً اعتقاد من بر زهد و طاعت تو و اعتماد  
 من بر طهارت و عبادت تو بود دختر ثقت ای پادشاه زنهار تا  
 بتخریبیل حاسد و تسویل فاسد کار نکندی که عقل ترا ملامت کند  
 و عدل بر تو غرامت نهد بدانکه این رنق تم و بر جز لاردار وزیر  
 نیممیخته است و این بهتان عظیم جز آن لئیم بر من ننشاده است  
 یک لحظه صبر دن تا پاکئی خود معین کنم و ناپاکئی او مبین  
 گردانم که عایشه صدیقه رضی الله عنها با آنک<sup>2)</sup> تشریف خمیر  
 دلمینمی یا خمیراء داشت بکمیره تهمت کردند و مریم پیک را با  
 آنک<sup>3)</sup> طهارت کلی داشت و تعریف احصنت فرجه<sup>4)</sup> بزنا نسبت  
 کردند دختر این کلمات می ذقت پادشاه بانک بر وی زن و ذقت  
 این پلیذرا سر بید که کلمه خود طبع مرا غرور خواعد داد  
 و بعد رای مرا در فتور خواعد افکنند حاجبی نزد او ایستاده بود  
 ذقت ای پادشاه بزرگان زن کشتن را بغل شوم دارند و پادشاهان  
 تیغ بر ناقصان زن محض نوم شمارند اثر لا بد کشتنی است  
 بفرمای تا اورا بر شتری ببندند و در بیابان بی کرانی رانند که آن  
 عذاب انیم ترست و آن عقوبت از خون عظیمتر پادشاه بفرمود  
 تا اورا بر شتری بستند و در بیابانی بی کران رها کردند اتفق را  
 شتم بلب چاه هاری رسید سینه بر زمین زن دختر حیلها کرد  
 بنده، بششزد حالی از شتر فرو آمد و روی سوی قبله نماز آورد  
 و دل بدرگه بی نیاز روز روزه می داشتی و شب بقیعی افطار می

1) Hier beim Beginn eines neuen Blattes sind einige Worte ausgefallen.

2) Cod. دانک.

3) Cod. بانک.

4) Sur. 21, 91.

کردی (اشب نماز می کردی و فرجی را انتظار می نمودی  
 من دن لاله دان الله له

که کند با قضاء آواهی جز فرومانده و ثم راعی

آنوقت را ساریان خسرو خسروان را چند ششم از قطار رمییده بود  
 و چند روز از چشم نا پذیردار گشته بر جمازه گرد مفازه می گشت  
 ناگاه بر لب چاه رسید صاحب جمالی دید عقد نماز بسته و تنها  
 در آن مهمه هایل نشسته چون نماز را سلام دان ساریان بر وی  
 سلام کرد آنگاه با حکم تعجب سوال کرد که تو از جمله آدمیانی  
 با از زمره فرشتگان که در چنین بیابان قرار کرده و از آدمیان عزت  
 اختیار نموده گفت من مظلومی ام و محرومی کی درین بیابان  
 آواره گشتم و درین دشت بیچاره شدم اما عبادت الهی عذای  
 قالب منست و طاعت آفریدگار راحت تعب من ایمان مرا بجای  
 نمان است و ذکر ذوالجلال مرا بجای آب زلال ساریان گفت ای  
 مستوره مرا بمرادری قبول کن تا ترا بسار الملک خسرو خسروان  
 برم ده نباید که درین بیابان آفتی بینی یا درین مفازه محنتی  
 مشاهده کنی دختر گفت توکل من بر آفریدگارست و تعب من  
 برای پروردگار قرآن و من یتوکل علی الله فهو حسبه<sup>2)</sup> ساریان  
 طعمی و آدمی ده داشت بر لب چاه بنهد ساعتی شتران را طلب  
 کرد چون برکات آن مستوره بر وی تفاوت حالی قطار شتر شم  
 شده باز یافت با دلی شد روی بجانب شهر نید آنوقت را خسرو  
 در میدان بود و ثوی در خم چوگان چون ساریان را بدید گفت  
 شتر باز یافتی گفت بدولت خدایتان و بر دست زاحده<sup>3)</sup> زمرن شتر  
 جمله باز یافتم پادشاه پرسید کی درین<sup>3)</sup> بیابان چه زاحده است

1) Wohl zu ergänzen و روز و

2) Sur. 65, 3.

3) Man erwartete در آن

بیا درین<sup>1)</sup> مفازہ چہ عابدہ<sup>2)</sup> ساریان صفت جمال و عیبت کمال  
 و ماجرای طاعت و عبادت شرح داد گفت روحانی از صوامع فلکی  
 و آدمیست در صورت ملکی خسرو حالی بر سبیل شکار روی سوی  
 مرغزار نهد و از آن مرغزار بسا جمعی غلامان روی در آن بیابان نهد  
 بعد از آن کہ سه روز قطع منازل کردند بدان چاهسار رسیدند  
 مستوره دید<sup>3)</sup> سر بساجده نهاده و بتصریح و ادب در مقام طلب  
 ایستاده خسرو چون آن تصریح و تاخیر بدید رفتی در سینه  
 و خشیمتی در طینه او پذیرد آمد حالی شاه از اسپ پیاده شد و از  
 تکلف خسروی سازه دختر نمازرا سلام داد خسرو بزبان خادمی  
 اورا سلام فرستاد آنکاه گفت چرا بدار الملک من نیایی کہ اسباب  
 طاعت در محصر جامع ساختهتم بود و ابواب عبادت در مشاهد  
 و صوامع پرداختتم و اثر خواجهی خویشتم را بنکاج شرعی بمن دهمی  
 تا بموافقت تو طاعت را در دلم حلاوتی پذیرد آید و در موافقت<sup>4)</sup>  
 تو عبادت را در سینه من طراوتی ظهور پذیرد دختر گفت من  
 بیچاره ام از خلق بریده و بایان حق آرمیده تو خسرو خسروانی  
 و پادشاه زمین و زمانی مرا بشدار تا دولتت را دعا می گویم  
 و سلطنت ترا بقای می جویم خسرو چون مواظبت وی بر طاعت  
 بدید با خود گفت

بیت

چو از راستی بگذری خم بود چه مردی بود کز زنی کم بود  
 خیمه بز و بطاعت مشغول شد چو در سه شبانه روز با خلاص  
 طاعت کرد و از صفای دل عبادت کرد دختررا گفت ایمن از احوال  
 برکت تو بود و از انوار اعمال تو ترا بشهر می باید آمد تا از برکت

1) Man erwartete در آن.

2) Cod. عابدہ.

3) Im Cod. nach دید noch خسرو.

4) Cod. موافقت. Vielleicht ist aber umgekehrt an der ersten Stelle  
 بموافقت zu lesen, wo Cod. موافقت.

عبادت تو مرا اثری بود و از سعادت طاعت تو مرا نظری دختر گفت بدانکه من زنی ام که دشمنان رقم تهمت بر من کشیده اند و قلم خیانت بر من نهاده من دختر کامکار وزیر ام ظلمی که بر وی رفت همانا کی بسمع پادشاه رسیده باشد و اکنون در نکاح داذبین ام و تهوری که در طبع اوست شنیده باشد<sup>1)</sup> بحکم اشارت خسروی بشهر بیابیم اما بشرط آنکه داذبین شاه و کاردار کمره را بحضرت خود خوانی تا من تقریر براءت نمت خود باز نمایم و لوث خیانت او از خود بشویم و بپردازد حشمت حضرت مجرای طهارت بشویم خسرو بفرمود تا دختر را در مهمل رفاعت بدار الملک سلطنت آوردند و جمعی را نام زن کرد<sup>2)</sup> تا داذبین را با کاردار بحضرت شهریار خواندند چون داذبین و کاردار بحضرت خسرو رسیدند پادشاه و وزیر زمین خدمت ببوسیدند خسرو خسروان گفت بدانید کی دفع ظلم از مهمات دین و دولت است و تمهید عدل از لوازم عقل انسانیست و اثر حدود شرعی را اقامت نمود کسی را در عالم وجه سلامت نمود خلاصه شریعت اعانت مظلومان است و لباب سیاست رعایت محرومان<sup>3)</sup> دختر کامکار وزیر از ظلم کاردار وزیر منتظلم است می گوید کی رقم بدنامی بقول خلاف بر من کشید و بدست تهمت تیر خدلان از کمان بهتان بر من انداخت امروز روزیست که حق از باطل جدا شود و صدق از خلاف پیدا آید چون خسرو این کلمات بر زبان راند دختر از پس پرده آه بر آورد کی دان استعدا از خسرو خسروان است کی از کاردار سؤال کنند تا از من چه جرم و خیانت و کدام زنت و معصیت دیده بود تا مرا دشمن نام و زشت نام گردانید خسرو

1) In diesem Satz vermisst man zwei Wörter, die dem کسی همانا entsprechen.

2) Cod. کردند.

3) Cod. محرومان.

دردار را گفت راست بگوئی مثل الحف ابلج والباطل لتجلج<sup>1)</sup> که خلاف از حق باز نتوان شناخت و در مجلس ملوک نرد دعا نتوان بخت کردار گفت هرگز ازین مستوره فاحشه و خیانتی ندیده ام و صغیره و کبیره نشنیده ام هر چه گفتیم خطیبی بود انسانی و تعلیمی بود شیطانى دختر گفت الحمد لله که ظلمت این تپمت زایل شد و منت حق را کی شبیهت این خیانت باطل گشت خسرو خسروان چون خبت مقلبت و قبح معامله او معلوم شد دختر را گفت مدفات چه خواهی گفت رای<sup>2)</sup> خسروی در امضای هر حدی و تنفیذ هر حقی عالی تر است تمسک بنص قرآن

و اشرت فرقان اولی تر و جزاء سیئه سیئه مثلها<sup>3)</sup> چندانک مرا بر شتری بستند و در بیابان آواره کردند بفرمید تا او را بر شتری بندند و شتر را سر در بیابان نهند تا بعد ازین ناسعنان در هتک استار عورات و تفصیح زمره مستورات سعی نمیشند بیت

ثم هیچ دهد زمانه بر خلف سری زنی در بی عدت ندنی پیده درى  
آنکه گفت چه خواهی دختر گفت معلوم شده روی زمین باشد  
دی<sup>4)</sup> شاه داذبین سر پذیرم بگوز آخنین کوفته است دل سیاه او از  
موی سپید او شرم نداشت و قالب جهل او آتس فصل او آرم  
نداشت قصص در شرح از مهمت است و عصمت ارواح و اشباح از  
واجبات قصص می خواهم بنص کتاب رب الارباب و لدم فی

1) Cod. نجح. S. Gauh. s. r. نجح, Freytag, Prov. 1, 369. Der bei Freytag angeführte Vers auch Ibn Doraid, Iṣṭiqāq 159, 12.

2) Das علی hinter رای scheint getilgt zu sein; auf jeden Fall passt es hier schlecht.

3) Sur. 42, 38.

4) Im Codex folgt auf دی am Ende der Zeile noch د am Anfang der nächsten.

القصص حيوة يا اولي الاسباب<sup>1)</sup> خسرو بفرمون تا سر دانبين بترز  
آخنيين بگوفتند

بس خايين كي رستند زدل حكش چون عدل بفرسون<sup>2)</sup> سراي شلمش  
گفت ديگر چه خواتي گفنت حاجب را كه در نجات من<sup>3)</sup> جهد  
نمون ودر خلاص من حسن عهد بفرمي تا نام اورا در جريده  
خدم مسطور كنند ومواجب او از خزانه خسروي موفور خسرو  
بفرمون تا حاجب را خلعت رفيع پوشانيدند وبمرتبه خواص ودرجه  
اختصاص رسانيدند

اللَّهُ لَيْسَ بِغَثَلٍ عَنِ أَمْرِهِ وَكَفَى بَرْدِي نَاعِمًا وَوَكِيلًا  
لَا يَمْلِكُ الْإِنْسَانُ بِنَأْتِ قَاطِعًا لِكَمَلِهِ وَقَضَائِهِ تَمِيدًا

### Neuntes Capitel.

Erzählung von König Dādhibin, den Ereignissen, welche daraus entsprangen, dass er auf die Rede der Neider hörte, und den Schicksalen, welche der Lauf der Zeit über ihn brachte<sup>4)</sup>.

Bachtiār<sup>5)</sup> sprach: Immerdar möge der gnädige König ein Leben haben, das mit ewiger Herrlichkeit ausgestattet, und ein Dasein, das mit beständigem Heil geziert ist.

Unter den Herrschern der Welt war einmal ein König im Lande Tabaristān: dessen Tapferkeit war in allen Landen berühmt und seine Kühnheit in Aller Munde. Er hatte zwei Vezire; der eine hiess Kāmgar, der andre Kārdār. Der Vezir Kāmgar hatte eine Tochter, die unter Ginnen und Menschen nicht ihres Gleichen fand und der an Schönheit und Anmuth niemand nahe kam; es war eine Hūri mit menschlichem Aeussern, ein Himmelswesen in irdischer Gestalt. Und bei solcher Schönheit war sie doch Tag

1) Sura 2, 175.

2) Cod. بفرمون.

3) من fehlt im Cod

4) Im Register: Neuntes Capitel. Erzählung von König Dādhibin, dem Frevl, den er beging, um seine Lust zu befriedigen, und den Schlägen, die er für seine Unthat erlitt. Diese Erzählung weist darauf hin, dass die Nachgiebigkeit gegen die fleischlichen Gelüste Veranlassung zum Unglück in beiden Welten, dass die Strafe des Frevls tödlich und das Ende des Unrechts schmerzliche Strafe ist. Gott aber ist der, welcher zum Richtigen führt.

5) Der Königsson, der dem König alle Geschichten erzählt.



und Nacht in der Tempelnische der Gottesverehrung und alle Zeit auf dem Gebetsteppich der Andacht. Eines Tages war nun Kârdâr im Hause Kâmgâr's zu Gaste; die Bewirthung war lauter Eleganz, die Gesellschaft lauter Anmuth. Kârdâr wurde auf seinem Teppich sehr froh und auf der Stätte des Gelages sehr heiter. Da er vom Trinken in seiner Constitution Wärme<sup>1)</sup> und vom Gelage in seiner Empfindung Süsse<sup>2)</sup> bemerkte, so ging er in den Garten hinaus, damit sich der Dunst des Getränkes etwas lege und die Winde des Weins sich etwas beruhigten. Als er nun einen Gang um den Garten herum machte, bemerkte er von fern einen abgeschlossenen Raum, der sich wohl geschmückt zeigte, und fand ein Gärtchen, das im Schmuck erglänzte; er ging dorthin, warf im Vorbeigehn einen Blick auf den Raum und sah da ein reizendes Mädchen im Gebet<sup>3)</sup> stehn, das Antlitz fromm nach der Nische der Andacht gerichtet. Da sprach er: „Ist die Sonne in die Nische gekommen oder hat Venus die Musik<sup>4)</sup> mit der Verehrung des Herrn vertauscht?“ Mit hunderttausend Herzen wurde er der Liebhaber jenes Reizes, die Beute jener Lieblichkeit.

Von der Liebe ist mir eine Sache zugefallen, und was für eine!

Das Geschick hat mir einen Dorn ins Herz gestossen, und was für einen!

Plötzlich nahm sich der Reisende der Sehnsucht seine Seele zum Quartier und der Falk der Liebe sein Herz zum Nest; der Vogel der Liebe kam aus der Luft des Schauens herab und das Gewächs der Verliebtheit aus dem Boden der Neigung hervor. Mittlerweile erhob sich (jedoch) bei Unschlüssigkeit und Nachdenken die Kraft zum Widerstande gegen die satanische Lust und brachten die Lichtstrahlen der Vernunft die menschlichen Anstandsrücksichten in Bewegung. Er stand (also) sofort auf und begab sich wieder zum Trinkgelage. Als er (aber) noch einige Becher genossen, kam der begehrlche Trieb (wieder) in Aufregung und erhob sich das Kindlein der Phantasie vor seinem Ohr<sup>5)</sup>. Mit einem vom Wein eingenommenen Kopfe, mit einem Herzen, worin vor Liebe alles drunter und drüber ging; begab er sich zum König und erzählte

1) Es wird auf die vier Grundbestandtheile Wärme, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit angespielt, deren Zusammensetzung die „Mischung“ (*temperamentum*) = Constitution bestimmt.

2) Da wir hier für „Empfindung“ nicht wohl „Geschmack“ sagen können, wird das Bild mangelhaft. Man könnte sich zur Noth helfen mit „auf seiner geistigen Zunge“.

3) Natürlich ist nicht ein freies Gebet in unserm Sinne gemeint, sondern der gesetzlich vorgeschriebne Ritus des *salât*, persisch *namâz*. Ueberhaupt hat man bei der „Andacht“ und „Gottesverehrung“ in unsrer Erzählung zunächst immer an rituelle Verrichtungen zu denken.

4) Die Planetengöttinn Venus ist in der muslimischen Astrologie eine Sängerin und Harfenspielerinn.

5) Es flüstert ihm zu.

ihm, wie es mit der Schönheit des Mädchens stehe, entdeckte ihm den Reiz der Bezaubernden. Er gab seiner Darstellung der Locken und des Schönheitsmals solche Federn und Flügel und schilderte ihren piniengleichen Wuchs und ihre bezaubernde Wange in allerlei Wendungen mit solchen Bildern, dass dem König, da ihm das entflammte Herz den Boden der Liebe zu betreten anfang und der klare Morgen voll anbrach, das Herz vom Verlangen beschlagnahmt, die Seele von der Leidenschaft gefangen ward. Der Greif der Liebe hieb ihm den Schnabel in Seele und Herz . . . . .<sup>1)</sup> die Glocke des Begehrens in Schwingung, und der Spieler des Wunsches schüttelte die Würfel der Unternehmung.

Seele und Herz befand sich wohl in der Brust: da trat plötzlich der Liebeskummer ein.

Jeden Augenblick fragte der König nach ihrer Schönheit, bei jedem Athemzug erkundigte er sich nach ihrer Anmuth, und Kârdâr beschrieb ihren Reiz und ihre Lieblichkeit immer stärker. „Ein Glück vom Schöpfer, wenn einer als König geboren wird“<sup>2)</sup>. Als die Sache so weit gekommen war . . . . ., hielt der König durch Vermittlung Kârdâr's bei Kâmgâr um seine Tochter an und suchte diesen durch Versprechen von Aemtern und grossen Ehren in Gegenwart und Zukunft zur Einwilligung zu bewegen, mit den Worten: „Diese Verbindung bewirkt Erhöhung des Ranges, und diese Vereinigung veranlasst hunderttausend Auszeichnungen“. Kâmgâr küsste den Boden und sprach: „*Servus et quaecunque in ejus manibus sunt, domini sunt.* Vom Scheitel bis zur Sohle trägt der Diener des Königs der Unterthanen und des Beherrschers der Gegenden und Länder das Halsband der Unterthänigkeit gegen ihn und in Fleisch und Blut die Wirkungen seiner Wohlthat und Fürsorge. Allein dies Mädchen ist Tag und Nacht mit Andacht beschäftigt und kümmert sich nicht im Geringsten um die irdischen Freuden noch um die Wünsche dieser Welt des Vergehens und Entstehens. Nachts bleibt sie schlaflos, und am Tag fastet sie. Ich gehe (aber doch) und verkünde ihr die Freudenbotschaft des königlichen Antrags. Willigt sie ein, so ist des Königs Herz dieser Sorge ledig“. So ging denn Kâmgâr eines Tags zu seiner Tochter und trug ihr die Sache mit diesen Worten vor: „O du Seele deines Vaters. die Verbindung mit dem König ist Veranlassung zum Heil und Inbegriff der Würde. Dies ist ein Omen, das aus dem Hefte des Glücks hervorgeht<sup>3)</sup>, dies ein Segen, der in den Bereich des

1) Die Stelle ist so, wie sie dasteht, nicht zu verstehn. Wegen *gul* „Rose“ wird *hazâr* hier „Nachtigall“ sein.

2) Sind die Worte richtig, so bedeuten sie: glücklich der Mächtige, der seine Wünsche rasch erlangt (wie Dâdhbîn gleich um die Tochter Kâmgâr's anhalten kann).

3) Man sticht mit einer Nadel in ein heiliges oder Zauberbuch und erforscht aus der getroffenen Stelle die Zukunft.

Glücksgestirns hereinkommt“. Aber die Tochter antwortete: „O Vater, über den Freuden der Gottesverehrung ist mir im Herzen für die Lüste nichts übrig geblieben. Sei gütig und lege mir nichts unerträgliches auf“. Da kam Kárdar wieder zum König und trug ihm in hunderttausendfacher Verlegenheit vor, wie es sich mit ihren Andachtsübungen, ihrer Gottseligkeit und Scheu verhielt. Aber des Königs Herz war in die Gewalt der Liebe gerathen, seine Seele in die Macht der Neigung, die fleischliche Lüstertheit stellte Berechnungen über die Vereinigung an, und die Kunst des Satans gaukelte ihm Phantasien vor. Dem König gerieth die Gewalt des Zornes ins Sieden und die begehrlische Lust in Bewegung. Er liess also dem Vezir Kámgar melden: „Sag deiner Tochter, sie möge in Gutem einwilligen und den Tadel lassen. Geräth sie wider Willen in die Schlinge, so trifft sie zuletzt noch Schande“. Ob dieser strengen Worte zitterte Kámgar und sprach zu seiner Tochter: „Willige ein, denn dem Wunsch eines Königs zu widersprechen und dem Begehren von Herrschern entgegenzutreten ist Veranlassung zu Leid und Unglück und Stoff zu Verlegenheit und Beschämung. *Cavete a regibus, nam responsum dare rem magnam, capita abscondere rem parvam habent*“. Aber das Mädchen sprach: „O Vater, wie sollte dem, der zu der Süsse der Annäherung an Gott gelangt ist, noch für (irdische) Ergötzlichkeiten etwas übrig bleiben, und wie könnte ein Herz, das die Freude der Gottesverehrung hat kennen lernen, sich noch in die Natur des Königthums schicken?“ Auf die Frage: „was ist denn zu machen?“ erwiderte sie: „zu fliehen, denn für den Zorn der Herrscher redet das Schwert. und der Grimm der Fürsten hat Löwenrache. Vor der Schärfe des Schwertes und dem Angriff des Löwen zu fliehn verlangen Religion und Vernunft, erfordern Ordnung und Gerechtigkeit, denn *Id fugere, cui resistere non potes, ex institutis*<sup>1)</sup> *legatorum dei est*. Das Richtige ist, dass wir Hab' und Gut nehmen und uns zur Reise hinwenden. *Imperatori non est vicinus, mari non est amicus*.

Da ich mit deinem Frevel nicht kämpfen konnte, so ist's keine Schande, dass der Feind (von mir) sagt: „Er ist geflohn“.

Nachdem nun das Zelt der finstern Nacht die Welt umfängen hatte und der das All schmückende Mond an dem das Leben aufreibenden Himmelsrund<sup>2)</sup> emporgekommen war, das All den schwarzen Mantel der Liebenden<sup>3)</sup> übers Haupt gezogen und die Welt das Haupt in das Halsband der Sterne hereingezogen hatte, machten Vater und Tochter mit der Absicht der Flucht Ernst und brachten die Anstalten zum Fortgehn in Ordnung. Als aber der König am

1) Genauer: was durch ihre Lehre und ihr Beispiel als richtig feststeht

2) Die Umdrehung des Himmels versinnlicht die Zeit, welche das menschliche Leben rasch aufreißt

3) Die sich, um nicht erkannt zu werden, in ein dunkles Gewand hüllen

andern Tage nichts mehr von ihnen hörte und keine Spur von ihnen sah, stieg er noch am selben Morgen zu Ross und kümmerte sich nicht <sup>1)</sup> um Edelsinn und Gerechtigkeit. Er eilte, bis er sie an einem Haltplatz traf. Da gab er sofort mit einer stierköpfigen Keule dem Kämgar einen Schlag aufs Haupt, dass er augenblicklich vom Leben Abschied nahm und dem Ruf des Todes Folge leistete. Dann brachte er die Tochter mit Zwang in den Fangstrick der Gewalt und ohne weitere Begründung und anhaltendes Bitten in den Ehebund.

Eine Verbindung wider Willen geräth nicht gut; die ist die Geliebte, welche nicht widerspänstig ist.

Nach Verlauf einiger Zeit hatte der König nothwendig eine Reise zu machen und einer wichtigen Sache nachzugehen. Da übertrug er die Verwaltung des Reichs und die Führung der Regierung dem Vezir Kárdár und sprach: „Du musst während meiner Abwesenheit das, was dem Reiche frommt, aufrecht erhalten und, was schaden könnte, aus den Grenzen des Staates fortschaffen, auf dass zur Zeit meiner Rückkehr von dem Schreibrohr deiner treffenden Einsicht auf dem Blatte meines Landes Schriftzüge zu erkennen seien und in den Tagen meiner Wiederkunft durch die Wirkung deines guten Handelns auf den Auen meines Gebiets die Pflanze des Lebens wachse“. Kárdár küsste den Boden, und der König wandte sich seinem Ziele zu. Eines Tages war nun Kárdár wegen einer Angelegenheit auf das Dach des Schlosses gegangen; da fiel sein Blick auf den Saal des Frauenhauses, er sah, wie die Tochter Kämgar's gleich einem Bilde Mäni's <sup>2)</sup> auf dem Thron des Frohsinns sass und die Hand der Schönheit die Tulpe ihrer Wange in die Hand (sic) genommen hatte.

O du, auf deren Wange ganze Sträusse von den Rosen der Schönheit sind, o wie viel Schönheit hat man auf deine Wange gelegt!

Kárdár wollte vor ihrer Schönheit den Verstand verlieren, vor ihrer Anmuth sinnlos werden; die Leidenschaft der Liebe schlug sein Herz in Ketten: „ich bin da“, und die Kraft der Fassung lud ihr Gepäck (zur Abreise) auf: „ich bin fort“. Sogleich kam er mit einem Herzen, das ganz Leidenschaft, einer Brust, die ganz Verlangen war, vom Dach herab. Vor Herzweh nahm er Demüthigung in die Hand und vor Seelenhebe den Contract seiner früheren Knechtschaft wieder auf sich. Er liess der jungen Frau <sup>3)</sup> sagen: „Wenn es gleich nach der Rechtslehre über die Liebe für das Tödten der

1) *پیداخته*, *مشغول* steht hier im Sinn von *پیدا*.

2) Mäni gilt bei den Persern als grosser Maler.

3) Wir können die rite verheirathete Frau (s. Z. 9 und unten S. 135) unmöglich noch „Tochter“ oder „Mädchen“ nennen, wie der Perser.

Liebenden keine Blutrache giebt und nach dem Liebesgesetz keine Befreiung aus der Sklaverei, so ziemt es sich doch trotz alledem, auf das Herzweh der Liebenden zu hören und sich derer mit gebrochnem Herzen zu erbarmen. Lang ist's schon her, dass ich mich leidenschaftlich nach dir sehne, und geraume Zeit, dass ich in den Fesseln deiner Reize bin. Die Sterne des Himmels erglänzen(?) vor Mitleid über meine Schlaflosigkeit, und den Vögeln des Wiesengrundes brennt über meinen Jammer das Herz. Das Phantasiebild deiner Locken und Füsse hat meine Füsse umgeworfen<sup>1)</sup>, und das Verlangen nach deiner bezaubernden Wange hat mich im Nass der Augen ertränkt<sup>2)</sup>. Doch als die junge Frau dies hörte, jagte sie das Weib, das ihr Gruss und Botschaft gebracht hatte, mit folgenden Worten fort: „Sage dem Kârdâr: Im Harem des Königs muss man sich mit Treue aufhalten, nicht mit Untreue zusehauen. Seltsam, wie du die Geschichte meines Vaters vergessen und dich in den Schlaf eines Hasen versenken kannst<sup>3)</sup>).

Nun da dein verfallnes Leben die Ziererei aufgegeben und sich gekrümmt hat, werde wach, denn die Morgenröthe ist angebrochen<sup>4)</sup>.

Dem Kârdâr war aber das Wasser der Liebe über den Kopf gegangen, er hielt sich nicht fest am Zügel der Vernunft, zog keinen Segen aus Ermahnung und Zweckmässigkeit, sondern, indem er Barschheit an die Stelle der Freundlichkeit setzte, schickte er ihr eine zweite Botschaft folgenden Inhalts: „Trifft mein Wunsch auf ein Hinderniss und mein Begehren auf Zurückweisung, so mache ich den König dir abwendig und veranstalte, dass du rathlos in der Hand der Noth bist<sup>5)</sup>. Aber sie erwiderte: „Ich habe Jahre in Gottesverehrung und lange Zeit in Andachtsübungen verbracht. Die wahren Weisen halten es für garstig, Unzucht zu begehren. *Stuprum cum impotentia senili non jungitur*<sup>3)</sup>. Vielleicht hat dein Verstand Schaden gelitten oder der Tod dich zum erwünschten Ziel genommen, dass du den Zaum des Gehnlassens dem Bösen übergeben und den Zügel der Sittenlosigkeit dem Satan überlassen hast. *Quoties desideria mortem attulerunt!*<sup>4)</sup>.

Nun war im königlichen Schloss ein gewisser Hîr als Koch, der gute Suppen bereitete und ganz neue Gerichte zu Stande brachte. „Mit diesem Koch Hîr“, so dachte sich Kârdâr aus, „muss man die junge Frau in Beziehung bringen und so den hohen Ruf ihrer Weltentsagung vernichten<sup>5)</sup>. Als nun eine Kunde nach der andern von der Heimkehr des Fürsten eintraf und die Vorboten des königlichen Reitthiers erschienen, veranstaltete der Vezir Kârdâr

1) Wörtlich: „mich vom Fusse geworfen“.

2) Das soll wohl heissen: die Gefahr übersehn, die dir droht, wie der Hase, der, von den verschiedensten Feinden bedrängt, ruhig schläft. Wie leicht ihm vom König das Schlimmste treffen könne, soll er aus dem Geschiek ihres Vaters ersehn.

3) Dieser Spruch scheint hier recht wenig zu passen.

die Einholung und bereitete es vor, dass man sich an der Flamme des Glücks (das der König bei seinem Unternehmen gehabt hatte) ein Feuer anzünde<sup>1)</sup>. Sobald der König ankam, küsste er dienstbar den Boden. Jener fragte nach sämtlichen Verhältnissen; endlich fragte er im Lauf des Gesprächs auch: „In welchem Zustande befindet sich das Harem, und in welcher Weise ist die Anordnung der Zuwendungen geschehn?“ Da begann Kârdâr aus Unverstand und Verirrung auf einem durch schlimme Geburtsconstellation bestimmten Spielbrett heillose Spiele und sprach: „Vom Pfeil des Harems ist ein Stich geschehn, welchen die Zunge nicht auszusprechen wagt, aber das Herz nicht geheim halten kann. *Incerto animo inter portam et domum* erwartete ich die Ankunft des Königs“. Als der Fürst diese Worte vernahm, erzitterte er vor Erregung und sprach: „Sage, was für eine Sache und welch ein Gerede das ist“. Darauf antwortete er: „Der König hatte seinem Diener geboten, das Ohr nach dem Frauenhause hin zu richten. Nun hab' ich zufällig etwas vernommen. Eines Nachts ging ich nämlich auf das Dach des Frauenhauses; da sah ich die Tochter Kâmgâr's mit dem Koche Hîr äusserst frech zusammensitzen. Er machte ihr Vorwürfe: „deine Freundschaft ist nur mit der Zunge, aber meine Liebe kommt aus tiefster Seele“, und in der Weise redeten sie weiter, bis sie endlich (zusammen) schliefen“. Da entbrannte der König im höchsten Zorn und Aerger und ward vom schwersten Grimm erregt. Als er zum Frauenhause kam, befahl er, dem Koche Hîr den Kopf abzuschlagen, noch ehe er den Fuss in jenes gesetzt hatte. Dann zog er das Saturn-artige<sup>2)</sup> diamant-harte Schwert [begab sich zu der Frau] und sprach: „O du Elende, Unselige, Kron' und Thron hast du einem Hîr nachgesetzt, und zu dem königlichen Lager und Kissen hast du einem Jammermenschen Zugang gegeben. O weh! ich vertraute deiner Weltentsagung und verliess mich auf deine Lauterkeit und Andacht“. Die junge Frau antwortete: „O König, hüte dich, nach der Vorspiegelung eines Neiders und der Erdichtung eines Frevlers etwas zu thun, dass die Vernunft dich tadelt und die Gerechtigkeit dich verurtheilt. Wisse, dass derartiges Nasses und Trocknes nur Kârdâr zusammengeführt und diese grosse Lüge nur jener Elende auf mich gelegt hat. Gedulde dich bloss einen Augenblick, damit ich meine Unschuld darlege und seine Schuld beweise. Denn auch die treue 'Âiša — Gott sei ihr huldreich — hat man, obwohl sie durch die Worte (des Propheten): „rede mich an, kleine Rothe“<sup>3)</sup> geehrt worden, in den Verdacht einer Todsünde gebracht<sup>4)</sup>, und die reine Maria.

1) Dass man durch Bewillkommung der gesegneten Majestät selbst Segen erlange.

2) D. h. unheilbringende. Saturn ist der schlimmste Planet.

3) Goldziber kann mir zwar diesen Ausspruch nicht nachweisen, wohl aber einen (allerdings sicher unechten): „nehmt die Hälfte eurer Religion von dieser kleinen Rothen“ (d. i. 'Âiša).

4) Die bekannte Verläumdungsgeschichte.

obwohl sie völlig lauter und durch die Worte: „sie hat sich keusch gehalten“ gekennzeichnet ist, der Unzucht beschuldigt“<sup>1)</sup>. So sprach die Frau, aber der König schrie über sie folgende Worte aus: „Schneidet dem unsaubern Weibe den Kopf ab, denn ihre Rede wird meine Natur sonst noch bethören und verrätherisch meine Einsicht lähmen“. Jedoch ein Kämmerer, der neben ihm stand, sprach: „O König, die Meister sehn es als Unheils-Vorzeichen an, ein Weib zu tödten, und die Könige rechnen es als reine Niedertracht, das Schwert gegen Wehrlose zu ziehn. Muss sie durchaus getödtet werden, so befehl, sie auf ein Kameel zu binden und in eine endlos weite Wüste zu jagen, denn die Strafe ist härter und die Vergeltung schwerer als die Hinrichtung“. So liess sie denn der König auf ein Kameel binden und in eine endlos weite Wüste jagen. Zufällig kam das Kameel an den Rand eines eingefallnen Brunnens und streckte seine Brust auf den Boden nieder; da gelang es der jungen Frau, sich in geschickter Weise der Fesseln zu entledigen. Sofort stieg sie vom Kameel, wandte das Antlitz nach der Richtung des Gebets und das Herz nach der Pforte des Bedürfnisslosen. Am Tage fastete sie nun stets und Nachts brach sie die Fasten mit etwas Kraut. Bei Nacht [und Tag] hielt sie ihr Gebet ab und sah einer Erlösung entgegen. *Deus est ejus qui dei est.*

Wer erhebt wohl einen Laut wider die göttliche Bestimmung als ein Niedriggesinnter, Irrender?

Zufällig waren dem Kameelhirten des Grosskönigs<sup>2)</sup> einige Thiere aus seinem Zuge entlaufen und einige Tage lang seinen Augen entchwunden; er durchstreifte deshalb auf einem Eilkameel die Einöde und gelangte so plötzlich an den Rand des Brunnens. Da sah er eine reizende Frau ins Gebet versunken und einsam in jener schrecklichen Wildniss verweilend. Als sie das Gebet mit (der Schlussformel) „Heil“ beendet hatte, sagte er ihr (zum Gruss) „Heil“ und fragte dann voll Verwunderung: „Gehörst du zur Zahl der Menschen oder zur Schaar der Engel, dass du dich in einer solchen Wüste aufhältst und die Absonderung von den Menschen erwählt hast“? Sie antwortete: „Ich bin ein armes Wesen, dem schweres Unrecht geschehn ist, das in dieser Wüste elend lebt und in dieser Steppe hülflos ist, aber die Andacht zu Gott ist Nahrung meines Leibes und die Verehrung des Schöpfers Ruhe für meine Mühe; der Glaube vertritt mir das Brot und die Nennung des Erhabnen das süsse Trinkwasser“. Auf das Wort des Hirten: „frommes Weib, nimm mich zum Bruder an, so bring' ich dich zur Hauptstadt des Grosskönigs, denn es ziemt sich nicht, dass du in dieser Wüste einen Unfall erleidest oder in dieser Einöde eine Gefahr

1) Geht auf einen legendarischen Zug im Korän.

2) Eigentlich „Chosrau der Chosraue“, eine willkürlich gebildete Bezeichnung, die von der verbreiteten, aber falschen Annahme ausgeht, der Name *Chosrau* sei ein Titel.

erlebest\* erwiderte sie: „Mein Vertrauen richtet sich auf den Schöpfer und meine Andacht gilt dem Allernährer. *Si quis deo confidet, ei sufficit*“. Nachdem der Hirt darauf etwas Brot und Zukost, die er bei sich führte, am Rande des Brunnens niedergelegt hatte, suchte er kurze Zeit nach den Kameelen. Da nun die Segenswirkungen jenes frommen Weibes über ihm erglänzten, fand er (gleich) den verlorne Kameelzug wieder und begab sich mit frohem Herzen nach der Stadt. Chosrau war grade auf dem Spielplatz, und der Ball lag in der Höhlung des Schlägels. Als er nun den Hirten erblickte, sagte er ihm: „hast du die Kameele gefunden?“, und dieser sprach: „durch das Glück des Monarchen und die Segenswirkungen der (ersten) Asketinn unsrer Zeit hab' ich die Kameele alle wiedergefunden“. Auf die Frage „was ist denn in dieser Wüste für eine Asketinn und in dieser Einöde für eine Andächtige?“ berichtete der Hirt genau von ihrem Reiz, ihrem herrlichen Aeussern, wie auch von ihrer Gottesverehrung und Andacht. Er sprach: „Sie ist ein Geist aus den himmlischen Cellen, ein Mensch in Engelsgestalt“. Da begab sich Chosrau sofort unter dem Vorwand einer Jagd nach einem Wiesengrund und von dort mit einer Anzahl Diener in jene Wüste hinein. Nachdem sie drei Tage lang von Station zu Station geritten waren, kamen sie zu der Stelle mit dem Brunnen; da sah er ein frommes Weib, wie es mit dem Haupt den Boden berührte und demüthig und sittsam im Gebet dastand<sup>1)</sup>. Als Chosrau diese Demuth und Gebeugtheit erblickte, zeigte sich Weichheit in seiner Brust, Scheu in seiner Seele; sofort stieg er vom Ross und legte die fürstliche Vornehmheit ab. Nachdem sie das Gebet mit (der Formel) „Heil“ beendet hatte, liess er ihr durch einen Diener (als Gruss) „Heil“ sagen; dann sprach er: „Warum kommst du nicht in meine Hauptstadt? die Mittel zur Gottesverehrung sind ja in einer grossen Stadt besser zur Hand, und alle Arten Andachtsübungen werden an heiligen Stätten und in Cellen besser ausgeführt. Und wenn du willst, so giebst du dich mir zur gesetzlichen Ehe, damit durch die Uebereinstimmung mit dir mein Herz an der Gottesverehrung Gefallen und in der Gemeinschaft mit dir meine Brust an der Andacht Geschmack finde“. Doch die junge Frau sprach: „Ich bin ein hilfloses Weib, das von der Menschheit abgeschnitten ist, aber in der Nennung<sup>2)</sup> Gottes Ruhe findet: du bist der Grosskönig und der Weltbeherrscher; lass mich ungestört, auf dass ich für dein Reich bete und deiner Herrschaft Dauer erlebe“. Als Chosrau sah, wie ausdauernd sie in ihrer Gottesverehrung war, sagte er zu sich selbst: „Wenn du Gradheit verlässt, wird's krumm; was ist das für ein Mann, der weniger ist als ein Weib?“

1) Damit sind zwei von den Stellungen des *Salât* bezeichnet.

2) Pers. *jâdh* = arab. *dhikr*. Wir haben bei Maslimen wenigstens zunächst an das Aussprechen des Namens *Allâh* zu denken.



Da schlug er ein Zelt auf und ergab sich der Gottesverehrung. Als er so drei Tage und Nächte lang aufrichtig Gott verehrt und mit reinem Herzen Andacht geübt hatte, sprach er zu der jungen Frau: „Das (dass ich so fromm geworden bin) ist eine deiner Segenswirkungen und einer der Lichtstrahlen deiner Werke. Du musst in die Stadt kommen, damit der Segen deiner Andacht auf mich Einfluss haben und das Heil deiner Gottesverehrung auf uns einen Blick werfen kann“. Da sprach die junge Frau: „Wisse, dass ich ein Weib bin, auf das die Feinde die Züge des Verdachts geschrieben und das Schreibrohr der Untreue gesetzt haben. Ich bin die Tochter des Vezirs Kämgar; vermuthlich ist das Unrecht, das ihm geschehn, dem König zu Ohren gekommen. Jetzt bin ich ferner die Gattinn des Dädhbin<sup>1)</sup>; von der Unbesonnenheit seiner Natur hat der König wohl gehört. Ich will aber Chosrau's Hinweis entsprechend in die Stadt kommen, jedoch nur unter der Bedingung, dass du den König Dädhbin und den irrewandelnden Kârdâr vor dich ladest, damit ich die Bestätigung meiner Pflichterfüllung aufzeigen, den Schmutz der Untreue gegen ihn von mir abwaschen und mit Hülfe der Autorität der königlichen Person meine Lauterkeit darlegen kann“. So befahl denn Chosrau, die junge Frau in der Sänfte der Bequemlichkeit<sup>2)</sup> in die Hauptstadt des Reichs zu bringen und trug einer Anzahl von Leuten auf, Dädhbin mit Kârdâr vor den Monarchen zu laden. Als nun Dädhbin und Kârdâr vor Chosrau traten, küssten König und Vezir dienstbar den Boden. Da sprach der Grosskönig: „Wisset, dass die Abwehr des Unrechts eine der wichtigsten Angelegenheiten von Religion und Reich, die Sicherung der Gerechtigkeit eins der Erfordernisse der Menschenvernunft ist. Werden die Bestimmungen des heiligen Gesetzes nicht aufrecht erhalten, so geht es keinem Menschen in der Welt mehr gut. Die Quintessenz des göttlichen Gesetzes ist, denen, welchen Unrecht geschehn, zu helfen, und die Hauptsache in der Regierung, für die Misshandelten zu sorgen. Die Tochter des Vezirs Kämgar klagt den Vezir Kârdâr wegen eines ihr zugefügten Unrechts an und spricht: „Er hat durch falsche Aussage auf mich die Züge der Schande geschrieben und mit der Hand des Verdachts den Pfeil der Sittenlosigkeit vom Bogen der Lüge auf mich abgeschneelt“. Heute ist nun der Tag, wo sich Wahrheit und Unwahrheit scheiden und das Richtige aus dem Verkehrten zu Tage kommt“. Nachdem Chosrau diese Worte hervorgebracht, stiess die junge Frau hinter einem Vorhang ein „ach“ aus (und sprach): „Meine an den Grosskönig gerichtete Bitte um Gerechtigkeit geht dahin, dass er den Kârdâr frage, welche Sünde und Untreue, was für einen Fehltritt und Frevel er an mir

1) Hier erscheint dieser Name zuerst!

2) Eine Vermischung von Bild und Wirklichkeit wie nicht selten im Persischen: sie ist von Bequemlichkeit umgeben, als sässe sie darin wie in einer Sänfte, aber sie sitzt auch wirklich in einer solchen.

gesehn habe, dass er meine Feinde erfreut und mich in Schmach gebracht hat“. Da sprach Chosrau zu Kárdár: „Sage die Wahrheit. *Verum evidens, fictum confusum est.* Die Verkehrtheit kann man von der Wahrheit unterscheiden, und in Gegenwart der Herrscher darf man kein falsches Spiel treiben“. Da sprach Kárdár: „Nie hab' ich gesehn, dass dies fromme Weib Unehrlbarkeit oder Untreue verübt oder irgend eine grosse oder kleine Sünde begangen hätte. Alles, was ich gesagt habe, war menschliches Vergehn und Eingebung des Teufels“. Da sprach die junge Frau: „Gott sei Dank, dass das Unrecht dieses Verdachts aufgehört hat; der Herr sei gepriesen, dass der Anschein dieser Untreue verschwunden ist“.

Als der Grosskönig so erfahren, wie abscheulich jener geredet und wie hässlich er gehandelt hatte, fragte er die junge Frau: „Welche Vergeltung wünschst du?“. Sie antwortete: „Die Einsicht Chosrau's weiss am besten, wie jede Bestimmung auszuführen und jedes Gesetz zu vollziehn ist, aber am meisten ziemt sich's doch, sich an den Wortlaut des Korán's und die Vorschrift der Offenbarung zu halten: *Et poena mali est malum ejusdem generis.* Wie man mich auf ein Kameel gebunden und elend in die Wüste gesetzt hat, so möge der König befehlen, dass man ihn auf ein Kameel binde und es in die Wüste treibe, auf dass sich hinfort kein Verläumder mehr bestrebe, die Ehre der Frauen zu schädigen und die Schaar der frommen Weiber in Schmach zu bringen. Wenn dir das Geschick eine Obergewalt über die Leute giebt, so hüte dich, dass du dir's nicht zur Sitte machst, Frauenehre zu schädigen“.

Dann fragte er: „Was wünschst du (weiter), mein Kind?“. Sie sprach: „Der Gebieter des Erdkreises weiss wohl, dass König Dádhibin meinem Vater das Haupt mit einer ehernen Keule eingeschlagen, dass sein schwarzes Herz vor seinem weissen Haar keine Scheu, seine unverständige Person vor der Wirkung seiner Vortrefflichkeit keine Scham empfunden hat. Genaue Wiedervergeltung ist nach dem heiligen Gesetz eine der wichtigsten Sachen und (der darin liegende) Schutz für Leib und Seele nothwendig. Ich verlange also Wiedervergeltung nach dem Wortlaut des Buches des Herrn aller Herrn: *Et vobis in talione est vita, o cordati*“. Da ward auf Chosrau's Befehl dem Dádhibin das Haupt mit einer ehernen Keule eingeschlagen.

Die demüthigende Gewalt manches Ungetreuen ist man los geworden, wenn die Gerechtigkeit das Haus des Frevlers zertrümmerte.

„Was wünschst du ferner?“ fragte er dann, und sie sprach: „Befehl, dass man den Namen des Kämmerers, der sich um meine Rettung Mühe gegeben und für meine Erhaltung seine Pflicht gethan hat, in das Register deiner Diener eintrage und ihm reiche Gaben aus dem fürstlichen Schatz anweise“. Da gebot Chosrau, dem Kämmerer ein kostbares Ehrenkleid anzuthun und ihn zum Rang der Vertrauten und auf die Stufe höchster Würde zu erheben.

*Deus non negligit rem suam; Dominus meus sufficiens est ad-  
jutor et curator;  
Homo minime valet ejus perfectionem et decretum mutare.*

\* \* \*

Diese Geschichte zeigt den Verfasser nicht eben als Meister der Erzählung oder der anschaulichen Schilderung. Alles kommt ihm auf Prunk und Zierlichkeit der Rede an. Ganz ungeschickt ist es, dass er gar nicht motiviert, warum der liebestolle Kârdâr das Mädchen grade dem König empfiehlt; er konnte doch nicht vorhersehen, dass er dadurch später einmal Gelegenheit haben werde, mit ihr anzubinden.

Die Geschichte selbst ist ziemlich einfach; sie beruht wohl auf freier Erfindung, natürlich mit Benutzung bekannter Züge. Als historische Reminiscenz mag gelten, dass der Fürst von Tabaristân Vasall des Grosskönigs ist, aber wie wenig ernst es die Erzählung mit der Wirklichkeit nimmt, kann man daraus sehn, dass sie diesen wie alle übrigen Personen zu Muslimen macht. Das war so wohl schon in der Vorlage, da auch alle übrigen Texte die Geschichte islâmisch halten <sup>1)</sup>.

Alle irgend wesentlichen Züge der Erzählung in der Leydner Handschrift finden sich auch in anderen Texten mit Ausnahme des Banketts im Anfang, das also wohl eine Erfindung des Bearbeiters ist. Ausnahmsweise zeigt jedoch bei dieser Erzählung der jüngere persische Text (Kaz. Ous.) auch materiell sehr starke Abweichungen von L. Es genügt, darauf hinzuweisen, dass Chosrau da ganz fehlt und Dâhbin seine Frau wiederkriegt: der Hirt hat diese in sein Haus gebracht und holt den Kârdâr; der verrâth sich und wird vom König getödtet. Kein anderer Text hat dies.

Die beiden persischen Texte stimmen in dem Namen *Kâmgâr* überein, wofür der nigurische کوردار, die arabischen زورگان <sup>2)</sup> haben; ferner in der Namenlosigkeit seiner Tochter, die in allen übrigen اروى heisst. Dass dieser seltne, altarabische Name inmitten der persischen ursprünglich sei, glaube ich kaum. Wie willkürlich man in der Benennung der Personen verfuhr, mag zeigen, dass der sonst überall namenlose Kämmerer in محمود γ. in R فرج heisst.

1) Aus dem Namen *Kârdâr*, der allerdings schon in Sâsânidischer Zeit erscheint (Tab. 1, 869), ist nichts zu schliessen, denn das Wort ist ja auch noch später als Appellativ ungefähr = *Vezir*.

2) Die weiteren Entstellungen der Namen erwähne ich nicht. Nur beispielshalber, dass für اور خاتون, رویا خاتون, اوریا خاتون γ اروى hat (die Handschrift des Brit. Mus. (Catalog S. 327) اروى خاتون).

Von den Abweichungen der übrigen Texte will ich nur einige wenige hervorheben. In Uig. muss der König eben in dem Augenblick abreisen, wo er den Vater des Mädchens (der nicht erst mit ihr entflohen ist) getödtet hat, so dass sie Jungfrau bleibt, bis sie der König von Persien heirathet. Die angebliche Unterredung des Mädchens mit dem vertrauten Sklaven wird weitläufiger ausgeführt; sie hätten, behauptet der Verläumder, gegen das Leben des Königs Anschläge gemacht. Ebendasselbe hat auch Kaz. Ous. sowie R und  $\gamma$ ; es stand also im ursprünglichen arabischen Text und ist in der zusammenhängenden Gruppe G. Salh. — Kn. Hab. nur nachträglich ausgefallen. Demnach wird auch wohl in dem ältesten persischen Text etwas derartiges gewesen sein. Da Hir als Koch bezeichnet wird, so liegt es nahe, dies damit in Verbindung zu bringen, dass in einigen Texten (Kaz. Ous. - R -  $\gamma$ ) von einem angeblichen Versuch, den König zu vergiften, die Rede ist. Aber dieser Zusammenhang trafe nur für R zu, der allein ausser L den Hir Koch nennt; bei den andern ist er ein vertrauter Sklav. Dazu will oder soll in allen jenen Texten eben die Frau den König vergiften, nicht der Mann. Koch ist er also wohl nur, um als recht niedrig gestellt zu erscheinen. Auf Gift konnten übrigens bei einer solchen Haremsverschönerung verschiedene orientalische Erzähler leicht unabhängig von einander kommen.

In allen arabischen Texten, aber nur in ihnen, motiviert die Tochter des Veziir's ihre Weigerung, des Königs Frau zu werden, damit, sie wolle höchstens einen Gatten haben, der ihr an Rang nachstehe, damit sie das Uebergewicht habe. Das passt schlecht in den Ton der ganzen Geschichte.

In den arabischen und im uig. Text bietet der Hirt der Frau die Ehe an. Auch in kleinen Zügen stimmen sie mehrfach überein, besonders aber R und Uig. So sagt in ihnen allen die Frau auf die Frage des Hirten: „ich bin die (resp. eine) Magd Gottes“, und die Werbung des Königs weist sie in R und Uig. zuerst mit den Worten zurück: „du hast schon viele Weiber“ u. s. w.

Schliesslich noch, dass der Gross-König (der in Kaz. Ous., wie gesagt, ganz fehlt) in Uig. einfach „König von Pärs“ (پارس ملیکی<sup>1)</sup>), in R خضروان, خضروان, ist, eine deutliche Entstellung aus dem von L gebotnen خسرو خسروان, in  $\gamma$  خسروه König von Rüm (!), während die übrigen Araber die arabische Form خسرو bieten.

Es sei mir erlaubt, aus L noch eine charakteristische Probe zu geben (III). Ein Löwe beunruhigt die Gegend; die Bauern kommen zu Abü Şabir und bitten ihn, mit ihnen gegen das Ungethüm auszuziehen. Er erwidert بداندیند نه شایر افکنند، نار

1) Davids transscribiert an einigen Stellen پارس.

ملوک است نه حرقت مملوک از هر طفلی مقنله شیم غریبن<sup>1</sup>) نیباید  
 ودر هر روز ثاری رستم زال واسفندیار رویین تن نزیاید دستی که با  
 داس خو کرده باشد کاس بر وی چست نیباید وکفی که خصاب را  
 شاید از وی حراب وضراب لایف نیباید اثر از مردم حشری جنگ  
 شیم واستعمال شمشیر آمدی خزانه پندشاه را جزیه وخراج ندانندی  
 وبار عوارض بر کردن نپذیرندی و اثر از هر گبیاعی رمج خطی آمدی  
 کوزدشان ابجد وخطی<sup>2</sup>) نیباموختندی بروید وثور زرع وضرع  
 پتربید کی جان در خطر دردن وخورن در هدر کردن<sup>3</sup>) کار ابطال  
 است نه شغل اضفال قضعه

از هر خسی<sup>4</sup>) مبیوی قل کام ثار خوش

وز هر کسی مباحوی ضراب وحراب را

تو مرد کاغلی مده این عیش خون بیان

مکرات را شناس وعضا وجراب را

اثر باجنگ این شیم شوید ببید<sup>5</sup>) کی کسی بر خم پیناجه او  
 حلاک شود وحم انسون شکنه تقدیر احداث دردن تیرن وروز ثار  
 تغیر اضعف<sup>6</sup>) نمودن بروید وصبم کنیید لی هر قبضه کی از این  
 صبم برن کسوی شسون وهر مردی ده در کارها صبم کنند  
 صفدری شود

1) So Cod., und diese falsche Form (statt غریبن) scheint bei den Persern üblich geworden zu sein (so auch Sa'di, Bustân 240, ult. [Graf]).

2) So punctiert Cod.

3) Für eines dieser دردن ist wohl آوردن zu setzen.

4) So Var. Im Text (چمن) در هر چمن.

5) Cod. نیباید.

6) ? اضعف تغیر?

„Wisset, dass Löwen niederzuwerfen die Sache der Herrscher ist, nicht das Geschäft des Sklaven. Nicht kommt von jedem Kindlein Kampf wider den Löwen des Sumpfdickichts, und nicht wird alle Tage ein Rustem Sohn Zäl's oder ein erzleibiger Isfendiär geboren. Für die Hand, die der Sichel gewohnt ist, passt der Becher nicht, und für die Handfläche, der Bemalung wohl ansteht<sup>1)</sup>, gehört sich nicht Fechten und Hauen. Wenn zusammengeraffte<sup>2)</sup> Leute gegen Löwen kriegten und das Schwert führten, so würden sie dem Schatz des Königs nicht mehr Kopf- noch Grundsteuer zahlen und die Last der sonstigen Abgaben nicht mehr auf die Schulter nehmen, und wenn aus jedem Kraut eine Chattische (Rohr-) Lanze hervor käme, würden die Kinder nicht das ABC lernen. Geht und passt auf eure Aecker und euer Vieh, denn das Leben in Gefahr zu bringen und das Blut aufs Spiel zu setzen ist die Sache der Helden, nicht die Aufgabe der Kindlein.

Verlange nicht an jedem Gestrüpp herzerfreuende, liebliche Rosen zu riechen, und fordere nicht von jedermann Hauen und Kriegen. Du bist ein schwerfälliger Mann, gieb dein Leben nicht dem Winde preis; halte dich an den Pflug, den Stock und den Sack.

Wenn ihr in den Kampf gegen diesen Löwen geht, so muss einer von seiner Pranke<sup>3)</sup> unkommen. Grade jetzt beginnt der Vogt des Verhängnisses allerlei Neuerungen anzurichten und die Zeit vielfache Veränderungen hervorzubringen. Geht und seid geduldig, denn jeder Tropfen, der von der Wolke der Geduld herabregnet, wird eine Perle, und jeder Mann, der in der Schlacht Geduld zeigt, wird ein Reihenzersprenger<sup>4)</sup>.

\* \* \*

Dieser Stelle, welche uns in echt persischer Auffassung den Gegensatz der kämpfenden, jagenden und zechenden Gebieter und der arbeitenden, zahlenden und alles über sich ergehen lassenden Landleute<sup>4)</sup> zeigt und uns das Wesen orientalischer Despotien deut-

1) Die Hand der Weiber.

2) Das Adjectiv *خَشْرَمِي* erklärt sich durch die Worte in der Anforderung an Abū Šābir: *تا ما یار باشی تا*. „Das Richtige für uns ist, dass du dich zu uns gesellst, damit wir aus dem Dorfe ein Aufgebot machen und von jedem Hülfe verlangen“.

3) Eigentlich: „auf der Höhlung seiner Pranke“.

4) Bloss die Worte vom ABC-Lernen passen nicht hierher, denn das ist nicht Sache der Landleute. Der Verfasser hat sich hier durch den klingenden

lich vor Augen führt, entsprechen bei Kaz. Ous. die kurzen Worte: „Ihr wisst, dass meine Sache nur sein wird, Geduld zu üben; geht und sprecht mit mir ferner kein Wort mehr davon“. Aber auch hier verhandelt Abū Šābir mit den Landleuten. Dagegen fordert ihn in R die Frau auf, den Löwen zu tödten, und in den übrigen arabischen Texten wird der Gegensatz zwischen dem schaaftsgeduldigen Mann und der ungeduldigen Frau, den die persischen Texte nicht kennen, noch weit stärker hervorgehoben; eine entschiedne Neuerung, und zwar, wenn man genauer zusieht, keine glückliche <sup>1)</sup>.

Es würde zu weit führen, an einzelnen Beispielen aus dem ganzen Buch zu zeigen, wie die beiden persischen Texte, trotz mancher Abänderungen in dem jüngeren, doch sachlich überwiegend zusammenhängen, wie R wiederum noch vielfach zu ihnen, namentlich zu L stimmt, anderseits aber doch entschieden schon den Uebergang zu den sonstigen arabischen Texten bezeichnet.

Ich habe schon oben gesagt, dass die jüngeren Texte in der Benennung der Personen zum Theil ziemlich willkürlich zu verfahren scheinen. Wenn z. B. der Räuberhauptmann der Rahmen-erzählung in Kaz. Ous. *فخر سوار*, in *حسنى* heisst, während er bei allen Andern namenlos ist, so zeigt sich, dass keiner dieser Namen ursprünglich ist. Und selbst dass die arabischen Texte einigen Veziren der Rahmen-erzählung Namen geben <sup>2)</sup>, wird eine Neuerung sein, denn sonst fände man doch wohl auch für die andern Vezire Namen und träfe auch noch eine Spur davon in den persischen Texten (resp. dem uigur.). Allerdings kann aber auch schon L einige Namen weggelassen haben; so nennt er ja den Namen Dādhbin im Beginn der Geschichte gar nicht, wo er doch nöthig wäre, sondern erst später.

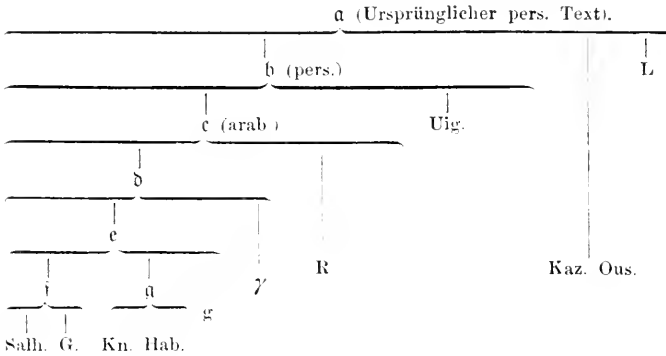
Uebrigens lassen sich die Namen durch L mehrfach berichtigen oder doch bestätigen. Stets muss man aber bei diesen Dingen im Auge behalten, dass sämmtliche bekannte Texte mit Ausnahme von L (und vielleicht Uig.?) durch die Erzähler oder die Abschreiber vielfach verändert sind und dass sie fast alle der Volkslitteratur angehören.

Gegensatz von *خطى* und *خطى* verführen lassen, zu einem andern Stande abzuschweifen.

1) Einige Grundzüge dieser Geschichte, aber ohne Betonung der Hauptsache, der „Geduld“, zeigt die Erzählung in Habicht's 1001 Nacht 11, 258 ff. und die in der Būlāqer 1001 Nacht<sup>2)</sup>, 2, 413—15.

2) Der Vezir von II ist *هارون*, *به-رون* (er fehlt in R); von IV *جهنم بوز*, *جهنم بواز*, *جوسهر بواز*, *خبيير*, *زوشاد* R, *ذو شسه* (جهنم نواز); VII *کمال* R, *بهکمال* (fehlt in *ر*).

Nach sorgfältiger Beobachtung glaube ich den Stammbaum der mir bekannten Texte mit leidlicher Sicherheit so ansetzen zu können<sup>1)</sup>: — (natürlich sind die Distanzangaben dabei ziemlich willkürlich.)



Ich habe hier und oben immer mit Basset vorausgesetzt, dass das älteste Original persisch, nicht arabisch gewesen sei, aber freilich mit vollkommener Sicherheit möchte ich das nicht behaupten. Dass die persischen Texte in gebildeter Sprache, die arabischen in fehlerhafter und ungebildeter geschrieben sind, beweist nichts: so haben ja auch die persischen Bearbeitungen von Kalila wa Dimna einen prunkenden Stil, und zeigt von den arabischen Handschriften kaum eine leidlich correcte Sprache, während das ursprüngliche arabische Werk in guter, ja eleganter Sprache abgefasst war. Die vielen persischen Namen in unserm Cyclus wären auch bei einem in dem halb persischen Irâq verfassten Werke nicht auffallend: an Baghdâd oder Basra denkt man ja bei solchen Büchern zunächst als Entstehungsorte. Zu beachten ist aber immerhin, dass der Fihrist, der so viele arabische Erzählungsbücher nennt, von unserm Werke schweigt; war das Buch ursprünglich arabisch, so musste es zur Zeit des Fihrist schon existieren. Im Ganzen bleibt es mir auch sonst wahrscheinlich, dass das Buch zunächst persisch gewesen. Vielleicht birgt übrigens eine europäische Bibliothek doch noch eine persische Gestalt des Buches, die uns über diese Hauptfrage oder doch über die Beschaffenheit des ältesten persischen Textes sicheren Aufschluss giebt. Sehr grosse Erwartungen habe ich allerdings in dieser Hinsicht nicht.

Während es unmöglich ist, mit dem vorhandenen Material einen orientalischen Urtext philologisch zu construieren, so lohnte sich vielleicht der Versuch, mit Hülfe aller zugänglichen Texte die ursprüngliche Gestalt dem Inhalt nach annähernd wiederherzu-

1) Mit a—g bezeichne ich Texte, die nur zu erschliessen sind.



stellen und ohne Aengstlichkeit in eine europäische Sprache zu kleiden.

Zum Schluss gebe ich noch eine Uebersicht über die Anordnung der Erzählungen in den mir bekannten Texten.

	Arab., von 8 abkom- mend.	R.	Brit. Mus. Add. 7407 (Catal. pg. 327.)	L.	Kaz. Ous.
Der vom Glück verlassene Kaufmann . . . . .	I	I	I	II	II
Der Kaufmann, der seine Söhne ins Wasser wirft . . . . .	II	II	II	VIII	III
Abû Şâbir . . . . .	III	III	III	IV	IV
Der ungeduldige Prinz . . . . .	IV	IV	VIII	VI	III
Dâhlbîn . . . . .	V <sup>1)</sup>	V	V	IX	VI
Bachtî Zamân (Bacht-âzmâ?) . . . . .	VI	VI	VII	fehlt	fehlt
Behkerd . . . . .	VII	VII	fehlt	VII	V
Abû Tammâm . . . . .	VIII	VIII	IX	V	IX
Der Prinz, der in der Grube aufwächst	IX	X	XI	X	X
Die Königin und ihr Sohn aus früherer Ehe . . . . .	X	IX	X	VIII	VII
Der wunderbar Gerettete . . . . .	XI	fehlt	fehlt?	fehlt	fehlt.

Die Codd. Brit. Mus. Add. 9990 und 19488 (Catal. 516) haben genau die Reihenfolge der ersten Columnne.

Der Cod. Add. 7407 hat als IV die Geschichte der Königin Ğahâna, als VI Bahrâm Ğür, Sohn des Ğundi Şâbür (sic).

Strassburg i. E., Januar 1891.

1) Auch in Uig. V.

## Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inschriften.

(Fortsetzung.)

Von

**G. Bühler.**

### III. Die sieben Säulenedicte.

Für die nachstehende Ausgabe von Aśoka's Säulenedicten sind folgende Materialien benutzt.

I. Für die Delhi-Sivalik und Allahābād-Versionen,

a) Mr. J. F. Fleets Facsimiles im *Indian Antiquary*, vol. XIII, p. 306 ff., mit Berücksichtigung seiner Noten zu meiner Umschrift, auf p. 310,

b) ein Abklatsch (paper-rubbing) des zweiten Theiles von Delhi-Sivalik VII, der mir 1879 von Sir A. Cunningham freundlichst geschenkt wurde;

II. Für die Delhi-Mirat-Version, Mr. J. F. Fleets Abklatsche (paper-impressions), die er mir nach Anfertigung der Umschrift für den *Indian Antiquary*, vol. XIX, p. 122 ff., freundlichst geschenkt hat,

III. Für die Lauriya-Ararāj, Lauriya-Navandgarh und Rāmpūrva-Versionen unpublicirte Photographien von Mr. Garricks Abklatschen, die ich der Güte des Dr. J. Burgess verdanke.

Die Fragmente der Rāmpūrva-Version werden hier zum ersten Male veröffentlicht. Die Säule, auf welcher sie sich finden, liegt beinahe horizontal halb in der Erde begraben und die unten gegebenen Theile der Inschrift sind vor der Hand allein zugänglich, siehe den Bericht des Entdeckers. Mr. Carleylle, *Archaeological Survey Reports*, vol. XVI, p. 110 ff. Höchst wahrscheinlich wird derjenige, der die Kosten nicht scheut, die Säule ganz ausgraben zu

lassen, eine vortreffliche Copie der ersten sechs Edicte erhalten, die genau mit den Versionen der beiden benachbarten Säulen stimmt. Die Versionen von Lauriya-Ararāj, Lauriya-Navandgarh und Rāmpūrva sind, wie die speciellen Uebereinstimmungen zeigen, nach ein und demselben Manuscripte eingemeisselt. Alle Versionen der Säulenedicte sind, mit Ausnahme der von Delhi-Mirat und eines Theiles der von Allahābād vortrefflich erhalten. Sehr selten ist deshalb der Character eines Consonanten zweifelhaft, und nur mitunter ein Anusvāra oder ein Vocalzeichen. Unter diesen Umständen weichen meine Lesungen nur wenig von denen meiner Vorgänger, insbesondere von Senarts im *Indian Antiquary*, vol. XVII—XVIII, ab. für welche Fleets Facsimiles benutzt sind. Eine durchgehende Neuerung ist die Andeutung der Gruppierung der Wörter in den Versionen von Delhi-Sivalik, Delhi-Mirat, Lauriya-Ararāj, Lauriya-Navandgarh und Rāmpūrva, durch Verbindungsstriche zwischen den in den Originalen zusammengerückten Wörtern. Die Gruppierung der Wörter ist nicht ohne Werth für die Erklärung, da sie das Ende der Sätze genau markirt. So oft auch die Verbindung der einzelnen Wörter innerhalb der Sätze variirt, so werden doch die End- und Anfangswörter zweier Sätze nie zusammengeschrieben.

In der Uebersetzung und der Erklärung bin ich genöthigt gewesen öfter von meinen Vorgängern, auch von Kern und Senart abzuweichen. deren sehr grosse Verdienste um die Erklärung der Säulenedicte ich übrigens gebührend anerkenne und hochschätze.

## Edict I.

Delhi - Mirat.

Delhi - Siyalik.

Devānaṃ piye Piyadasi lāja-bevaṃ-  
 aha[:] saduvisatisi<sup>1</sup> [1] vasa abhisite-  
 na-me iyaṃ-dhānmalipi likhāpitā[;][2]  
 hidatapālate dusappatipādāye amnata-  
 agāya-dhānmakāmātāyā [3] agāya-pa-  
 lkhāyā agāya-susūsāyā agena-bhāye-  
 nā[4] agena-usāhena[.] Esa-cha-kho-  
 mama anusathiyā [5] dhānmapekkhā  
 dhānmakāmātā-cha suve-suve-vaḍhita  
 vaḍhisati-chevā [6] Pulisā-pi-cha-me  
 ukasā-cha gevayā-cha majhimā-cha  
 anuvīdhīyaṃtī [7] sauppatipādāyaṃtī-  
 chā alaṃ-chapalaṃ-samādapayitave [;]  
 hemevā-upta[8] mahāmātā-pi [.] Esā-  
 pi<sup>2</sup> - vidhī yā-iyāṃ-dhānmena-palanā  
 dhānmena-vidhāne [9] dhānmena-su-  
 khiyānā dhānmena-gotī [.]

Allahabad.

Devānaṃ piye Piyadasi lāja-bevaṃ-  
 aha [:] saduvisativasabhisitena me  
 iyaṃ dhānmalipi likhāpitā[;] hidata-  
 pālate dusappatipād(ā)y(e)[1] amnata  
 agāya dhānmakāmātāya agāya pa-  
 lkhāyā agāya susūsāyā agena bhāye-  
 na [age]na usāhena[.] Esa cha kho  
 mama anusathiyā [2] dhānmapekkhā  
 dhānmakāmātā cha suve suve vaḍhita  
 vaḍhisatī chevā [.] Pulisā pi me  
 ukasā cha gevayā cha majhimā cha  
 anuvīdhīyaṃtī sauppatipādāyaṃtī cha  
 [3] alaṃ chapalaṃ samādapayitave[;]  
 hemeva uptamahāmātā pi [.] Esā  
 hi vidhī yā iyaṃ dhānmena palanā  
 dhānmena vidhāne dhānmena[ā] su-  
 khiyānā dhānmena gutī ti chu<sup>2</sup> [4] [.]

...naṃ dhānmena | vidhāne dha[ṃ]ṃ |  
 , khi[ya] . . . . . [2] [.]

## Edict I.

Lauriya Ararāj.

Lauriya Navandgarh.

Rāmpūrva.

Devānam-piye Piyadasi-lāja hevam-  
 āha [3] sadvisativasābhisitena - me  
 iyaṃ - dhammalipi [1] likhāpita [3]  
 hidatapālate dusappatipādāye amnata-  
 agāya dhāmmakāmatāy[a] agāya-pa-  
 likhāya[2] agāya-susūsāya agena-bhaye-  
 na agena - usāhena [.] Esa - chu - kbo-  
 mama - anusathiya dhāmmapekha [3]  
 dhāmmakāmatā-cha suve-suve-vaḥhita  
 vaḥhisati cheva [.] Pulisā - pi - me  
 ukasā - cha gevayā - cha majjhā - cha  
 anuvīdhiyaṃti [4] sappatipādāyaṃti-  
 cha alaṃ - chapalaṃ samādapayitave  
 hemeva - aṃtamahāmātā - pi [.] Esā-  
 hi-vidhī yā-iyāṃ-dhāmmena-pālana[5]  
 dhāmmena - vidhāne dhāmmena - su-  
 kkhīyana dhāmmena goti-ti [6][.]

Devānam-piye Piyadasi-lāja hevam-  
 āha [3] sadvisativasābhisitena - me  
 iyaṃ [1] dhammalipi likhāpita [3]  
 hidatapālate dusappatipādāye amnata-  
 agāya dhāmmakāmatāya [2] agāya-pa-  
 likhāya agāya-susūsāya agena-bhaye-  
 na agena - usāhena[.] Esa - chu - kho-  
 mama [3] anusathiya dhāmmāpekha  
 dhāmmakāmatā-cha suve-suve-vaḥhita  
 vaḥhisati - cheva[.] Pulisā - pi - me [4]  
 ukasā - cha gevayā - cha majjhā - cha  
 anuvīdhiyaṃti sappatipādāyaṃti-  
 cha alaṃ-chapalaṃ-samādapayitave[5]  
 hemeva - aṃtamahāmātā - pi [.] Esā-  
 hi-vidhī yā iyāṃ dhāmmena - pālana  
 dhāmmena - vidhāne dhāmmena - su-  
 kkhīyana [6] dhāmmena-goti-ti [7].

## Anmerkungen.

1) Für *saḍḍvīsati* wurde früher *saḍḍḷvīsati* oder nach Kern's Vorschlage *saḍḍvīsati* gelesen. Meine Lesung, die ich zuerst im *Indian Antiquary*, vol. XIII, p. 306 gegeben habe, stützt sich auf folgende Gründe. Erstens dient ein Horizontal-Strich, der rechts an auf Vertical-Striche ausgehende Consonanten gehängt wird, im Maurya-Alphabete stets zur Bezeichnung des *u*-Vocales. Zweitens stimmt die Form *saḍḍvīsati* durchaus mit den lautlichen Neigungen des Pali und verhält sich zu *shaḍḍvīsati*, wie *duve* zu *dve*, *duvāra* zu *dvāra*, *kuḍḍumala* zu *kuḍḍmala*. Kern's Annahme dagegen, dass der Horizontalstrich hier wie im Devanāgarī den Virāma bezeichne, wird durch den Umstand bedenklich, dass der Virāma in den älteren Schriftgattungen nicht vorkommt. Die Vocallosigkeit eines Consonanten wird in den Inschriften der ersten vier Jahrhunderte nach Christo, d. h. der indoskythischen Periode und dem Anfang der Gupta-Periode stets dadurch angedeutet, dass das betreffende Zeichen in halber Grösse unter die Linie gesetzt wird, siehe z. B. [*sid*]dham, Nr. 21 der Mathurā-Inschriften (in der *Epigraphia Indica* Nr. VII) und (bei Fleet, *Corpus Inscr. Ind.* vol. III, Nr. I Z. 1) [*ke*]chit, (ibidem Nr. II, Z. 26) *paribrūhanūrttham* (ibidem, Nr. III) *siddham* u. s. w. Zu demselben Zwecke wird ein kleines Zeichen mit einem Striche darüber zuerst in der Schenkungsurkunde von Gupta-Saṃvat 141 (ibidem Nr. XVI) und in der Mandasor Praśasti von Mālava-Saṃvat 529 gebraucht. Der Strich unter dem Zeichen findet sich zuerst auf dem Horiuzi Palmblatte und in der Nepal Inschrift Nr. XV von Śriharsha-Saṃvat 153 (*Anecdota Oxoniensia* I, 3, p. 86). Obschon ich der Ansicht bin, dass die inschriftlichen Alphabete meist ältere Formen als die für literarische Zwecke gebrauchten zeigen, so bin ich doch nicht im Stande ohne zwingende Gründe anzunehmen, dass der untergesetzte Virāma achthundert Jahre früher gebraucht wurde, als er in den MSS. und Inschriften vorkommt. Endlich findet sich das von mir *ḍu* gelesene Zeichen mehrfach auf den Sanchi-Votivinschriften in Namen z. B. in *Pīḍukalikā* d. h. *Pāṇḍukulikā*.

2) Dem Facsimile nach scheint es mir nicht unmöglich, dass *hi* die wirkliche Lesart ist, die, nach den andern Versionen zu urtheilen, jedenfalls von Aśoka gegeben war.

3) Ich füge die Silben *tī chu*, die in meiner früheren Umschrift fehlten, hinzu, da Mr. Fleet, der die Abklatsche besitzt, im Ind. Ant. XIII, p. 310 note versichert, dass die beiden Zeichen wirklich zu der Aśoka-Inschrift gehören. Bei dem ersten Zeichen steht der *i*-Vocal links statt rechts, wie Kālsi, F. E. XIII, 2, Z. 12, in *anuvīdhīyaṃti* und *anuvīdhīyāsanti*. Die Verlängerung des Vertikal-Striches von *cha*, die *chu* ergibt, wird wohl zufällig sein. *Cha* nicht *chu* ist dem Sinne nach allein möglich.

#### Uebersetzung.

Der göttergeliebte König Piyadasi spricht also: „(Als ich) sechs und zwanzig Jahre gesalbt (war), habe ich dieses Religionsedict schreiben lassen: „Das Heil in dieser Welt und im Jenseits<sup>1)</sup> ist schwer zu erwerben ausser<sup>2)</sup> durch die grösste Liebe zum Gesetze, die grösste Umsicht, den grössten Gehorsam, die grösste Furcht, die grösste Anstrengung“<sup>3)</sup>. Folgendes aber ist, fürwahr, durch meine Unterweisung Tag für Tag gewachsen und wird noch wachsen, das Verlangen nach dem Gesetze und die Liebe zum Gesetze. Meine Diener aber, sowohl die höchsten<sup>4)</sup> als die niedrigsten<sup>5)</sup> und die mittleren Ranges (die) im Stande (sind) die Sünder<sup>6)</sup> zur Pflicht zurückzuführen, befolgen und führen (meinen Willen) aus, gleichfalls auch die Markgrafen<sup>7)</sup>. Denn die Vorschrift (für sie ist) folgende — nach dem Gesetze zu beschützen, nach dem Gesetze zu regieren, nach dem Gesetze zu beglücken, nach dem Gesetze zu hüten“.

#### Anmerkungen.

1) Burnouf erklärt *hidatapālate* durch *\*iḥatra-paratram*, indem er annimmt, dass die Adverbien *hidata* und *pālate* in volksthümlicher Weise missbräuchlich flectirt und im Sinne von ‘das was sich auf diese und jene Welt bezieht’ gebraucht sind. Ich kann mich seiner Ansicht nur anschliessen, da *paratra* auch in Sankritwerken, die nicht von Paṇḍits geschrieben sind, als Sub-

stantiv und in ähnlichem Sinne verwendet wird. So findet sich im Pañchatantra III, p. 58 Z. 17 (Bo. Ed.) *paratraṇ* für *paralokaḥ*. Mit dem Compositum ist unten S. Ed. IV *hūlatam cha pālatam cha* zu vergleichen.

2) Betreffs der Construction von *aṇmata* sind jetzt Dr. O. Frankes Bemerkungen (Beiträge z. K. d. ind. Spr. Bd. XVI, p. 37 des Sep. Abdruckes) zu vergleichen, der die Instrumentale als von *aṇmata* unabhängig betrachtet und annimmt, dass die Präposition aus der Construction herausgetreten ist. Ein Beispiel, wo auch im Sanskrit der durch die Satzconstruction dem Sinne nach erforderliche Casus für den von der Präposition *anyatra* regierten Ablativ gesetzt ist, giebt B. R. W. unter *anyatra*. Ein zweites kommt in der Girnār-Prasasti aus der Regierungszeit des Rudradāman (Die indischen Inschriften und das Alter der ind. Kunstpoesie, p. 87), Z. 10 vor. Dort heisst es von Rudradāman: *ā prānochchhvasāt puruṣharadhonivṛittikṛitasatyapratijñena anyatra saṃgrāmeṣu* „durch ihn der das Gelübde that und hielt bis an sein Lebensende sich der Tödtung von Menschen ausser in Schlachten zu enthalten“.

3) Umsicht (*palikhā*) d. h. die genaue Prüfung, ob die Handlungen mit dem Gesetze übereinstimmen; Gehorsam, nämlich gegen das Gesetz, Furcht, nämlich vor der Sünde.

4) Burnouf erklärt *ukasā*, die höchsten, durch *utkarshāḥ* und man kann für seine Ansicht den Gebrauch von *anvaya* für Nachkommen und ähnliches anführen. *Ukasā* kann indess auch Vertreter von Sanskrit *utkarshyāḥ* sein.

5) Burnoufs Erklärung von *gerajā* durch *grāmyāḥ*, der sich Senart anschliesst, erscheint wegen der lautlichen und begrifflichen Schwierigkeiten nicht annehmbar. In der Stelle des Lalitavistara, p. 540 Z. 10, welche Senart anführt, um zu beweisen, dass *grāmya* „bas, inférieur, infime“ bedeute, kann ich den vermutheten Bedeutungsübergang nicht finden. In der Verbindung *yaś cha kāmēṣu kāmāsukhallikāyojo hīno grāmyaḥ pārthogjanīko nālanāryo nārthopasaṃhito nāyatyaṇ brahmacharyāya na nivedanavirāgyāya na nirodhāyā nābhijñāpunasambodhaye na nirvāṇāya saṃ-*



*varate* bezeichnet *grāmya*, wie mir scheint, nur den rohen *rusticus* der dem *grāmadharma* fröhnt. Das Wort *gecayā* wird von dem Sanskrit-Verbum *gep* oder *glep* abgeleitet sein, für welches der Dhātupāṭha die Bedeutung *duinya* giebt. Das Suffix *aya* halte ich mit Senart für einen Vertreter von Sanskrit *ya*. Für die Vertretung von *ya* durch *aya* sind ausser den von Senart zur Erklärung von *dupaṭipāḍaye* verzeichneten Formen, noch *chakaye* im kleinen Bairāt-Edicte (gegenüber *chakiye* in der Sahasrām-Version und *sakiye* in der Rūpnāth-Version) sowie *supalāḍaye* F. Ed. V (K., Dh., J.) anzuführen. Die etymologische Bedeutung von *gepya* oder *glepya* wird „die Elenden“ gewesen sein (vergleiche den Gebrauch des Suffixes *ya* in S. *bhūdyā*, *vahya* u. s. w.). Wegen der Vertretung von *p* durch *v* sind *vāḷata* (Rūp. Z. 4) für *pāḷata* *avatrapeyu* für *\*apatrapeyu* F. E. XIII, Z. 7 (Sh.), und die von Kuhn, Beiträge p. 39, angeführten ähnlichen Erscheinungen im Pali zu vergleichen.

6) Ich übersetze *chupala* durch „Sünder“ in Uebereinstimmung mit Childers Definition im Pali Dictionary und der Erklärung des Wortes durch *durvinīta* im Amarakosha.

7) Betreffs der hier genannten *antamahāmātā* ist, wie Senart gethan hat, auf das zweite Separat-Edict zu verweisen, wo Aśoka seine Beamten im Südosten des Reiches über ihre Pflichten gegen die unabhängigen Grenzvölker belehrt. Es ist hinzuzufügen, dass die *antapālāḥ* oder Markgrafen im Sanskrit häufiger erwähnt werden und dass nach Kālidāsas Angaben im Mālavikāgnimitra auch die Śūnigas, die Nachfolger der Mauryas, den Titel gebrauchten. Dies dürfte genügen um jeden Zweifel an der Richtigkeit der Lesart zu beseitigen, die ohnehin durch die Uebereinstimmung der vier vollständig erhaltenen Versionen gesichert ist.

## Edict II.

Dehli-Sivalik., Nordseite.

Dehli-Mirat., Nordseite.

Allahabad.

Devānaṃ piye Piyadasi - lajā [10] Devānaṃ piye Piyadasi - lajā-  
 hevaṃ-āhā[:] dhaṃme-sādhū[:] Kīyaṃ hev. .[:] dhaṃme-sādh[ti]¹[:] Kīyaṃ hevaṃ-āhā[:] dhaṃme-sādhū[:] Kīyaṃ  
 chu - dhaṃme - ti [?] Apāsīnave bahu- chu dhaṃme ti[:?] Apāsīnave bahu  
 kayāne[11] dayā-dāne sache-sochaye[:] kayāne dayā dāne sache [so]chaye[:] kayāne dayā dāne sache sochaye[:]  
 Chakḥudāne - pi - me bahuvīdhe - diṃne Chakḥudā[da]naṃ-pi-me[4] bahuvīdhe- Chakḥudāne pi me[5] bahuvīdhe diṃ-  
 dupada[12] chaṭupadesu pakḥivālīcha- diṃne dupadachatupadesu pakḥivālīcha- ne dupadachatupadesu³) pakḥivālīcha-  
 lesu vivīdhe - me - anugahe - kate ā - pā- lesu vivīdhe me anugahe kate ā - pā-  
 na[13] dākḥināye aṃṃāni - pi - cha - me - ba- nadākḥināye aṃṃāni - pi - cha - me - ba-  
 hūni kayānāni - kaṭāni[:] Etāye - me - hūni kayānāni kaṭāni[:] 6] Etāye me  
 aḥāye iyaṃ - dhaṃmalipi - likḥāpitā[:] aḥāye iyaṃ - dhaṃmalipi - li[ḥāpitā] aḥāye iyaṃ dhaṃmalipi likḥāpitā[:]  
 hevaṃ - anupaṭipajāntu chilaṃ[15] thi- . . . [7] anupaṭipajāntu chila[ṃ]thi] - hevaṃ anupaṭipajāntu chilaṭhi-  
 tikā - cha - hotū - ti - ti[:] Ye - cha - hevaṃ - tikā²) - cha - hotū - [ti][:] Ye - cha - he - tikā cha hotū ti[:] Ye cha hevaṃ  
 saṃpaṭipajisati se - sukaṭaṃ - kachhati- . . . . . [8] sati se-sukaṭaṃ-ka[ḥ]hi-ti- saṃpaṭipajisati se sukaṭaṃ kachhati-  
 ti[:] 16] [ti][:] 9] ti[:] 7]

## Edict II.

<i>Lauriya-Ararāj.</i>	<i>Lauriya-Navaudgarh.</i>	<i>Rāmapūrvā.</i>
Devānaṃ piye Piyadasi jāja hevaṃ-āha[.] dhaṃme-sādhu[.] Kīyaṃ- ehu-dhaṃme-ti[?] Apāsīnave bahu- kayāne dayā dāne sache[7] socheye-ti[.] Chakrudāne - pi - me - babuvidhe - dūp- ne dūpadachatapadesu pakhivālicha- lesu vividhe-me-anugahe-kaṭe[8] ā-pā- nadakhīnāye aṃṃāni - pi - cha - me ba- hūni - kayānāni - kaṭāni[.] Eṭāye - me- aṭhāye iyaṃ - dhaṃmalipi likhāpita[.] hevaṃ[9] anupaṭipajāntu ehiṃṃthi- tikā - cha - hotū - ti[.] Ye - cha - hevaṃ- saṃpaṭipajisati <sup>4)</sup> se - sukataṃ - kachhati- ti[. 10]	Devānaṃ piye Piyadasi jāja hevaṃ-āha[.] dhaṃme-sādhu[.] Kīyaṃ- chu - dhaṃme-ti[.] Apāsīnave bahu- kayāne[8] dayā dāne sache socheye-ti[.] Chakrudāne - pi - me - babuvidhe - dūpne . . . . . [6] babuvidhe-dūpne dūpadachatapadesu pakhi[9] vālicha- lesu vividhe-me-anugahe-kaṭe ā - pā- nadakhīnāye aṃṃāni-pi-cha-me bahū- ni-kayānāni[10] kaṭāni[.] Eṭāye-m[e]- aṭhāye iyaṃ - dhaṃmalipi - likhāpita[.] hevaṃ - anupaṭipajāntu ehiṃṃthi- tikā-cha-hotū-ti[. 11] Ye-cha-hevaṃ- saṃpaṭipajisati se - sukataṃ - kachhati [. 12]	Devānaṃ piye Piyadasi jāja hevaṃ-āha[.] dhaṃme-sādhu[.] Kīyaṃ- lesu vivi . . . . . nadakhīnāye . . . . . hūni . . . . . [7] Eṭāye-me- aṭhāye iyaṃ-dhaṃmalipi-likhāpita[.] hevaṃ a . . . . . tikā-cha-hotū-ti[. 11] Ye-cha-hevaṃ- saṃpaṭipajisati . . . . . [. 8]

## Anmerkungen.

1) Die Quantität des zweiten Vocales ist nicht erkennbar.

2) Der Anusvāra ist mit dem Vertical-Striche von *la* zusammengefloßen und sieht dadurch beinahe wie *ā* aus. Das folgende sehr verwischte Zeichen kann auch *ḥi* gewesen sein.

3) Ich halte den Punkt hinter *dupula* für zufällig. Wäre er es nicht, so müsste *dupulaṃ* gelesen werden.

4) Vielleicht *sampātipāṣati* zu lesen. Der scheinbare *ā*-Strich wird aber wohl nur zufällig sein.

## Uebersetzung.

Der göttergeliebte König Piyadasi spricht also: „Das Gesetz (zu erfüllen) ist verdienstlich. Was aber schliesst das Gesetz ein <sup>1)</sup>? Das Vermeiden der Sündhaftigkeit <sup>2)</sup>, viel Gutes (thun). Mitleid, Freigebigkeit, Wahrhaftigkeit, Reinheit <sup>3)</sup>. Die Gabe des geistigen Sehens habe ich (den Menschen) in verschiedener Weise gegeben <sup>4)</sup>, den Zweifüßlern und den Vierfüßlern, den Vögeln und den Bewohnern des Wassers habe ich vielerlei Gnade — selbst den Schutz des Lebens <sup>5)</sup> — gewährt und auch viel anderes Gutes gethan <sup>6)</sup>. Zu folgendem Zwecke habe ich dieses Religionsedict schreiben lassen: (damit die Menschen) so handeln und es langen Bestand habe. Wer aber ganz so handeln wird, der wird etwas Verdienstliches thun\*.

## Anmerkungen.

1) *Kīyaṃ* halte ich mit Burnouf für den Vertreter von Sanskrit *kīyān* mit der Bedeutung „von welchem Umfange? wie viel enthaltend?“

2) Betreffs der Bedeutung von *āsinava* welches durch *mala*, Sünde, böse Leidenschaften zu erklären ist, stimme ich mit Burnouf und Senart, und betreffs der formellen Erklärung des Wortes als einer Veränderung von *āsilava* für *āsrava* mit Letzterem überein. Das Compositum *apāsīnave* dagegen erkläre ich nicht durch *apāsīnava*, sondern durch *apāsīnavaṃ* als Neutrum des Adjectivs, das ursprünglich den Sinn von *apagata āsrava yasmāt tat* hatte, und dann in der Bedeutung von *apāsīnavaṃ* gebraucht wurde. Darüber, was Aśoka zum *āsrava* rechnet, ist das folgende Edict zu vergleichen. Es ist jedoch zu beachten, dass seine Definition nicht genau mit der der Buddhisten stimmt, die von dem *kāmāsara*, *bhāvāsara* und *arījjāsara* sprechen, wozu mitunter noch *dīghāsara* kommt. Die Lehre vom *āsrava*, der die Sinne zu den Sinnesobjecten hinzieht, kommt bekanntlich auch bei den Jainas vor. Āpastamba Dh. Sū. II, 2, 5, 19 nennt die Sinnesobjecte *āsracāḥ* nach Haradatta *gāḥ puruṣaḥ āsrāgāte bahir ākṛśyate*.

3) *Sochaye*, das sich in drei Versionen findet, darf man nicht mit Senart corrigiren. Es entspricht einem Sanskrit \**śauchyam*, und ist nach der Analogie von *ādhipatyam* (*ādhipacham*) u. s. w. gebildet. Der Ausdruck „Reinheit“ wird, wie oft in der Sittenlehre der Brahmanen, Buddhisten und Jainas, hier in seiner weitesten Bedeutung gebraucht sein und sich nicht bloß auf den Lebenswandel und die körperliche Reinheit, sondern auch auf Gedanken und Worte beziehen.

4) Meine Erklärung von *chakhudāne* durch *chakshurdānam* weicht von der meiner Vorgänger ab, welche in *chakhu* die Partikeln *cha khu*, *cha khalu* sahen. Dieser Auffassung steht entgegen, dass die beiden Partikeln enclitisch sind und nie am Anfange eines Satzes stehen. Was meine Uebersetzung von *chakhu* — *chakshus* durch „das geistige Sehen“ betrifft, so bedarf dieselbe wohl keiner Beweise, da die Verwendung des Wortes in übertragener Bedeutung bei allen indischen Secten sehr gewöhnlich ist. Mit dem Ausdrucke *chakhudāne* „die Gabe des geistigen Sehens“ spielt Aśoka auf die Predigten und Belehrungen über das Gesetz (*dharmasāvānāni dharmānusathīni*) an, die er nach S. E. VII, 1, 20; 2, 1, den Menschen geben liess. Dadurch wurden seine Unterthanen erleuchtet und gewannen sie die geistige Sehkraft, das Vermögen das Rechte und Gute zu erkennen. Zu vergleichen ist das *dharmadāne* „die Gabe des Gesetzes“ F. E. XI, und die in den Noten zu meiner Uebersetzung letzterer Stelle angeführten ähnlichen Ausdrücke aus der brahmanischen Literatur.

5) Ich kann *pānadakṣiṇā* nur mit Burnouf durch *prānadakṣiṇā* (wörtlich „die fromme Gabe, welche im Leben besteht“) nicht mit Senart durch *pānadakṣiṇā* erklären. Denn ich glaube nicht, dass Aśoka es gewagt haben würde, „die Gabe eines Trunkes“ für die werthvollste zu erklären und zu behaupten, dass er diese auch den Wasserthieren gewährt habe. *Prānadakṣiṇā* kommt im Sanskrit vor, siehe z. B. Pañchatantra IV, p. 34, Z. 16 (B. Ed.) und ist auch in B. W. aufgeführt. Der gewöhnlichere Ausdruck für „den Schutz des Lebens“ ist *abhayadakṣiṇā*. Wegen der hier erwähnten Gnaden ist unten S. E. V zu vergleichen, wo die vor Tödtung beschützten Thiere einzeln aufgezählt sind, sowie S. E. VII, 2, 2—3 und F. E. II.

6) Die Erwähnung der verschiedenen guten Thaten und Gnaden scheint eingeflochten zu sein, weil Aśoka sich seinen Unterthanen als Muster in der Erfüllung des Gesetzes hinstellen will. Die Sätze von *chakhudāne* bis *kaṭāni* sind also nur eine Parenthese.

## Edict III.

Delhi-Sivalik, Nordseite.

Delhi-Mirat, Nordseite.

Allahabad.

Devānaṃ piye Piyadasi-lāja-hevaṃ-  
 abā[:] kayānaṃ-eva-dekhatī[:] iyaṃ-  
 me [17] kayāne - kate - ti [.] No-miṃa-  
 pāpaṃ - dekhatī[:] iyaṃ - me - pāpe-  
 kate - ti iyaṃ - vā - āsīnave [18] nāmā-  
 ti[.] Dupatīvekhe-chu-kho-esā[.] He-  
 vaṃ-chu-kho-esa-dekhiye[:] imāmi [19]  
 āsīnavagāmiṃi - nāma atha - chaṃḍiye  
 niṭhūḷiye kodhe māne isyā[20] kā-  
 lanena - va - hakaṃ mā - palibhasayī-  
 saṃ[.] Esa - bāḍha - dekhiye[:] iyaṃ-  
 me [21] hidatikāye iyaṃ-maṃa-me pā-  
 latikāye[. 21]

Devānaṃ piye Piyadasi-lāja-hevaṃ-  
 abā[:] kayānaṃ . va-d[ekha] .[:] . . āhā[:] kayānaṃ-eva dekhatī[:] iyaṃ  
 me [10] kayāne - kate - ti [.] No-miṃā-  
 pāpaṃ - dekhatī[:] [i] iyaṃ - me - pāpaṃ-  
 ka[te-ti] iyaṃ v . [11] āsīnave-nā[mā]-  
 ti[.] Dupatīvekhe-chu-kho-esā[.] He-  
 vaṃ-chu . . [sā d]ekhiye[:] 12 [i] imāmi-  
 āsīnavagāmiṃi - nāma atha<sup>2</sup>) chaṃḍi-  
 ḍiye niṭhūḷiye - kodhe [13] māne isyā  
 kālanena-v[a]-<sup>3</sup>)hakaṃ mā-palibha[saj]yī-  
 sa . [.] . . bāḍhaṃ[14] dekhiye[:] iyaṃ-  
 me [21] hidatikāye iyaṃ - me - pā-  
 latikāye[. 21]

Edict III.

<p>Lauriya Ararāj.</p> <p>Devānaṃ-piye Piyadasi-lāja hevaṃ- āha[.] kayānaṃ-eva-dekhaṃti[.] iyaṃ- me - kayāne - kaṭe - ti [.] No - mīna- pāpaṃ - dekhaṃti [.] iyaṃ - me - pāpe- kaṭe - ti [11] iyaṃ - va - āsīnave - nāmā- ti[.] Dupāṭivekhe-chu-kho-esa[.] He- vaṃ - chu - kho - esa - dekhīye [.] imāni- āsīnavaḡāminī - nāmā-ti atha - chaṃḍīye [12] mīthūlye kodhe - māne isya kā- lanena - va - hakaṃ mā - paṭibhasayi- saṃ-ti[.] Esa - bādhaṃ-dekhīye-[.] iyaṃ - me - hidatikāye iyaṃ - mana - me pā- latikāye-ti [13]</p>	<p>Lauriya Navandgarh.</p> <p>Devānaṃ-piye Piyadasi-lāja hevaṃ- āha[.] kayānaṃ-eva-dekhaṃti[.] iyaṃ- me - kayāne - kaṭe - ti [.] No - mīna- pāpaṃ [13] d[e]khaṃti[.] iyaṃ-me-pāpe- kaṭe - ti iyaṃ - va - āsīnave - nāmā- ti[.] Dupāṭivekhe-chu-kho-esa[.] He- vaṃ - chu - kho - esa - dekhīye [14] imāni- āsīnavaḡāminī<sup>4)</sup>-nāmā-ti atha - chaṃḍī- ye mīthūlye kodhe māne isya kā- lanena - va - hakaṃ [15] mā - paṭibhasayi- saṃ-ti[.] Esa bādhaṃ-dekhīye[.] iyaṃ- me - hidatikāye iyaṃ - mana - me - pā- latikāye-ti [15]</p>	<p>Rāmpūrva.</p> <p>Devānaṃ-piye Piyadasi-lāja hevaṃ- āha [.] kayānaṃ-e . . . . .  . . . . .  . . . . .  . . . . .  . . . . . [9] iyaṃ - va - āsīnave - nāmā- ti [.] Dupāṭivekhe - chu - kho - esa [.] He-  . . . . . [v.] . . . . .  . . . . .  . . . . .  . . . . . [10] kodhe māne isya kā- lanena - va - hakaṃ mā - paṭibhasayi-  . . . . .  . . . . .  . . . . .  . . . . . [11]</p>
---	--	---

## Anmerkungen.

- 1) Möglicher Weise ist *nāma* die richtige Lesart.
- 2) Der Strich links von *tha* scheint zufällig zu sein.
- 3) Möglicher Weise ist *vā* die richtige Lesart.
- 4) Ein. wie mir scheint, zufälliger Strich giebt *āsīnava* das Aussehen von *āsīnave*.

## Uebersetzung.

Der göttergeliebte König Piyadasi spricht also: „Man sieht nur auf (seine) guten Thaten (und sagt sich): „Diese gute That habe ich vollbracht“. Durchaus <sup>1)</sup> nicht sieht man auf (seine) bösen Thaten (und sagt sich nicht): „Diese böse That habe ich vollbracht, dies ist was man Sünde <sup>2)</sup> nennt. Es fällt aber fürwahr (den Menschen) schwer eine solche Prüfung anzustellen <sup>3)</sup>. Man soll aber fürwahr auf Folgendes sehen (und sich sagen): „Solche (Leidenschaften) wie Jähzorn, Grausamkeit, Groll, Stolz, Eifersucht (sind die welche man) sündhaft nennt<sup>4)</sup>; gerade durch sie werde ich mich zu Falle bringen <sup>5)</sup>. Auf Folgendes muss man besonders sehen (und sich sagen): „Dies (gereicht) mir zum Heile in dieser Welt, dies wenigstens zum Heile in jener Welt“ <sup>6)</sup>.

## Anmerkungen.

1) *Mīna*, *mīnā* (D. M.) und *manu* im letzten Satze fasse ich als Vertreter von S. *manīk*, Pali *manū*. *No manīk* „durchaus nicht“ ist eine sehr gewöhnliche Phrase.

2) Betreffs *āsīnave* siehe oben Note zu S. E. II.

3) Gegenüber Senart's Bemerkung, dass der Gebrauch von *pativēkhe* hier echt buddhistisch sei, möchte ich darauf hinweisen, dass im Sanskrit *pratyaveksh* von Prüfungen und Untersuchungen jeder Art recht oft gebraucht wird, siehe B. R. W. *īksh*, *pratyava*.

4) In der Uebersetzung von *āsīnavagāminī* durch „sündhaft“ bin ich Senart gefolgt, der die grammatische Unmöglichkeit der Burnouf'schen Erklärung „qui viennent de l'āsīnava“ richtig erkannt hat.

5) In der Erklärung des letzten Theiles dieses Satzes weiche ich von meinen Vorgängern ab, die die Lesart aller Versionen *palibhasayisaṃ* zu *palibhāsayisaṃ* ändern wollen und dann einen unpassenden Sinn erhalten. *Palibhasayisaṃ* entspricht genau Pali *paribhassayisaṃ* und Sanskrit *paribhramśayishyāmi* „ich werde zu Falle bringen, ich werde verderben“. *Mā* ist wahrscheinlich nicht als Prohibitiv-Partikel, sondern als Vertreter vom Pali *maṃ*, Sanskrit *mām*, *mā* „mich“ zu fassen. In Aśoka's Edicten tritt bekanntlich die Endung *ā* für *am* nicht selten ein. Man könnte *mā* aber auch als eine erhaltene Sanskrit-Form an-



sehen. Bei dieser Auffassung ist die ganze Phrase im Sanskrit durch [*teshām*] *kāraṇenaiva māṃ paribhramśayishyāmi* wiederzugeben. Es lässt sich indess nicht bestreiten, dass auch ein guter Sinn herauskommt, wenn man *mā* als Prohibitiv-Partikel nimmt und *ātmanāṃ* ergänzt. Die Uebersetzung lautet dann: „Möge ich (mich) nicht durch (sie) verderben“. Das *tī*, welches in den beiden östlichen Versionen (L. A. und L. N.) hinter *paribhramśam* erscheint, steht, wie Senart richtig erkannt hat, für *iti* und zeigt an, dass auch die mit *kālanena - va* beginnende Phrase von *deklīje* abhängt.

6) Die letzte Clausel wird so zu verstehen sein: „Wenn diese oder jene Handlung keinen Vortheil in dieser Welt bringt, so bringt sie doch wenigstens Heil im Jenseits

## Der Paradiesfluss Gihon.

Von

**Th. Nöldeke.**

Zu der Notiz auf S. 699 f. des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift trage ich nach, dass Glaser schon selbst im „Ausland“ (1890, 15. Dec. S. 991 Anm.) ausspricht, er dürfte „den Paradiesfluss Gihon irrigerweise mit dem Djaihan identifiziert haben . . . . Dieser Djaihan liegt nicht, wie ich annahm, in Arabien, sondern wahrscheinlicher in Kleinasien“. Es macht Glaser's Scharfsinn Ehre, dass er dies gefunden hat, denn das lag ihm lange nicht so nahe als unsereinem, der täglich mit Jäqūt, Agh. u. s. w. umgeht.

Meine Notiz war natürlich geschrieben, ehe ich diese Verbesserung kannte.

## Irdjâ.

Von

**G. van Vloten.**

Dr. Houtsma bedauerte 1875 in seinem „Strijd over het Dogma in den Islâm“, dass er für die Kenntniss der Mordjiten an erster Stelle auf Schahrastâni's Kitâb al-milal wan-nihâl angewiesen sei, da aus diesem sonst so werthvollen Buche weder die Entstehung dieser Partei noch ihre Geschichte genügend erhelle.

Seitdem hat das Studium des Kitâb al-Aghâni und die Veröffentlichung von Ṭabari's grossem Geschichtswerke diesen Stoff nicht so sehr um ein beträchtliches vermehrt, als vielmehr durch die Authenticität des Gebotenen uns ermöglicht, die Angaben Schahrastâni's und anderer an einigen geschichtlichen Daten zu prüfen.

Im dritten Capitel des schönen zweiten Theiles seiner Islamischen Studien hat sich Dr. Goldziher bemüht, das Streben der Mordjitenpartei von einer ganz neuen Seite zu beleuchten und hervorgehoben, wie die Mordjiten, im Gegensatze zu den Châridjiten, in ihrem Verhältnisse zu den regierenden Mächten eine sehr tolerante Stellung einnahmen.

„Es ist sehr wahrscheinlich“, sagt der Verfasser <sup>1)</sup>, „dass der Ursprung der Mordji'tenpartei in dieser loyalen Auseinandersetzung mit der Omeijadenherrschaft zu suchen sei. Als später dieser Anlass schwand, und die Rechtfertigung der Vergiessung des Blutes der Rechtgläubigen alle Actualität verlor, verlegte die Mordji'tenpartei den Schwerpunkt ihres Bekenntnisses auf die dogmatische Abschätzung des Einflusses der Gesetzübung (amal) auf die Seligkeit. Wir hätten demnach dieser dogmatischen Mordji'a als historisches Prius eine politische Mordji'a vorangehen zu lassen. Damit ist die sprachliche Dunkelheit, welche die wörtliche Bedeutung des Namens dieser Partei umgiebt, freilich noch immer nicht aufgehellt.“

Es hat aber der Verfasser einige, besonders für die Dogmengeschichte der Mordjitenpartei wichtige Stellen nicht gekannt oder wenigstens nicht benutzt und obgleich ich der letzte sein möchte,

1) Islamische Studien II p. 91.

einem der besten Kenner des Islams, bei so vielem von unschätzbarem Werthe, das uns sein Buch bietet, wegen des Uebersehens einiger vereinzelter Stellen Nachlässigkeit vorzuwerfen, meine ich doch den Freunden orientalischer Geschichtsforschung einen Gefallen zu thun, jene Stellen hier vorzuführen und zu erläutern, um so mehr, da ich der Meinung bin, dass sie auch Dr. Goldziher's Ansichten in gewisser Hinsicht modificiren und, wie ich hoffe, auch etwas zur Erklärung des Namens Mordjî'a beibringen werden.

Die erste Stelle entnehme ich dem Kitâb al-Aghânî T. XIII, 52. Wir finden daselbst ein Gedicht des Thâbit Qoṭna, das uns in Betreff der einschlägigen Frage einige sehr willkommene Gesichtspunkte darbietet. Der Dichter scheint in Chorâsân sowohl durch seine poetische Begabung wie auch durch seine erprobte Tapferkeit — er war nämlich einer der kühnsten Vorkämpfer des Islams gegen die Türken Transoxaniens <sup>1)</sup> — bei seinen Landsleuten viel Einfluss ausgeübt zu haben. Er gehörte zu den höheren Beamten Chorâsâns und lebte schon unter dem Emirate des Omaiya ibn 'Abdallah <sup>2)</sup> (75—78 H.), sein Zeugniß ist uns desshalb von grossem Werthe.

Thâbit Qoṭna, so wird uns berichtet, war einst in einer Gesellschaft chorâsanischer Châridjiten (شُرَاجِيَة) und Mordjiten, welche mit einander zu streiten und zu disputiren pflegten. Er selbst neigte sich den Mordjiten zu, und als sie später wieder zusammen kamen, trug er ihnen folgendes Gedicht auf den Irdjâ vor.

- 1 Fürwahr Hind, unser Leben ist dahin, wie ich meine, und ich glaube, dass die Sache rückwärts geht und kümmerlich wird.
- 2 Ich fühle mich das Pfand eines Tages, dem ich nicht ausweichen kann; ist er nicht jetzt schon da, so kommt er doch schon herangeeilt.
- 3 Ich habe meinem Herrn Treue gelobt und werde, wenn ich sie bewahre, den edlen Gefallenen bei Oḥod nahe kommen [im Paradiese <sup>3)</sup>].
- 4 Hind, höre mich, meine Lebensaufgabe (سَمِيرَة) ist Allah zu dienen und keinen Göttern neben ihm.
- 5 Wir schieben die Sachen auf (نُرَجِّي الْأُمُورَ), wenn sie unsicher sind, und wir sagen die Wahrheit (das Richtige) über jene, welche sich in Verwirrung oder Irrthum befinden (وَنَصَدَقُ أَقْوَالَ فَيَمِينٍ) (حَرَّ أَوْ عَنَدًا).

1) Cf Tab. II p. 1514 seq.

2) Die Absetzung dieses Statthalters wäre nach Agh. XIII, 56 theilweise einem Briefe Thâbit's zuzuschreiben. Später finden wir den Dichter فِي حَكِيمَةٍ Jezîd ibn Mohallebs (ibid. 49).

3) Das in eckigen Klammern Eingeschlossene an dieser sowie an anderen Stellen ist von mir.

- 6 Alle Moslime gehören zum Islâm (zur wahren Religion) und die Polytheisten, (مشرِك) sind einander gleich in ihrer Religion, in wieviel Secten sie auch vertheilt sind.
- 7 Ich kann nicht glauben, dass eine Sünde (welche es auch sei) dem Polytheismus (شِرْك) gleich kommt, wenn man nur die Einheit des Ewigen bezeugt.
- 8 Wir vergiessen das Blut nur, wenn man das unsere begehrt, nach einer einzigen festen Regel.
- 9 Wer Allah fürchtet in dieser Welt, wird seinen Lohn erhalten morgen bei der Abrechnung.
- 10 Das von Allah beschlossene kann nicht abgewehrt werden und alles was Er beschliesst ist richtig.
- 11 Alle Abtrünnigen irren in ihrer Lehre, selbst wenn sie in dieser Lehre Frömmigkeit und Ernst ausübten.
- 12 Was 'Ali und 'Othmân betrifft, das sind zwei Diener [Allah's], sie trieben keinen Polytheismus (شِرْك), seitdem sie [Allah's] Diener geworden.
- 13 Zwar war Hader zwischen beiden und sie waren Zeugen der Spaltung des Stabes <sup>1)</sup>, aber auch Allah's Auge war dabei.
- 14 Er wird Ali und Othmân nach ihren Thaten vergelten; vielleicht weil [hier] ein [Qoran]vers Recht hat <sup>2)</sup>.
- 15 Allah weiss, was sie mitbringen werden [am Tage der Auferstehung] und (denn) jeder einzelne Diener [Allah's] wird vor Ihm erscheinen.

Wir hätten hier, allerdings knapp und in populärer Form zusammengefasst, so ungefähr den ganzen Catechismus der Mordjiten, auch mit Rücksicht auf seine practischen Consequenzen. Wichtig ist, dass die schon von Houtsma vorgetragene Erklärung des Namens <sup>ع</sup>مَرَجِيٌّ: „*Einer der sein Urtheil über den moslemischen Sünder aufschiebt bis zum Tage des Gottesgerichtes*“ hier bestätigt wird (oben 5<sup>o</sup>) cf. 14. 15).

1) Cf. Goldziher p. 90 Anm. 3.

2) *وَنَسَبْتُ أَدْرِي بِحَقِّ آيَةٍ وَرَدًا*. Vgl mit dieser (schwach positiven) Bedeutung von *أَدْرِي* den Gebrauch von *أَدْرِي* Gen. III, 2

Von Kremer, der, wie ich sehe, das Gedicht schon in seinen Streifzügen übersetzt hat, scheint mir den Sinn dieses sowie des wichtigen fünften Verses unrichtig gefasst zu haben.

3) Die Verba <sup>ع</sup>أَرَجَى und <sup>ع</sup>أَرْجِي werden nach den Lexicographen promiscue gebraucht; vgl. die verschiedenen Lesarten bei Qor. IX, 107 VII, 108 (= XXVI, 35). XXX, 35; cf. Houtsma p. 31.

Dass das Verbum *أُرْجِيَ* von der Partei gewählt worden ist im Anschluss an die Qoranstelle (S. IX, 107) *وَآخِرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرٍ أَلَمِيٍّ إِنَّمَا يَعِدُّبِهِمْ وَأَمَّا يُتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَّ لَهُ عَلَيْهِمْ حَكِيمٌ*. „Und andere denen Aufschub gegeben ist bis Allah befiehlt; sei es dass er sie strafen oder sie begnadigen wird“, welche sich auf die vom Byzantinischen Feldzuge zurückgebliebenen beziehen soll, kommt mir sehr wahrscheinlich vor.

Wie sich Allah nämlich die Entscheidung in den Angelegenheiten gewisser Nachlässigen einstweilen vorbehält und ihnen Aufschub giebt, so, meint der Mordjit, wollen auch wir nicht entscheiden in den Angelegenheiten unserer Glaubensgenossen, wenn sich diese eine Uebertretung der göttlichen Gebote zu Schulden kommen lassen (*حَدَّثَنَا* ist der, welcher aus Unwissenheit vom „rechten Wege“ abirrt, *عَنْدَ* der, welcher den „guten Weg“ kennt, ihn aber nicht wandelt).

Wäre ich ganz gewiss, bei der Uebersetzung des Gedichtes den Sinn des vierzehnten Verses richtig getroffen zu haben, so möchte ich gerne auch diesen zur Bestätigung des Verhältnisses der Mordjitenlehre zur genannten Qoranstelle herbeiziehen, muss hier aber die Entscheidung dem Leser überlassen. Es erhellt aber aus dem Vorhergehenden, dass der Ausdruck *أُرْجِيْتِ عَثْمَانَ* oder *أُرْجِيْتِ عَلِيًّا* so viel bedeutet wie „ich gebe Othmān oder Ali Aufschub (ich halte mich an Allah's Verfahren mit den Nachlässigen) und will sie nicht beurtheilen“, natürlich mit dem Nebengedanken, dass wenn es mit ihrer Sache nicht ganz richtig sei, nur Allah in diesem Falle das Urtheil über sie zukomme und jedenfalls, weil beide Moslime seien (d. h. das tauhid bezeugten), die anderen Gläubigen nicht das Recht hätten, den einen oder den anderen einen Ungläubigen zu nennen (oben v. 7, 12, 14, 15).

Fassen wir jetzt die auch von Goldziher benützten Gedichte, Agh. VII. 11. 16, welche das Verhältniss der Mordjiten zur Schi'a beleuchten, etwas näher ins Auge.

Es musste den eifrigen Aliverehrern natürlich nur als Dummheit oder Schwäche, ja Gottlosigkeit vorkommen, wenn sie die Mordjiten ihrem Imāme Ali gegenüber, dem ja von Allah's Gnaden die rechte Leitung zukam, eine gewisse Reservation beobachten sahen; war er doch für sie nur ein Moslim wie Othmān und konnten sie nicht einmal entscheiden, ob dieser oder jener den rechten Weg gewandelt war.

„Man wirft mir Thorheit vor“, so spricht der mordjitische Dichter Moḥârib ibn Dithâr 1), „dass ich [mein Urtheil über] Abu Hasan Ali aufschiebe, aber dieses Aufschieben [Ali's] in Betreff der beiden Omar ist das Rechte, er mag gerecht sein oder unglücklich 2) [ich entscheide darin nicht] . . . . . Wenn ich nur festbehalte, dass Allah mein Herr und dass Mohammed von Ihm gesandt ist. . . . . da ist mein Aufschieben keine Verkehrtheit und keine Verhüllung (نَمِّسْ Doppelsinn)“.

Hören wir dagegen den feurigen Schi'iten as-Sejjid al-Himjari: „Freunde, schiebt [euer Urtheil] nicht auf, und wisset, dass die rechte Leitung nicht das ist, was ihr behauptet; denn die Blindheit des Zweifels nach der Gewissheit und die Schwäche der Einsicht (des Glaubens) nach dem sichern Anschauen (der festen Ueberzeugung) sind beide verkehrt und ihr dürft darin nicht beharren. Kann man [sein Urtheil über] Ali aufschieben, den Imâm der rechten Leitung, und [über] Othmân, fürwahr, das sind zwei [sehr] verschiedene, denen man Aufschub giebt 3). Und soll man [gar] dem Ibn Ḥarb (Mo'awia) Aufschub geben und den wilden Charidjiten in Nahrawân, [Leute] deren Leiter am Tage der Wiederkunft sein wird einer von gemeinen Trieben und höllischem Glauben“?

Dass der Mordjitismus, von dieser Seite gefasst, in seinem unbestimmten Urtheile über Ali die Schi'iten viel mehr ärgern musste als sein gleiches Verhältniss zu Othmân die Omeijaden, und dass deshalb *in dieser Hinsicht* der Gegensatz zwischen Schi'a und Mordjia auch schärfer ausgeprägt ist, können wir mit Fug annehmen 4). Sehr deutlich findet man dies bestätigt in zwei kleinen Gedichten, die ich Mas'ûdi entlehne.

Mamûn (der Abbasidenchalif), so erzählt M. 5), persiflirte ein-

1) Auch bei Schahrastâni unter den *رجل أمّرجنة* genannt. Goldziher (p. 92), der dieses Gedicht aus Versehen dem Sejjid al Himjari zuschreibt, war gezwungen, es als Ironie aufzufassen.

2) Man construïre *وَأَرْجَيْتَنِي أَبَا حَسَنِ بَرًّا أَوْ شَقِيبًا عَنِ الْعُمَرَيْنِ صَوَابٌ*.

Die bei den Arabern so beliebte Construction mit *عَنِ* ist hier fast nicht zu übersetzen.

3) *مِمَّ أَعْنَدُ أُمَّرَجِيَيْنِ* wörtlich: die zwei Aufgeschobenen stimmen nicht überein.

4) Cf. Goldziher p. 91 und *ibid.* Ann. 5. So konnte man später das Wort *مَرَجِي* davon ableiten, dass die Mordjiten Ali auf die vierte *درجَة* stellen cf. Houtsma p. 34.

5) Mas'ûdi ed. Barbier de Meynard VII. 4. Ein zweites Beispiel findet man im *Journal Asiatique* 1874 p. 220.

mal seinen Oheim Ibrâhim ibn al Mahdi; Mamûn war nämlich dem Schiritismus ergeben und Ibrâhim bekannte sich zu der Sonna (تسنن).

„Wenn es dich freut, einen Mordjiten plötzlich und vorzeitig sterben zu sehen,

So erneuere vor ihm Ali's Lob und sprich den Çalât für den Propheten und seine Familie“.

Ibrâhim erwiderte:

„Wenn der Schiit in unverständlicher Sprache redet und es dir Freude macht, ihn sein Inneres deutlich offenbaren zu sehen,

So sprich den Çalât für den Propheten und seine zwei Genossen (Abu Bekr und Omar), seine Rathgeber und Nachbaren in der Grabstätte“.

Die prägnante Schärfe zumal des zweiten Gedichtes bedarf kaum näherer Erklärung; aus dem ersten geht klar hervor, dass Mordjit und Alihasser im Laufe der Zeiten gleichbedeutend wurden.

Auf der anderen Seite müssen wir uns aber davor hüten, uns das Verhältniss der Mordjiten zu den Omeijaden zu freundlich vorzustellen: muss man doch im Auge behalten, dass ihr neutrales Urtheil über die beiden Chalife, deren Rechtmässigkeit ein Gegenstand grosser Streitigkeiten bei den verschiedenen moslemischen Secten war, und mit welchem sie sich besonders den Charidjiten, die beide verdammten, gegenüber stellten, nur ein *Ergebniss* der Lehre war, dass allein das Glaubensbekenntniss in der Frage „Gläubig oder ungläubig“ entscheide und dass eben diese Lehre zu sehr verschiedenen Auffassungen Anlass gab.

Ging man weit genug, so konnte man in den Begriff Glauben ungefähr alles einschliessen, was auch die Orthodoxen lehrten; zwischen der Lehre des Mordjiten Abu Hanifa<sup>1)</sup> z. B. welcher sagte: der Glaube ist das Bekennen (التصديق) mit der Zunge wie mit dem Herzen und die Werke (اعمال) sind die Gesetze (شرائع) und Gebote (فرائض) des Glaubens<sup>2)</sup>, und der Orthodoxen: der Glaube ist die Ueberzeugung (عقد), das Bekenntniss (قول) und die Gesetzübung (عمل)<sup>3)</sup> war im practischen Leben wenig Unterschied, und dass solche Mordjiten so gut wie die Mehrheit der Sonnabekenner sich bei der Omeijadenherrschaft beruhigten, ist auch gar nicht befremdend, wenn man bedenkt, dass die banu Omeija im grossen und ganzen die äusserlichen religiösen Pflichten des Islâms gar so sehr nicht vernachlässigten, wie uns spätere unter abba-

1) Cf. Houtsma p. 36.

2) Ibn Hazim Cod. Lugd. 480 a, f. 135 r. cf. Schahrast. 105.

3) Ibn Hazim l. c. b, f. 3 r.



sidischen Einflüssen schreibende Berichterstatter glauben machen möchten. Doch ginge man zu weit, jene Mordjiten als Vertheidiger oder gar Apologisten der omejadischen Herrscher und ihrer Härte und Strenge aufzufassen und die „Rechtfertigung der Vergiessung des Blutes der Rechtgläubigen“ zu ihrem Ziele zu machen. Wenn uns z. B. ‘Aun ibn Mas‘ûd in dem Gedichte, womit er sich von den Mordjiten lossagt <sup>1)</sup>, mittheilt, dass sie sagen: man dürfe das Blut der Rechtgläubigen vergiessen, da müssen wir, meine ich, nicht so sehr an ein Vertheidigen und Billigen als vielmehr an ein Toleriren der omejadischen Strenge im Sinne des *أرجاء الأمور* (denken <sup>2)</sup> *كأنت مشبّهة*).

Nun sind aber Leute vom Schlage Abu Hanifa’s nicht die einzigen Mordjiten und hat man Unrecht, sich aus ihnen allein und ihren Verhältnissen sein Urtheil über die ganze Partei zu bilden, können wir doch aus einem historischen Beispiele klar machen, dass es auch andere gab, die sich mit den Omejaden gar nicht „ausöhnten“, im Gegentheil sich ihren Vertretern gegenüber sehr abgeneigt verhielten, ich meine den Chorásánier Hârith ibn Soraidj <sup>3)</sup>.

Dass dieser ein Mordjit war, sagt ausdrücklich Tabari <sup>4)</sup>, und in einem Gedichte des Naçr ibn Seijâr, das derselbe dabei anführt, wird die Sache obendrein noch bestätigt. Da auch letzteres für unsere Kenntniss des Mordjitismus wichtig ist, so finde es hier in (so viel wie möglich) getreuer Uebersetzung eine Stelle.

- 1 Kümmer dich nicht um diese Welt und Leute (*أهل*), die du verlassen musst; was frommt dir diese Welt und Leute, denen nur gewährt ist
- 2 Eine kleine Tagesfrist, bis das Ende da ist; suche dir vielmehr bei Allah Freunde (*أهل*), die nicht sterben.
- 3 Vermehre deine Gottesfurcht in stiller Devotion, denn die beste Gottesfurcht ist die verborgene.
- 4 Wisse dass du für deine Werke (*أعمال*) verantwortlich bist, deshalb sei besorgt und hürme dich ab.
- 5, 6 Ich sehe, wie die Sorglosigkeit ins Verderben stürzt den, der sie übt; den nämlich, der sich zur Sorglosigkeit verleiten lässt, angesichts dieser wechselvollen Tage, welche ihm das eine Mal Unglück bescheeren, das andere Mal Gedeihen bringen.

1) Goldziher 90, 91.

2) Prof. de Goeje macht mich darauf aufmerksam, dass auch Thâbit Qoḡna, der doch unter den Omejadenstatthaltern diente, in den Verdacht der Unbotmässigkeit gerieth, weil er gesagt, dass Erhebung gegen die gottlosen Fürsten erlaubt sei Agh. XIII, 53, cf. *ibid.* 55.

3) Die wichtigsten Angaben Tabari’s über seinen Aufstand findet man zusammengestellt in meinem „Opkomst der Abbasiden in Chorasân“ p. 51–57.

4) II, 1575.

- 7 Während der Mensch in Fülle lebt, überfällt ihn das Schicksal und rafft ihn hinweg von seinem Ueberflusse.
- 8 Heute freut ihn des Lebens Süsse, Morgen kostet er seine Bitterkeit.
- 9 Und siehest du in dem, was die Zeit übrig liess, etwas anderes als in den vergangenen Tagen?
- 10 So wende deine Tapferkeit gegen die, welche kein Jenseits erwarten (Qoránisch), und sei der Feind derer, die kein Ġalât verrichten.
- 11 Tödtet ihre Anhänger aus unserer Mitte und ihre Helfer, behandle sie (letztere) wie Ungläubige und fluche ihnen.
- 12 Sie schmähen uns in unserer Religion, aber selbst gehen sie bei der Prüfung hervor als die schlechtesten Diener [Allah's].
- 13 Sie sagen, wir wollen Allah's Weg; o wie weit sind sie abgewichen von dem, was sie sagen!
- 14 Tödtet sie in heiligem Zorne, durch Ihn wirst du sie besiegen und lass den Zweifler (مَرْتَاب) in seinem Unglück.
- 15 Euer Aufschieben (أَرْجَاء) bindet euch mit dem Unglauben (شُرْك) zusammen, so seid ihr Ungläubige (مُشْرِك) und Aufschieber (مَرَجِي).
- 16 Allah möge keinen anderen als Euch im Grabe entfernt halten [ohne dass Jemand euch zurückwünscht]; ist doch euere Religion mit dem Unglauben (شُرْك) verbunden.
- 17 Möge darum Allah euren Gemüthern Angst einflößen; uns dagegen wird Er schönes bestimmen und uns erhöhen.
- 18 Damit wir in der Schreckensstunde die Beschützer des Islams und der Religion seien, gegen das, was du im Sinne hast.
- 19 Beschuldigt ihr uns, indem ihr lügt, dass unter uns sind, welche das Mass überschreiten und Unrecht thun — mir genügt, was in uns ist.
- 20 Das was Allah euren Vorgängern wegen ihrer Heuchelei vergalt und was er uns vergalt, widersetzt sich [eurer Hoffnung zu siegen].

Dass die von Naçr 10—14 erwähnten mit Hārith's Anhängern identisch sein müssen, wird jedem sogleich einleuchten, der das Ganze mit Aufmerksamkeit liest, es folgt schon aus 15 und wird zur Gewissheit, wenn wir auch 18 heranziehen.

Sonstige Daten bestätigen dies noch. Naçr unterscheidet bei ihnen offenbar zwei Gattungen (10, 11), von der einen sagt er (11), sie seien „aus unserer Mitte“, er kann nur meinen, sie seien Araber, die anderen müssen also Perser sein. In Uebereinstimmung hiermit erzählt auch Tabari (II, 1569), dass mit Hārith sowohl Dihqâne

(also Perser), wie auch Araber aus Jemen und Modhar in den Krieg zogen.

Ehe wir aber auf Naçr's Angriffe näher eingehen, audiamus et alteram partem. Dieselben Leute, die hier von Naçr verketzert und auch sonst (Tab. II, 1919) von ihm Ausschweifende (نفسق) und Kanaillen (عجاج) genannt werden, forderten von den omeijadischen Emiren Gerechtigkeit allen Moslimen gegenüber<sup>1)</sup>, sie warfen den „Banû Merwân“ Erpressung und Gewaltthätigkeit vor<sup>2)</sup>, auch das Vergiessen unschuldigen Blutes<sup>3)</sup>; sie forderten die Einsetzung gerechter Verwalter<sup>4)</sup> und eine Abtheilung derselben Partei nannte sich الغيبة العادلة. Sie sagten, wir wollen nicht fechten ohne dass man uns angreift<sup>5)</sup>.

Wie sollten wir nun diese in unseren Augen gar nicht gottlosen Wünsche mit den Vorwürfen Naçr's, der von Ungläubigen spricht, die Islam und Religion bedrohen, und der Hārith an die Verantwortlichkeit für seine Werke erinnert, aussöhnen? Den Weg hierzu zeigt uns Vers 15. Der Irdjā war hier die Ursache des Missverständnisses.

Wir sahen oben, dass Abu Hanifa den Glauben auffasste als ein inneres und äusseres Bekenntniss, und dass er demselben die Gesetzübung als eine Art Supplement hinzufügte. Andere Mordjiten standen aber dem orthodoxen Islam nicht so nahe. für sie fiel der Nachdruck am meisten auf das innere Bekenntniss: „Der Glaube ist die Kenntniss Allah's, Demuth, Ihm gegenüber kein Stolz“<sup>6)</sup>. Am weitesten ging Djahm ibn Çafwān, er lehrte, dass der Glaube nur eine innere Ueberzeugung des Herzens sei, ein Kennen Allah's mit dem Herzen, möchte man sich sonst mit der Zunge zum Christen- oder Judenthume bekennen, so sei man doch Moslim, wenn letzteres nicht innere Absicht gewesen sei, kenne man doch Allah mit dem Herzen<sup>7)</sup>.

1) Tab. II, 1931 f., cf. Opk. d. Abb. p. 56 f

2) Tab. II, 1583 oben v. 19.

3) Tab. II, 1931.

4) Ibid. 1918.

5) Ibid. 1931, cf. oben Thābit Qoṭna v. 8.

6) Houtsma p. 36.

7) Ibn Ḥazm l. c. f. 1 معرفة الله (الايمان) فقد نمت شائفة انما هو

تعدنى بالقلب فقط وان اضهر اني يهودية او انصرانية او ساسية انواع  
انفرد بلسانه وعنديته بغير نيته في دار الاسلام فان عرف الله عز وجل  
بقلبه فهو مسلم من احد الجنة وهو قول جهم بن صفوان وابى

Dass diese Mordjiten auf das Ausüben der religiösen Gesetze nicht viel hielten, wird niemand wundern. Der Geograph Moqaddasi besuchte die Berge der Chorramdinija. „Letztere sind“, sagt er, „entschiedene Mordjiten; sie waschen sich nicht bei grosser Verunreinigung (جنسائبة). auch sah ich bei ihnen keine Moscheen“<sup>1)</sup>. Was sie aufschoben, war also das Urtheil über jene, welche die religiösen Gesetze vernachlässigten; man könnte sagen, sie bezögen ihr Irdjâ auf das اسلام, nicht auf das ایمان<sup>2)</sup>. Mit solchen hat hier Naçr zu thun. Ihr Irdjâ brachte sie mit dem Unglauben zusammen (oben 15), sie verrichteten nicht den Çalât, darum nennt er sie die schlechtesten Diener Allah's (10, 12). Ihrerseits vermissten sie bei ihren Gegnern alles, was sie selbst hoch hielten, Demuth, Gerechtigkeit gegen alle, kein nutzloses Blutvergiessen, das war ihnen Allah's Weg (13, 19). Nicht umsonst wird uns berichtet, dass eben der genannte Djahm ibn Çafwân Hârith ibn Soraidj's Schreiber war, und dass er den Leuten eine Schrift vortrug, welche Hârith's Lehre enthielt, فدحضرفوا بيكم يمزرون<sup>3)</sup>.

Dass das persische Element hier im Spiele ist, braucht wohl nicht näher erörtert zu werden; dass Perser zu den Anhängern Hârith's gehörten, sahen wir oben<sup>4)</sup>. Und Djahm selbst war ein *Moula* der Banû Râsib.

So erkennen wir auch in dem Irdjâ die persische Auffassung im Gegensatze zur engeren der Araber. Das Irdjâ der ersteren findet seinen Höhepunkt in der Lehre des Djahm ibn Çafwân und steht fast ausserhalb des Islâms<sup>5)</sup>, das der letzteren schliesst sich der Sonna und Djamâ'a an mit dem gesetzeskundigen Abu Hanifa.

Dass hier politische Umstände mit der Auffassung des Dogma's auf's engste verknüpft sind, wer könnte es leugnen.

Die politischen Persönlichkeiten, über welche die religiösen

ألكحسن على بن اسمعيل بن أبي بشر الأعشري. cf. Houtsma p. 39, 40; Schahr. 61.

1) Moqaddasi ed. de Goeje p. 398.

2) Darum nennt sie auch Naçr nicht Kâfir (contr. Mûmin), sondern Moschrik (contr. Moslim).

3) Tab. II, 1918, 19, 24.

4) Die Araber, welche dem Hârith folgten, waren, wenigstens in seinem zweiten Aufstande, Tamimiten, die ihm aus „Açabija“ anhängen, cf. Opk. d. Abb p. 54, 56 und das. Ann. 1.

5) Von Djahm berichtet noch Abu No'aims Chronik von Ispahan (cod. Lugd. 568), dass er 40 Tage den Çalât nachliess, wie er sagte, um eine Religion zu suchen (عزم أنه يتردد دينه).

Parteien in's Reine zu kommen sich bemühten, waren, ich wiederhole es, in äusserlich moslemischem Sinne gar so schlecht nicht, tritt doch auch der Omeijadendiener Naçr als Vertheidiger von Islâm und Religion auf; es waren ihre Erpressungen, ihr rauhes Verfahren <sup>1)</sup>, ihre Verletzung der Gleichheitsidee des Islâms, welche sie zumal den Nicht-Arabern verhasst machten.

Leute, die von ihrer Härte weniger zu fürchten hatten, konnten, indem sie sich an das Aeussere hielten, in ihnen an erster Stelle Mowahhid's sehen und was sie sonst verschuldeten aufschieben <sup>2)</sup>. Aber die ursprünglichen Landesinsassen, die nur die Strenge der Tributeinnehmer, nicht die Vortheile (das 'Atâ z. B.) der moslemischen Araber erfuhren <sup>3)</sup>, setzten sich über diese Schuld nicht so leicht hinweg. „Wir und ihr sind Brüder in der Religion“, rufen sie den Arabern zu, „so fürchtet Allah, denn wir wollen kein unerlaubtes Blutvergiessen“. Was galt ihnen die genaue Erfüllung der religiösen *Gesetze*, wenn die herrschende Partei doch in ihrer *Ungerechtigkeit* beharrte!

Die Partei des Harith zerfiel nach seinem Tode. Er und Djahm fanden ein gewaltsames Ende und der arabische Islam siegte noch einmal, aber die dâ'is der Abbasiden setzten Harith's Aufgabe fort, und auf den Trümmern der Mordjitenhebung erwuchs mit erneuter Kraft die persische Abbasidenherrschaft <sup>4)</sup>.

1) Vgl. die sehr unglimpfliche Behandlung der Dihqâne bei der Tribut-einnahme in Transoxanien Tab. II, 1510. Sehr bezeichnend ist auch, dass in den Steuerämtern (دار الاسخراج) Dihqâne gefangen sassen. 'Iqd I, 179.

2) Sie bezogen so zu sagen das Irdjâ auf das ايرج cf. oben.

3) Cf. Opk. der Abb. p. 23.

4) Ueber den Zusammenhang der chorasianischen Mordjiten mit der Abbasidenpartei hoffe ich bald näheres mittheilen zu können.

## Anzeigen.

*Charles M. Doughty, Travels in Arabia Deserta.* 2 voll.  
623 und 690 S. Cambridge, University Press. 1888.

Sprenger hat schon ZDMG. 42, 321 sqq. auf Doughty's travels aufmerksam gemacht. Da er sich aber wesentlich darauf beschränkt, die ursprüngliche Orthographie der Ortsnamen auf der Strecke von 'Unaiza nach Taif zu ermitteln und die Beschaffenheit jener Landschaft zu beleuchten, so ist noch Raum für ein allgemeineres Referat über die wichtigen Eroberungen des furchtlosen Reisenden. Doughty's nächster Zweck war der Besuch der Felsengräber und Inschriften von Madain Çalih, von denen er im Frühjahr 1875 in Wadi Musà die erste Kunde bekommen hatte (I 48). Mit der Pilgerkarawane reiste er im November 1876 hin und blieb dort bei der türkischen Garnison in der befestigten Cisterne bis zum Februar 1877, indem er Inschriften und Bauten erforschte und kopirte und Ausflüge in die Umgegend machte, besonders nach el'Ulà und el'Churaiba. Mitte Februar, als die Weidezeit begann, schloss er sich einem Schaich der Faqirbeduinen an und wanderte mit deren Lager durch die Wüste, bis gegen das Gebirge der Schammar und wieder zurück nach Madain Çalih. Anfang Mai ging er dann zu den Mawahib über, um deren Revier kennen zu lernen, die Harra von 'Uwairid, ein gewaltiges vulkanisches Gebirge westlich der Pilgerstrasse. Von hier wollte er Ende Juli nach Chaibar gehen, aber durch die verrätherische Saumseligkeit seines Führers verfehlte er den Anschluss an die Karawane, die ihn mitnehmen sollte. Das war die zufällige Veranlassung, dass er noch ein Jahr in Arabien zubrachte, da er nicht zurück wollte, ohne Chaibar besucht zu haben (I 478). Er blieb erst noch eine Weile bei den Mawahib, dann schloss er sich abermals den Faqir an und brach mit ihnen am 28. August von Madain Çalih nach der schon früher einmal von ihm gestreiften Oase Taimà auf, wo er die Zeit der Dattelernte im Monat September verlebte. Mitte Oktober, bei Regenwetter, ging er mit einigen Beduinen von Bischr nach Hail, der Hauptstadt der gegenwärtig mächtigsten arabischen Dynastie, der Banu Raschid von Schammar, und verweilte dort bis

zum 21. November (II 49). Jetzt gelang es ihm nach Chaibar zu kommen; als er aber glücklich da war, konnte er nicht wieder weg. Er wurde von dem türkischen Aga lange Zeit aufgehalten und erst Anfang März 1878 nach Hail entlassen. Dort wurde er jedoch nicht wieder aufgenommen und wandte sich nun nach Buraida in der Landschaft Kaçim, wo er Ende April ankam. In Buraida war seines Bleibens auch nicht, er wurde zwangsweise nach 'Unaiza abgesetzt. Hier fand er freundliche Aufnahme; nach einiger Zeit wurde er freilich wiederum ausgetrieben, aber bald zurückgeholt. Er durfte jedoch nicht in die Stadt kommen, sondern musste auf einem draussen liegenden Gehöfte bleiben, bis eine grosse Butterschmalzkarawane, die im Juli 1878 von 'Unaiza nach Mekka abging, ihn mitnahm und in der Nähe des Haram absetzte. Er ging nun nach Taif zu dem dort residirenden Grossscherif und wurde von diesem nach Gidda entsandt, von wo er über 'Aden, Indien, Damaskus nach England zurückkehrte.

Doughty reiste ohne Begleiter und Geleitsbriefe; Arzneien, die er bei sich hatte, dienten ihm als Gewerbeschein und erleichterten ihm den Eingang bei den Leuten. Er hat Anstrengungen und Gefahren aller Art ausgestanden und dabei nie den Muth sinken lassen, entschlossen, im äussersten Fall den Revolver unter seinem Hemde herauszuziehen und sein Leben theuer zu verkaufen. Ohne sich auf seine Nationalität und seine Religion viel einzubilden, hat er sich doch nie als Engländer und als Christen verleugnet, so sehr auch in Arabien durch den russisch-türkischen Krieg von 1877 der islamische Fanatismus erregt war. Wie durch ein Wunder ist er am Ende aus allen Nöthen glücklich davon gekommen, und die schlimmsten Strapazen und Entbehrungen haben ihm keinen Tag krank gemacht. Die Uhr ist ihm geraubt, Thermometer und Aneroid hat er behalten. Beim Sturz vom Kameel hat er den Arm hochgehalten, damit das Aneroid in seiner Hand keinen Schaden litte. Seine Aufzeichnungen und Karten hat er ebenfalls gerettet, letztere allerdings in lauter kleine Stücke zerrissen, damit sie keinen Verdacht erregten. Kurios ist, dass ihm in Hail der hebräische Foliant gezeigt wird, den schon Palgrave dort gesehen hatte (Palgrave's Journey I 4), und gar dass er in 'Unaiza einen Mann, der in London, Paris und Wien gewesen sein will, zu dem Geständniss bringt, er verwechselte sich mit seinem Bruder: diesem Bruder war Doughty zufällig in Wien begegnet.

Die Abklatsche der Inschriften von Madain Çalih, welche Doughty Gelegenheit hatte gleich von Ort und Stelle nach Damaskus zu spediren, sind 1884 von Renan herausgegeben. Auch das Itinerarium ist längst veröffentlicht im Globus 1881 Band 39 und in den Proceedings of the Royal Geographic Society 1884. Die vorliegende Reisebeschreibung hat zehn Jahr auf sich warten lassen. Ein Vorwort, worin wir etwas über die Redaktion erfahren, fehlt. Man möchte wissen, was die ziemlich häufig vorkommenden eckigen

Klammern bedeuten. Man möchte ferner wissen, wie weit das Buch auf Aufzeichnungen, wie weit auf Erinnerungen beruht, ob die Aufzeichnungen ziemlich regelmässig oder nur in grösseren Pausen gemacht werden konnten. Die vielen Gespräche in oratio recta, an deren materieller Echtheit ich nicht zweifle, beruhen doch schwerlich auf Protokoll. Man stösst zu selten auf ein Datum, und es scheint, dass Doughty nicht im Stande gewesen ist, die Kalenderzeit genau festzuhalten. — I 509 heisst es: Ramathan was nearly in; neun Seiten später: the sun rose of the first of September — der erste Ramađan 1877 fiel auf den 9. September. Nach II 212 ist Doughty am 22. Ğafar = 25. Februar 1878 von Chaibar aufgebrochen; aber ein oder zwei Tage darauf redet er schon von März (II 216. 217). Nach II 306 soll der Neumond am 23. April 1878 sichtbar geworden sein: in Wahrheit war am 23. April der Vollmond längst vorüber und am 3. Mai wurde der Neumond wieder sichtbar. Nach II 212 verglichen mit II 312 lagen mehr als zwei Monate zwischen dem Aufbruch von Chaibar und der Ankunft in Buraida; diese lange Zeit wird durch die Reise von Chaibar nach Ĥail und von da nach Buraida nicht ersichtlich ausgefüllt. Uebrigens bestätigen mir grade diese Unebenheiten, die daheim bei der Ausarbeitung leicht zu applaniren gewesen wären, die Zuverlässigkeit Doughty's.

Durch die nicht bloss in der Schule und aus Büchern, sondern im Freien und durch das Leben erworbene wahrhaft allgemeine Bildung des englischen Gentleman, durch weite Reisen in ganz Europa und in Nordafrika, durch einen langen Aufenthalt in Syrien war Doughty für seine Reise sehr wohl vorbereitet. Er hat einen herodoteischen Sinn, ein offenes Auge und ein liebevolles Verständniss für Alles, was ihm in der Natur und bei den Menschen vorkommt. Er selber stellt sein Interesse für Geologie und Geographie in den Vordergrund. Er beschreibt sehr deutlich die Struktur der Scharat und der Ĥisamā, sowie der östlich von der Pilgerstrasse sich ausdehnenden, mit Kieseln und Flintsteinen überstrenten Sandsteinwüste. Vor allem wichtig sind aber die ganz neuen Aufschlüsse, die er über die gewaltigen vulkanischen Gebirge gibt, welche sich mit Unterbrechungen von Tabūk bis gegen Mekka erstrecken, besonders über die Ĥarra von 'Uwairid (I 419 sqq.) und die von Chaibar. Die Topographie der Oase Chaibar, deren abgeschlossene Thäler fächerartig sich in die Ĥarra einbetten, ist auch historisch lehrreich. Die Burg steht ohne Zweifel auf dem alten Fleck, der Name Sulālim für eins der Thäler ist noch erhalten; wie ehemals so führen auch jetzt aussen angebrachte Hühnerstiegen zum oberen Stock der Häuser<sup>1)</sup>. Von der Ĥarrat Chaibar fliesst der Wadi er Rumma zum unteren Euphrat, und der unter diesem Namen bisher un-

<sup>1)</sup> II 177. 186 sq. I 148, vgl. BĤiřam 714, 19 (und das Scholion dazu). Boch. III 171, 26 (ed. Bul. 1289). Matth. 24. 17. Luc. 5, 19.



bekannte Wādī el Ḥamḍ zum Rothen Meere. Im letzten Theile seiner Reise und Reisebeschreibung bewegt sich Doughty auf dem langen und breiten Granitwall, welcher das nordwestliche Viertel von Arabien umschliesst. Derselbe fängt mit dem Schammargebirge an, senkt sich südlich davon, um den Wādī er Rumma zum Ḳaṣīm und zu den Nufūd durchzulassen, erhebt sich dann wieder und geht bei Ṭāif in die Sarāt über. Ueber den südlich von Wādī er Rumma gelegenen Haupttheil des Walles zieht die grosse Strasse von Mekka nach dem unteren Euphrat. Hier ist der wahre Mittelpunkt des Nagd, das beste Weideland, welches Doughty in Arabien gesehen hat, die Gegend des berühmten Ḥimā von Ḍarija<sup>1)</sup>. Etwa von der Mitte dieser Hochebene ergiesst sich der Wādī Garir in den W. er Rumma. Weiter südwestlich, bis nach Ṭāif zu, ist der Abfluss nach Medina. Es hat demnach wohl seine Richtigkeit mit der Angabe des Madāini bei Jāqūt IV 182, 5 sqq.: „Wādī Ḳanāt kommt von Ṭāif her und fliesst ab in die Arḥaḍija und die Haide von el Kudr; dann wendet er sich nach Bi'r Ma'ūna<sup>2)</sup>, dann geht er am Ende des Berges el Ḳadūm vorbei, wo die Märtyrergräber am Uḥūd beginnen“. Unrichtig aber ist, was Doughty sich hat sagen lassen, dass die Wasser von Medina in den von der Ḥarrat Chaibar herkommenden Wādī el Ḥamḍ (= Wādī l Ḳurā) münden. Sie fliessen nach Westen (Wādī Iḍām) und fallen bei Janbu' in das Meer.

Da Doughty zwei ganze Jahre in Arabien gereist ist, so hat er auch Gelegenheit gehabt, eingehende Beobachtungen über den Himmel und das Wetter zu machen, über Meteore und Sternschnuppen, Temperatur und Regen, über das Reifen der Früchte, das Werfen der Thiere u. a. Der Rabi' d. i. der Kraut- und Graswuchs in der Wüste hängt ab vom Herbstregen im Oktober und November, aber er beginnt in Nordarabien erst im Februar (vgl. meine Skizzen IV 131 n. 3). Das ist die glückliche Jahreszeit, wo sich die Nomaden durch reichliches Milchtrinken für den Hunger des übrigen Jahres stärken. Der Spätsommer und Frühherbst heisst sferry = صفري — ein neuer Beweis für die ursprüngliche Bedeutung und Lage des alten Doppelmonats Ḳafar. Unter der Breite

1) Wüstenfeld sagt in seiner Abhandlung über Bahrain und Jamāma p. 26. es sei auffallend, dass die mitten in der Provinz Jamāma gelegene Landschaft Ḍarija nirgend als dazu gehörend, sondern mit ihren Ortschaften, Niederlassungen, Wādīs und Bergen immer als für sich bestehend angesehen werde. Aber Ḍarija lag gar nicht in Jamāma; es ist nicht identisch mit der Wahābitenstadt im Wādī Ḥanifa, ähnlichen aber nicht gleichen Namens, welche im Alterthum überhaupt nicht erwähnt wird, so viel ich weiss.

2) Im Texte steht Bi'r Mu'āwīa (bei Mekka). Aber mit Arḥaḍija und Kudr befinden wir uns im Gebiete der Sulaim östlich von Medina. Die Aenderung von معوية in معونة ist leicht.

von Taiſ beginnen schon subtropische Regenschauer, die im August und September fallen. Unsere Kenntnisse der arabischen Flora und Fauna werden ebenfalls erweitert und geklärt. Ueber das Kameel und andere Hausthiere, aber auch über das Wild erhalten wir viele unterrichtende Mittheilungen. Das Kameelfüllen folgt der Mutter zwölſf Monate lang. Fuchs und Gazelle richten die Farbe ihres Kleides nach der Farbe ihres Reviers ein; in der dunklen Harragegend sind sie dunkel. Den alttestamentlichen עֵשָׂו, das Einhorn, glaubt Doughty in der Wildkuh (وحشيحة) entdeckt zu haben.

Aber über der Natur vergisst Doughty die Menschen keineswegs. Auf die Frage, was ihn aus England in die Wüste getrieben hat, stellt er sich öfters als einen Periodeuten (سائح) vor, a wandering anchorite in the fable of human life. Damit bezeichnet er sich zutreffend. Namentlich die Beduinen interessiren ihn, ihr Leben und Treiben, ihr Dichten und Trachten, die Formen ihrer Gemeinschaft in Recht, Sitte und Religion. Er hat denn auch einen sehr bedeutenden Beitrag zu ihrer Charakteristik geliefert. Sie sind noch heute wie sie vor alters waren, nicht weil sie der Entwicklung unfähig sind, sondern weil sie durch die Wüste bei primitiven Zuständen festgehalten werden. Dadurch sind sie so lehrreich; sie bewahren den vorgeschichtlichen Typus einer zur Geschichte berufenen Race, deren Adel grade sie am deutlichsten erkennen lassen, trotz der mancherlei hässlichen Züge, die ihnen die Noth aufgeprägt hat. Natürlich sind sie nicht unberührt von der Kultur geblieben; der Islam, der Tabak, der Kaffee und das Schiesspulver haben auf sie eingewirkt.

Gänzlich verändert hat sich gegen früher die Gruppierung und die Genealogie der Stämme. Gewaltige Verschiebungen haben stattgefunden, Doughty liest sie ab an den wechselnden Schichten der jedem Stamme eigenthümlichen Viehmarken (وسوم), womit die Felswände bekritzelt sind. Die zur Zeit Muhammad's ziemlich unbedeutenden 'Anaza sind zu einer viele Stämme in sich begreifenden Gruppe geworden, ähnlich wie einst Rabi'a oder Muḍar. Der früher sehr umfassende und vage Name Kaḥṭān dagegen bezeichnet jetzt einen einzelnen grossen Stamm, dem die Nagdaraber, unter die er sich eindringt, allerlei ehrenrührige Dinge nachsagen. Der Name der Kalb haftet nur noch an ihrem alten Lande (ارض الحلب). Die Tamim haben den Beduinentypus verloren und sind Bauern geworden, im Kaçim und in der Nachbarschaft, einer Gegend, die früher nicht von ihnen bewohnt war. In den Gebirgen der Taiji wohnen jetzt die Schammar, die aus verschiedenen Stämmen gemischt sind; eine ihrer Phylen führt den Namen el Ghajjith, welcher beweist, dass doch auch die Taiji zu der Mischung ihren Beitrag geliefert haben. Die Kuraisch und die Thakif sind als Beduinen in kümmerlichen Resten noch vorhanden. In alter Kraft und in

ihrer alten Heimath haben sich behauptet die Gebirgsstämme Bali, Gubaina, Muzaina, Hudhail (Liljān). Sehr oft kommt es vor, dass ein Verband nach seinem Führer sich nennt, z. B. die Zawāmil nach Zāmil, die Nawāmisa nach Ibn Naumas — grade so wie in alter Zeit die Aschā'itha nach Asch'ath, die Azāriḡa nach Ibn Azraḡ. Einige Stämme haben keine Stelle in der ethnischen Genealogie, so die ḡunnā' (Schmiede), die Solubba und, was besonders merkwürdig ist, die Huḡaim. Sie sind verachtet und haben kein Communium mit den Beduinen echten Blutes. Dagegen besteht zwischen den Beduinen und den Bauern oder Städtern wohl Misstrauen und Abneigung, aber kein genealogischer oder ethnologischer Unterschied, so wenig wie bei uns zwischen Stadt und Land. Manche Oasen sind Eigenthum der Beduinen und werden von ihnen gegen die Hälfte des Ertrages verpachtet. Weideland bei den Städten, das von den Beduinen nicht benutzt werden darf, heisst Ḥimā; es entspricht dem hebräischen Migrasch.

Ueber die politischen und rechtlichen Verhältnisse berichtet Doughty oft und ausführlich. Er hat grosses Wohlgefallen an der im höchsten Masse legitimen Aristokratie der Schaiche. Die Pflichten der Schaiche (gegen die Gäste und Schutzsuchenden, gegen die Armen und Hilflosen des Stammes) sind allerdings grösser als ihre Rechte; sie haben überhaupt keine Zwangsmittel. Aber ihr moralischer Einfluss auf die Beduinen, die sich mit dem Wort besser regieren lassen als mit der Peitsche oder dem Schwert, ist doch sehr wirksam. Sie sind die *εἰρηνοποιοί* der Wüste (Matth. 5, 9), die Bändiger der leidenschaftlichen Rücksichtslosigkeit, die den Stamm innerlich zu zerreißen oder in auswärtige Kriege zu verwickeln droht, ausgezeichnete Politiker und Diplomaten. Ihnen zur Seite steht der Maglis, der sich täglich bei ihnen versammelt, um bei Kaffee und Pfeife einen Gavatterschnack zu führen und bei der Gelegenheit auch über öffentliche Angelegenheiten zu berathen. Im Maglis üben die Schaiche das Gericht aus, prompt und mild, mit Sachkenntniss und Parteilosigkeit. Es giebt aber auch eigentliche Juristen in der Wüste, Schiedsrichter, die nur durch ihre Begabung berufen sind, indessen gleichwohl ihren Beruf häufig vererben. Doughty ist voll von Bewunderung für diese friedliche und zwanglose Art der Regierung, sie ist natürlich nur möglich in den kleinsten Kreisen und bei den einfachsten Verhältnissen. Schon in den Städten und Oasen geht es weit weniger friedlich her als bei den beduinischen Bruderschaften; da sind Faktionen und häusliche Fehden an der Tagesordnung. — Die Stämme leben in erblicher Freundschaft oder Feindschaft mit einander, doch giebt es auch einen neutralen Zwischenzustand. Viehstehlen, ein höchst rechtmässiges Gewerbe, kommt auch zwischen Nachbarn vor, die ganz gut mit einander stehen. Schaifnomaden machen keine Razzien; zu Razzien gehören Dromedare. Sehr häufig ist der Fall, dass ein Stamm einem anderen in seinem Reviere Aufenthalt und Weide

gewährt, oft für mehrere Jahre. Einzelne Hospitanten giebt es in jedem Stamme in grosser Zahl; vielfach sind es Leute, die wegen irgend einer Schuld, namentlich wegen Blutschuld, aus ihrer Heimath haben fliehen müssen. Nach zehn Jahren darf der Blutschuldner heimkehren, muss dann aber die Sühne zahlen, die für einen getödteten Stammbruder unerschwinglich hoch ist, während sie für einen Stammfremden nur fünf Kameele beträgt. Das Aufbringen des Wergeldes ist geeignet einen Mann zu ruiniren. Auch sonst scheint es in Arabien reichliche Gelegenheit zu geben sich in Schulden zu stürzen. Der Grundbesitz ist überall ganz und gar verschuldet, in 'Unaiza ist ein grosses Handelshaus auf dem besten Wege, durch Wucher sich in Besitz alles Landes zu setzen. Die Beduinen sind ebenfalls von Schulden gedrückt. Merkwürdig ist, dass es keinem einfällt, die durch Zins, also in Uebertretung des koranischen Gebots, aufgehäuften Schuldenlast einfach nicht anzuerkennen.

Gegen den Islam, the Mawmetry wie er es nennt, ist Doughty etwas eingenommen, wegen des Fanatismus, unter dem er zu leiden hatte. Die Persönlichkeit Muhammeds ist ihm unerträglich (II, 378), doch weiss er seinen moralischen Muth zu würdigen. Truly there is nearly no Arab that durst descend alone into the tide and set his face to contradict the multitude. In this Mohammed did show a marvellous spiritual courage among Arabs (II, 186). Der formelle Islam mit den fünf täglichen Gebeten etc. ist eine städtische Religion, die Beduinen äffen ihn nur selten nach, obwohl ihnen die Furcht vor Allah vielleicht tiefer geht als den Städtern. Die wahre Religion der Beduinen, das *دين العرب*, besteht in der Heilighaltung derjenigen Sitten und Pflichten, die sich nicht auf die Blutsverwandtschaft, sondern auf die Scheu vor der Gottheit gründen, d. h. der internationalen Moral der Hospitalität und Humanität, die in streng sakramentalen Formen ausgebildet ist. Das alte Heidenthum hat sich noch in manchen Resten erhalten. So in den Menhels<sup>1)</sup>, alten Cultstätten, die Doughty sehr treffend wishing-places nennt. Es sind gewöhnlich Bäume, die als von Engeln besessen gelten; sie sind behängt mit bunten Lappen und anderem Flitter. Dort opfert man und schläft, um Traumoffenbarungen zu erhalten. Mit dem selben Namen werden aber auch Personen bezeichnet, die hin und wieder von der Gottheit besucht werden und dann in religiösen Enthusiasmus gerathen. Die gewöhnlichsten Opfer sind Todtenopfer. Neu urbar gemachtes Land, neu gebaute Häuser werden mit Blut besprengt, um die dort hausenden Ginnen wegen der Störung ihres Heims zu begütigen.

Die Lager und die Ansiedlungen, die Zelte (oder vielmehr Buden) und die Lehmhäuser, die Brunnen und Grabstätten, die

1) *منهل الملائكة* Wasserstation der Engel, Ort wo die Engel einkehren.

Möbeln, Geräthe und Kleider werden an vielen Stellen genau und anschaulich beschrieben. Wir erfahren, wie Nomaden und Städter den Tag zubringen, mit Arbeiten und Faulenzen, mit Kaffeetrinken und Tabakrauchen, was die Weiber thun, wie die Kinder spielen u. s. w. Jede Arbeit, namentlich die gemeinsame, wird womöglich rhythmisch verrichtet, sehr häufig unter Absingen kurzer improvisirter Verse, die dann ewig wiederholt werden. Mit der Gesundheit der Araber ist es nicht zum besten bestellt, sie fühlen sich beinah alle krank. Die Kindersterblichkeit ist gross, die Pocken hausen fürchterlich. Impfung wird zwar als unfehlbares Präservativ angesehen, aber es fehlt an Lymphe. Bei einigen Stämmen ist die Syphilis eingeschleppt. Der Hagg verseucht ganz Arabien. Die Stellung der Frau ist bei den Beduinen noch schlechter als bei den Städtern; es giebt Schaaren von verlassenen Weibern, die unter dem Schutze irgend eines Schaichs mit ihren Kindern im bittersten Elend leben. Sklaverei ist bei den Beduinen selten; auch sonst scheint in Mittel-arabien die Miethsarbeit zu überwiegen. In Chaibar und im Higaz giebt es aber eine Menge Schwarzer, namentlich Gallas. Gidda ist der Hauptsklavenmarkt für die ganze islamische Welt. Durch die Besetzung Gidda's, meint Doughty, könnten die europäischen Mächte den Sklavenhandel mit einem Schlage unterdrücken.

Auch die arabische Sprachkunde hat Doughty gefördert, namentlich die Lexikologie. Er ist im Stande, die Bedeutung einer Menge von Ausdrücken klar zu machen, zu deren Verständniss Anschauung gehört, z. B. Namen für Terrainformen, Geräthe, Pflanzen und Thiere. Er stellt sogar lange Listen von Rufnamen der Hausthiere, der Hunde, Kameele und Esel, zusammen. Besonders kommen seine Beobachtungen dem Verständniss der so sehr am Boden klebenden altarabischen Poesie zu statten, auf die wie auf keine andere der Spruch zutrifft: wer den Dichter will verstehen, muss in Dichters Lande gehen. Für die Laut- und Formenlehre des Beduinendialektes wird es gleichfalls an Ausbeute nicht fehlen; ich habe indessen diesem Punkte keine besondere Beachtung geschenkt.

Eine grosse Karte und viele in den Text gedruckte Zeichnungen veranschaulichen die Beschreibungen. Ein sehr sorgfältiges und ausführliches Register, bei dessen Revision de Goeje gute Dienste geleistet hat (wahrscheinlich vorzugsweise in der Identificirung der oft nicht leicht zu erkennenden arabischen Wortformen), erleichtert dem Leser den Gebrauch des Werkes und fügt auch nicht unerhebliche Nachträge hinzu. Ich habe selten ein Buch gelesen, aus dem ich mehr gelernt habe. Salonlektüre ist es freilich nicht, das genaue Eingehen auf die Einzelheiten muss oberflächliche Leser abstossen, und auch die eigenthümliche, zum Theil archaische Sprache wird nicht nach jedermanns Geschmack sein. Aber jedem, der sich ernsthaft für die Natur und Kultur der Semiten interessirt, auch jedem alttestamentlichen Theologen, ist das sorgfältige Studium dieses Buches dringend zu empfehlen. Die

Syndici der Universitätspresse von Cambridge haben sich durch den Druck desselben ein wirkliches Verdienst erworben, und wenn es nicht schnell verbreitet wird, so wird es dafür auch nie veralten, sondern mit der Zeit an Werth nur noch gewinnen.

Marburg i. H.

Wellhausen.

*Sammlung von Wörterverzeichnissen als Vorarbeiten zu einem Wörterbuch der alten Arabischen Poesie. I. Die sieben Mu'allakât, Text, vollständiges Wörterverzeichniss, deutscher und arabischer Commentar, bearbeitet von Ludwig Abel. Berlin 1891, Spemann.*

Bei Gelegenheit des Orientalistencongresses zu Leiden 1883 machte Prof. Hommel aus München die Mittheilung, dass er ein vollständiges Wörterbuch zu den altarabischen Dichtern vorbereite und zu diesem Zwecke bereits Vieles gesammelt habe. Als schon von ihm excerptirt nannte er u. A. „die six divans, die übrigen Mu'allakât, den Divan des Labid, den des 'Urwa, einen Theil der Hamasa“. In einer Note (Actes du sixième Congrès, I, 399) schrieb er, dass Herr L. Abel die ganze Hamasa zu diesem Handwörterbuch liefern werde. Er selbst werde zunächst eine Concordanz zu der Djamharat al-arab geben, welche er bald herauszugeben beabsichtige. Wie weit diese Pläne fortgeschritten sind, ist mir unbekannt. Ob das jetzt von Dr. Abel veröffentlichte Wörterverzeichniss mit ihnen in irgend einem Zusammenhang steht, weiss ich ebenso wenig. Das Vorwort schweigt darüber. Laut diesem und dem Titel soll dieses Verzeichniss der Erstling einer Sammlung von Glossaren zu den alten Dichtern sein, als Vorarbeiten zu einem Wörterbuch der altarabischen Poesie. Es scheint demnach, dass Dr. Abel die Leitung der Sache in die Hand genommen hat. Hoffentlich werden ihm dann auch Prof. Hommel's Sammlungen zur Verfügung stehen. Da es, wenn das Ziel erreicht werden soll, recht viel zu thun giebt, so wäre es Schade, wenn mehr Doppelarbeit geschehen sollte, als unvermeidlich ist. Wünschenswerth wäre es deshalb auch, dass Dr. Abel zu seiner Unternehmung das reichhaltige Material Thorbecke's und Ahlwardt's benutzen oder sogar ihr zur Grundlage geben könnte.

Ein specielles Wörterbuch zu den alten Dichtern, wenn es recht viele, und bei den seltneren Worten und Ausdrücken sämtliche Belegstellen bietet, wird höchst nützlich sein. Prof. Ahlwardt schrieb 1872 in seinen „Bemerkungen über die Aechtheit der alten arabischen Gedichte“, S. 89: „Ich bin der Meinung, dass es jahrelanger ernster ausschliesslicher Arbeit bedarf, um auch nur die bisher gedruckten Stücke der alten Poesie im Einzelnen richtig zu verstehen“. Mit Recht, denn die Sprache, von welcher vieles schon

den gelehrtesten arabischen Philologen dunkel war, bietet sehr grosse Schwierigkeiten; man muss die Umgebung der Dichter, die Natur des Landes, die Thier- und Pflanzenwelt, die Sitten und Gebräuche, die Art und den Umfang der Bildung verstehen. Die arabischen Gelehrten haben uns dazu wohl viele recht belangreiche Beiträge hinterlassen; allein es bleibt noch Vieles unerklärt, das wir grösstentheils durch vergleichendes Studium der Dichter selbst erforschen müssen, zum Theil nur mit Hülfe der Reisebeschreibungen von Arabien begreifen können. Ein Wörterbuch, das zugleich Commentar zu den schwierigeren Stellen ist, wird die Dichtungen der alten Zeit auch denjenigen zugänglich machen, die ihnen nur einen Theil ihrer Zeit widmen können, und daher eine herrliche Gabe sein.

Dr. Abel hat seinem Wörterverzeichnisse den Text der Mo'allakāt vorangestellt, weil die Arnold'sche Ausgabe vergriffen ist. Ich muss gestehen, dass ich es bedauern würde, wenn dadurch, wie zu vermuthen ist, ein Neudruck dieser Ausgabe verhindert würde. Die nach dem Rathe Fleischer's jedem Verse beigegebenen Scholien der Calcutta-Ausgabe haben für den jungen Arabisten sehr grossen Werth. Ich stehe noch auf dem altmodischen Standpunkte, dass die bequemste Weise, zum guten Verständniss zu gelangen, mir auch die beste dünkt. Mit Minellius habe ich als Knabe Ovid's Metamorphosen viel rascher verstanden, als es mir sonst möglich gewesen wäre, obgleich dieser als „Pons asinorum“ schon damals verpönt war; und ohne Arnold's Glossen würde mir die erste Lectüre der Mo'allakāt sehr viel schwieriger geworden sein, als sie es gewesen ist. Sie dienten zugleich noch zur Einführung in das Verständniss der Commentarsprache. Daher habe ich das Buch schon viele Jahre mit meinen Schülern gebraucht. Vielleicht hat Dr. Abel nur practischer Rücksichten wegen von der Aufnahme der Glossen abgesehen. Dankbar erkenne ich an, dass er in seinem Commentar viele für den Anfänger nützliche Erläuterungen gegeben hat.

Die Art und Weise, in welcher Dr. Abel gearbeitet hat, verdient alles Lob. Ich habe die Mo'allakā des Amrollākis mit seinem Glossar und seinem Commentar verglichen und gefunden, dass er durchaus mit Sorgfalt und Verständniss erklärt hat. Die folgenden Bemerkungen sollen diesem Urtheil nichts nehmen. Ich gebe sie nur, um dem Wunsche des Verfassers zu willfahren, den er am Schluss des Vorwortes ausgesprochen hat.

Vs. 4. *نَاقِفٌ حَنْظَلٌ* ist für den Anfänger nicht deutlich. Eine Erklärung z. B. mit „wie einer der Zwiebeln schält“ wäre nützlich gewesen.

Vs. 11. *لَمُتَّحَمَلٌ* ist richtig erklärt, allein der Begriff *müssen* liegt nicht in *تَحَمَلٌ*, sondern im Partic. Pass. als Fut. Pass. gefasst.

Vs. 12. Um die Vergleichung mit den Franzen des Kleides begreiflich zu machen, hätte der Verfasser auf Wrede's Reise in Hadhramaut, S. 93 verweisen können.

Vs. 18. *تَحَلَّلَ* ist umgekehrt „mit einem Vorbehalt schwören“, indem man z. B. sagt „so Gott will“. Also im Glossar zu lesen: V mit Negation.

Vs. 19. *بَعَثَ* hängt nicht von *مَهْلًا* ab, wie der Scholiast will, sondern von einem verschwiegenen *دَعَى*.

Vs. 21. Die Var. *تَنْسَلِي* ist im Commentar verzeichnet, doch im Glossar nicht erklärt. Ebenso wenig vs. 21 die Var. *يَشْرُونَ* und *يَشْبِرُونَ*. Letztere Var. hat Ahlw. nicht und sie giebt auch keinen Sinn. Auch die Var. *تَسْقِلَ* vs. 68 fehlt im Glossar.

Vs. 29 ist richtig im Commentar erklärt. Aber das Glossar hat „gestützt sein auf“ c. *ب*, was ich nicht begreife. Es ist die Uebersetzung des *الاعتماد على شيء* in A., aber das passt hier gar nicht. Das Verbum bedeutet „sich abbiegen, ablenken“. Wörtlich: „es hatte sich mit uns abgelenkt eine Niederung“. *عَقْنَقْل* ist hier eher „ein breites Thal“. Es ist *صَفَة* zu *بَطْنِ خَبْتِ*.

Vs. 30. *خَلَّخَل* ist kein Knieband, sondern eine Knöchelspange.

Vs. 31 *سَجَنْجَل* Im Glossar hätte wohl bemerkt werden können, dass dies zweifellos ein Fremdwort sei. Vgl. Fraenkel „Die arab. Fremdw.“ S. 97. Die von Dr. Herzsohn in einer These zu seiner Doctor-dissertation (Der Ueberfall Alexandrien's durch Peter I., Bonn 1886) vorgeschlagene Deutung als *sexangulum* ist sehr ansprechend.

Vs. 34. *مَعَطَل* fehlt im Verzeichniss.

Vs. 37. *انْبُوب* ist immer Rohr, Stengel. Daher ist *النسقي* hier nicht die Palme, sondern wie das Schol. A richtig sagt *المبردي* „die Papyrusstaude“. Man vergleicht die Beine eines Mädchens gerne mit dem Stengel dieser Pflanze und sagt selbst *لِهَا ساق بَرْدِيَّة*



(Asās). المذلل ist der gebogene, herabhängende, hier wohl der biegsame.

Vs. 54. حال ist im Glossar ungenügend erklärt. Es ist „die Mitte des Rückens“.

Vs. 55. اعترام ist nicht das Getrapp, sondern „der Laut der Gliederbewegung beim Laufen“. Mit dem Laut eines siedenden Kessels ist ein Getrapp nicht vergleichbar.

Vs. 58. Der خذروف ist nicht ein Knopf, sondern eine kleine Scheibe.

Vs. 62 muss ohne Zweifel nach vs. 68 versetzt werden. Erst nach der Jagd wird der Hals des Pferdes mit Blut bespritzt. Die Sitte besteht noch heute bei den Beduinen. S. Lady Anna Blunt's Pilgrimage to Nejd, I, 203, und meinen Aufsatz „Nieuwste reizen in Arabië“ Gids 1882. III, p. 509.

Vs. 63 Comm. Das tertium comparationis liegt m. E. in der gelblich weissen Farbe, welche sowohl diese Mäntel als die Wildkühe haben. Lady Anna Blunt und Doughty haben diese merkwürdigen Thiere zu Hail gesehen.

Vs. 64. المفصل بينه ist, dass zwischen je zwei Steinen eine فاصلة (von Gold oder anderem Stein) angereiht ist (فصلٌ بغيره من). Ebenso ist vs. 25 المشاح المفصل zu erklären. Mit den so von einander geschiedenen Steinen werden die aus einander geflohenen Wildkühe verglichen (لتفرق النعاج).

Vs. 68. تسفل muss wohl denselben Sinn haben als تسفل, das Dr. Abel als Variante giebt. Schol. اشتاقت الى ان تنظر اسفله.

V. 71 l. بالدبال. Auch im Glossar ist nur دبال verzeichnet. Die Erklärung „hat Oel zugegossen“, die der Verfasser nach dem Scholiasten giebt, halte ich für unzulässig. Der Dichter will wahrscheinlich sagen, dass der Mönch die Lampe (das Oel mit dem gut gedrehten Docht) vornüber hält, damit dem Dochte mehr Oel zufliesse.

V. 72. Ahlw. hat بعد, und dies ist gewöhnlicher, auch wegen des Gutturals. Ahlwardt's متامل scheint mir unrichtig. Die Worte قعدت له وصاحبتي sind nicht zu trennen: „Ich sass mit meinen Genossen“, wie auch der Schol. hat قعدت انا واحبابي للنظر.

Gewöhnlich wird ein Pron. separatum eingefügt (Wright II. 351, Müller 383), doch in der Poesie fehlt es bisweilen, z. B. im Verse des Farazdaq (Schawâhid al-Kasschâf ۳۱۱, Faiḳ I. 370):

رمانى بامرٍ كنتُ منه ووالدى بـرِيئًا ومن جُولِ الطَّوِي رمانى

Vs. 74 l. فاضحى (Druckf.).

V. 77 مَزْمَلٌ. Im Comm. wird nicht gesagt, zu welchem Substantiv dies gehört. Nach A. zu كَمْبِيرُ انْسانٍ, indem es durch Attraction seitens des vorhergehenden بِجَادٍ für مَزْمَلٌ steht.

V. 78. Der Verf. übersetzt غُتَّانٌ durch „Geröll“. Das arabische Wort bedeutet: alles was der Wildbach auf der Oberfläche mitschwemmt, wie Schaum, lose Blätter u. dgl.

V. 79. بَعَاغٌ ist nicht Hausrat, sondern Bagage, das was man mit sich trägt. Ahlw. hat الْمَحْمَلٌ „der beladene“, welche Lesart durch die Var. الْمَثْقَلٌ empfohlen wird. Die vom Verf. gegebene Uebersetzung von الْمَحْمَلٌ ist willkürlich. Das Wort kann nur bedeuten „der beladet“ d. h. seine Kameele oder Diener. Dass der Händler seine Waare zum Verkauf ausstellt, wird nicht ausgesprochen, ist aber selbstverständlich. Im Comm. l. مَقْدَرٌ.

Ich wünsche Dr. Abel den besten Erfolg zu seiner Unternehmung. Vor Allem aber beschenke er uns mit der sehnlichst erwarteten Ausgabe von Ibn Ḳuteiba's Dichterklassen.

27. März 1891.

M. J. de Goeje.

## Mittheilung für Armenisten.

Die Armenier, welche gegenwärtig grosse Anstrengungen zur Förderung ihrer nationalen Kultur machen, haben zu diesem Zwecke binnen kurzer Zeit zwei Preise gestiftet. Der erste ist von dem verstorbenen Ismirjan ausgesetzt worden für in armenischer Sprache verfasste Arbeiten, welche auf Armenien, seine Geographie, Geschichte, Litteratur und Sprache Bezug haben. Den zweiten hat Seine Magnificenz der gegenwärtige Rektor des bekannten armenischen Lasarew'schen Institut für orientalische Sprachen in Moskau, Herr Khananjan, begründet. Dieser Khananjan'sche Preis wird für die erfolgreiche Lösung einer von jenem Institut gestellten Aufgabe vergeben.

Mir ist durch den Professor Chalathjan die ehrenvolle Aufgabe zu Theil geworden der europäischen gelehrten Welt des Näheren darüber mitzutheilen.

---

„Der Rath der Specialklassen (classes specialles) des Lasarjan Instituts für die orientalischen Sprachen erklärt hiermit, dass das Thema für den von Hofrath Daniel Gabrieljan Khananjan eingesetzten Preises folgendes ist.

„*Die sociale und politische Lage Armeniens zur Zeit der Bagratiden vom IX—XI. Jahrhundert, mit Berücksichtigung der gleichzeitigen Litteratur und Kunst*“. — Die Arbeit kann in armenischer, deutscher, französischer oder russischer Sprache abgefasst sein und muss bis zum 1. September des Jahres 1892 eingeliefert werden. Der Preis beträgt 500 (fünfhundert) Rubel. Sollte der Fall eintreten, dass von den eingelieferten Arbeiten zwei in gleichem Maasse für des Preises werth erachtet werden, so würde der Rath die ausgesetzte Summe zwischen den Verfassern der beiden Arbeiten theilen.

Wenn keine der eingelieferten Arbeiten durch den Umfang und die Gedicgenheit der Forschung die Verleihung des Preises rechtfertigt, so wird der Rath dem Verfasser der relativ besten Arbeit die Hälfte der festgesetzten Summe zahlen, während die andere Hälfte entweder zu dem Preise des folgenden Jahres oder zum Capital geschlagen wird.“

Moskau 1890. Lasarjan Institut für orientalische Sprachen.

**Stephan Kanajan.**



## Awestâ und Shâhnâme.

Von

**F. Spiegel.**

In meinen arischen Studien (p. 110 flg.) habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass die Uebereinstimmung des Awestâ und des Shâhnâme in Bezug auf die éranische Sagengeschichte eine sehr grosse sei und ich habe eine Anzahl von unzweideutigen Belegen für diese meine Behauptung angeführt. Seitdem ist dieser Gegenstand von Darmesteter weiter verfolgt worden und man findet namentlich im zweiten Bande von dessen *Etudes iraniennes* weitere Nachweisungen, die sich besonders auf die Zarathustralegende beziehen. Es ist nicht meine Absicht, hier auf diesen Gegenstand zurückzukommen, vielmehr gedenke ich einmal die Kehrseite zu betrachten und die kaum weniger wichtigen Punkte hervorzuheben, in welchen sich die Auffassung des Awestâ von der des Shâhnâme unterscheidet. Die Mittel zur Vergleichung sind in der letzten Zeit erheblich gewachsen: durch die Mittheilungen aus dem Cod. Sprenger nr. 30, die Ausgaben des Tabari, Ibn al Athir und Alberûni. Alle diese Werke behandeln die éranische Sagengeschichte mehr oder minder ausführlich, ihre Abweichungen von Firdosi sind nicht selten und weisen auf Quellen hin, welche dem Awestâ näher standen als dem Königsbuche. Vor Allem ist es nöthig, hier gleich anfangs auf den grossen Unterschied in der Gesamtbetrachtung der beiden in der Ueberschrift genannten Werke hinzuweisen. Das Shâhnâme ist, wie sein Name sagt, ein Buch der Könige und ganz im Interesse derselben geschrieben; in dem Könige gipfelt daher die höchste Macht auf Erden, Priester und Sterndeuter sowie der Adel und die Gelehrten nehmen zwar stets geachtete Stellungen ein, erheben sich aber nie über den König, neben welchem sie zwar eine berathende, niemals aber eine entscheidende Stimme haben. Im Awestâ ist dies anders. Dort nimmt der König nicht die erste sondern die zweite Stelle ein, der Vertreter Gottes auf Erden ist nicht er sondern Zarathustra und seine Nachfolger, die ihn vertretenden und aus seiner Familie stammenden Oberpriester, deren weltlicher Arm blos der König ist. Es kann nicht auffallen, dass

diese Verschiedenheit der Gesamttanschauung sich auch an mehreren Stellen in der Auffassung der Einzelheiten äussern muss. — Ein weiterer Punkt über den hier gleich am Anfange einige Worte gesagt werden mögen, ist die Chronologie. Es ist eine bekannte auch von den arabischen Geschichtschreibern bestätigte Thatsache, dass die Perser vor dem Islâm die Weltdauer auf 12000 Jahre ansetzten mit Rücksicht auf die 12 Zeichen des Zodiakus, von welchen jedem einzelnen die Herrschaft über 1000 Jahre zugetheilt wurde (cf. Alberûni p. 14) und dass man annahm es seien von diesen 12000 Jahren bereits 9000 Jahre vor dem Erscheinen Zarathustra's verflossen gewesen. In welcher Weise diese 9000 Jahre in die mythische Zeit vor Zarathustra zu vertheilen sind hat Windischmann ausführlich gezeigt und dass dieses chronologische System schon den Verfassern des Awestâ bekannt gewesen ist habe ich bereits in den arischen Studien (p. 112. 113) nachgewiesen. Im Awestâ selbst kann sich dieses chronologische System nur sehr wenig geltend machen, denn dieses Buch beschäftigt sich bloss mit der mythischen Geschichte vor Zarathustra und da es sich uns als das Werk des genannten Religionsstifters giebt sind Mittheilungen über spätere Zeiträume, die nach seiner Zeit fallen, nicht mehr zu erwarten. Schwierigkeiten entstanden, als diese mythische Geschichte für die wirkliche Geschichte des éranischen Volkes gehalten wurde und in die Gesamtgeschichte eingeordnet werden sollte. Die muhammedanischen Schriftsteller sind in ihren Ansichten ziemlich übereinstimmend (man vergl. namentlich Hamza von Isfâhân p. 32): Gayomard ist mit Adam vereinigt, Dahâk entspricht dem Nimrod, zu seiner Zeit soll auch Noah gelebt haben, in die Zeit des Frédûn fällt Abraham, in die des Manoshehr Moses, Kai Khosrav lebte zur Zeit Salomos, Kai Lohrasp zur Zeit Bokhtunars, der als sein Statthalter angesehen wird. Es fragt sich nun, ob dieses System der Gleichzeitigkeiten erst von den Muhammedanern erfunden wurde oder ob sie dasselbe bereits von jüdischen oder christlichen Schriftstellern erhalten haben. Nach meiner Ueberzeugung ist das letztere der Fall und zwar aus folgenden Gründen: Der anonyme Verfasser des Cod. Sprenger nr. 30 erwähnt mehrfach<sup>1)</sup> ein wie es scheint aus jüdischen Kreisen stammendes Werk welches auf Personen der éranischen Sagensgeschichte wie Gayomard und Minocehr Rücksicht nimmt und auch Religionsgespräche Zoroasters mit einem Juden erwähnt. Hieraus lässt sich entnehmen dass auch in Erân lebende Juden sich mit der Aufgabe beschäftigt haben, die éranische Sagensgeschichte in die Gesamtgeschichte einzufügen, denn es lässt sich nicht annehmen dass ausserhalb Erâns Jemand sich für die Sache interessirte. Dass die éranischen Priester sich gerne mit der Chronologie beschäftigten und über dieselbe schrieben wissen wir längst durch Hamza und das Mujmil, wir können freilich von vorne

1) Cf. Rothstein, de chronographo arabe anonymo (Bonn 1877) p. 44.

herein annehmen dass nicht viel Brauchbares dabei herausgekommen sein wird. Das Bestreben eines orthodoxen Parsen musste immer darauf gerichtet sein zu erweisen dass seit Zarathustra's Tode noch keine 1000 Jahre verflossen seien, denn wäre dies der Fall so müsste schon der zu erwartende Nachfolger desselben erschienen sein; daher denn auch das Bestreben den Zeitraum der beglaubigten Geschichte zu verkürzen, wovon wir unten sprechen werden.

Ueber die Verschiedenheit in der Auffassung des Gayomard die zwischen dem Awestä nebst anderen Quellenschriften und Firdosi besteht wollen wir uns hier kurz fassen, da ich schon in meiner Alterthumskunde (I, 510) darauf aufmerksam gemacht habe. Auch unsere neueren Quellen neigen sich grösstentheils der Ansicht zu dass Gayomard nicht der erste König gewesen sondern dem biblischen Adam gleichzusetzen sei. Einige Nachrichten über ihn aus den Erzählungen der Parsen, die uns Alberüni (p. 99) aufbewahrt hat sind beachtenswerth: es soll Gayomard aus dem Scheweisse entstanden sein den Gott sich von der Stirne wischte als er den Ahriman sah, es heisst dass Gayomard den Ahriman in seiner Gewalt hatte und ritt bis er sich fürchtete, worauf ihn Ahriman abwarf und auffrass. Auch das aus Gayomard's Samen entstandene Menschenpaar Meshya und Meshyāna<sup>1)</sup> und seine Entstehung kennt derselbe. Doch fehlt es auch nicht an einer Ansicht die zu derjenigen des Firdosi hinüber leitet: manche Gelehrte behaupten nämlich Gayomard sei nicht mit Adam zu verbinden. er sei vielmehr جهمر i. e. جهمر der Sohn Japhet's der sich zuerst in Erän niederliess. diese Nachricht findet sich bereits beim Anonymus und bei Tabari (I. 147). Alberüni nennt den Gayomard nicht گیلشاه گیلشاه d. i. Herr des Thons oder der Erde. sondern گارشاه گارشاه, was richtig als Herr des Berges erklärt wird. Der Berg aber, von welchem Gayomard herabgekommen sein soll ist nach Tabari (l. c.) der Demāwend, wohin auch in der That die Erzählungen aus der ältesten Vorzeit verlegt werden. — Die Regierungen des Hushang und Tahmurath geben zu weiteren Bemerkungen keine Veranlassung, höchstens lässt sich noch beifügen dass Hushang die ersten Städte gebaut haben soll, als solche werden von Manchen Babylon und Susa bezeichnet, während Andere Rai als die älteste Stadt nennen nach derjenigen welche Gayomard am Demāwend in

1) Interessant sind die verschiedenen Schreibweisen der Namen dieses Paares, die sich alle als verschiedene Aussprachen erklären lassen: während p. 100, 5 همیشه و همیشه همیشه erscheint, finden wir 99, 13 همیشه و همیشه همیشه, l. 11 ممر و ممر و ممر, als Aussprache in Chutäresm: ممر و ممر. Tabari l. 148 schreibt ممر و ممر.

Taberistân baute (Tabari 1. 171). Ernstere Abweichungen finden wir erst wieder in der Geschichte Jamshéd's oder Yima's. Ueber den Namen wie über die Persönlichkeit selbst ist das Awestâ mit den neueren Quellen einig: er ist ein glücklich regierender König, der aber zuletzt durch Hochmuth zum Falle kommt und sein Reich an Dahâka verliert. Nach dem Awestâ ist auch der Bruder des Yima, Çpityura, an dem Tode des Yima betheilig, diesen Bruder kennt auch der arabische Anonymus. Ein Widerspruch ist es jedoch, wenn Firdosi den Jamshéd zum Sohne des Tahmurath macht, während er nach allen anderen Quellen vielmehr der Sohn des Vivağhâo ist; Tabari (1, 179) sagt richtiger er sei der Bruder des Tahmurath gewesen. Wenn aber das Awestâ (Yt. 9, 10) dem Yima eine tausendjährige Regierungszeit zuschreibt so verletzt es das chronologische System welches es sonst anerkennt, nach welchem Yima nur 616 Jahre und 6 Monate regieren kann. Es ist nicht unwahrscheinlich dass man in einer früheren Periode den Yima als König an den Anfang der Welt gesetzt und ihm eine Regierungszeit von 1000 Jahren gegeben hat, ganz ebenso wie seinem Gegner Dahâka; später jedoch sah man ein dass die Menschen erst einen gewissen Grad von Civilisation erreicht haben mussten ehe sie einen geordneten Staat schaffen konnten, man gab daher dem Yima zwei Vorgänger, die keinen anderen Zweck haben als den allmählichen Fortgang der Civilisation darzustellen; den Raum für diese Vorgänger konnte man, ohne das chronologische System umzustossen, nur dadurch gewinnen, dass man die Regierung Yima's von 1000 Jahren auf 616 ermässigte. Von Wichtigkeit ist es dass das Awestâ die Nachricht verschweigt welche alle übrigen Quellen geben, dass Yima die vier Stände eingerichtet habe. Man könnte zwar in der Verschweigung dieses Umstandes nur einen Zufall sehen wollen, da wir aus dem Awestâ gewiss nicht Alles erfahren was die Verfasser des Buches über Yima wussten, wir werden aber weiterhin Gründe anführen welche gegen eine solche Ansicht sprechen.

Die Regierung des Frédün und die Vertheilung der Erde unter seine Söhne können wir übergehen, da über die Thatsachen selbst kein Widerstreit in unseren Quellen besteht, zur Berichtigung des Stammbaumes aber unsere Mittel nicht ausreichen. Dagegen verdient die Abweichung in den Berichten von Manoshcihr und seinen Nachfolgern eine ausführlichere Erörterung als ihr in meiner Alterthumskunde 1, 573 flg. zu Theil geworden ist. Nach dem Shâhnâme endigt die Regierung des Manoshcihr ohne besondere Unglücksfälle, während Tabari wie Hamza die letzten zwölf Jahre seiner Regierung eigentlich dem Afrâsiâb zuschreibt; dasselbe thut auch der Minokhired und das Jâmâsp-nâme und es ist nicht zweifelhaft dass das Awestâ dieselbe Ansicht hatte. Alle diese Schriften, den arabischen Anonymus mit eingeschlossen, übergehen den König Nandâr, den Firdosi auf Manoshcihr folgen aber unglücklich enden



lässt. Beide Fassungen sind nicht zu vereinigen, sie müssen gesondert betrachtet werden. Ueber den Verlauf des Krieges der Manoschir seiner Herrschaft beraubte geben zwar unsere Quellen keine näheren Aufschlüsse, die Lücke wird aber ausgefüllt durch Schireddin, den Geschichtsschreiber Taberistân's welcher (p. 14 ed. Dorn) folgendes berichtet. Afrâsiâb kam mit einem Heere nach Dehistân, der Grenzfestung Erâns, gerade zu der Zeit als Manoschir in der Persis verweilte, er hielt die Zeit für gekommen um den Mord seines Ahnherrn Tûr rächen zu können. Als Manoschir von dem Einfälle hört schickt er den Qâren, einen Sohn des Kâve, sammt seinem Bruder Ârîsh aus Rai gegen den Eindringling; Afrâsiâb greift das éranische Heer an, wird aber geschlagen und ersinnt eine Kriegslist, die erste welche die Welt kennt. Er schrieb einen Brief, angeblich eine Antwort auf einen Antrag Qâren's, in welchem er sich mit den ihm vorgeschlagenen Bedingungen einverstanden erklärte und sich verpflichtete Erân dem Qâren zum Lehn zu geben wenn ihm derselbe zur Eroberung des Landes verhelfen wolle. Diesen Brief liess nun Afrâsiâb in die Hände des Manoschir gelangen, der natürlich über die Treulosigkeit seines Oberfeldherrn sehr erbittert war, denselben sofort in Fesseln schlagen liess und den Oberbefehl dem Ârîsh übergab. Sobald dies geschehen war griff Afrâsiâb von Neuem das éranische Heer an und dieses Mal war er siegreich. Es half nichts dass Manoschir seinen Irrthum bald einsah und den Qâren wieder einsetzte, dieser vermochte eben sowenig den Afrâsiâb zu bewältigen wie Manoschir selbst, der mit einem neuen Heere herbeikam; während Manoschir bei Rai lagerte blieb Afrâsiâb bei Teherân stehen und erlangte bei den täglich stattfindenden kleineren Gefechten stets Vortheile über die Éranier, so dass Manoschir die Festung Thabrek <sup>1)</sup> zu bauen befahl, die erste Festung welche die Welt gekannt hat. Allein weder in der Festung noch in der Stadt Rai vermochte sich Manoschir auf die Dauer zu halten, er floh auf dem bekannten Wege über Ask im Districte Lârjân nach Tammésha <sup>2)</sup>, Afrâsiâb folgte ihm auf dem Fusse nach. In Rustemdâr angekommen liess Manoschir einen Kanal graben hinter welchen er sich, sein Heer und seine Schätze in Sicherheit brachte und wo ihn Afrâsiâb 12 Jahre lang belagerte. Nach Verlauf dieser Zeit musste sich Manoschir zum Frieden entschliessen, man kam überein dass das Reich des Manoschir sich so weit erstrecken solle als ein Pfeil zu fliegen ver-

1) **تبر** soll nach Schireddin in der Sprache von Taberistân einen Berg bedeuten und die Festung von Rai auf einem Hügel liegen. Es wäre nicht unmöglich dass **تبر** und **تپه** dasselbe Wort sind. Vgl. auch **تبرک**.

2) Es ist hier dasjenige Tammésha gemeint welches im Bezirke Ahloun nicht weit von Rustemdâr liegt.

möchte, das übrige Land müsse dem Afrâsiâb verbleiben. Als dieser Beschluss rechtskräftig geworden war schoss Ârîsh jenen berühmten Pfeil ab der bis nach Merv <sup>1)</sup> flog, Afrâsiâb musste sich daher bequemen, dem Manosheîr sein Reich zu lassen. Wie man sieht ist dieser Ausgang des Streites für Manosheîr nicht besonders rühmlich, bloss dem Eingreifen himmlischer Mächte ist es zuzuschreiben dass er sein Reich behält, aber es ist kein Zweifel dass sich auch das Awestâ den Verlauf bereits in dieser Weise gedacht hat, da Yt. 8, 6 unter dem dort genannten Erekhsha unzweifelhaft der spätere Ârîsh <sup>2)</sup> zu verstehen ist, während Firdosi diese Persönlichkeit gar nicht kennt, die er nicht brauchen kann. Die einzige mir bekannte Erwähnung derselben im Shâhnâme gehört nicht Firdosi sondern dem Daqiqî <sup>3)</sup>.

Ganz anders berichtet Firdosi im Königsbuche den Verlauf der Geschichte. Er lässt den Manosheîr in Frieden sterben und ihm seinen Sohn Nauðar nachfolgen, der 7 Jahre regiert, aber gleich am Anfange seiner Regierung nicht auf dem richtigen Wege wandelt und dadurch das Reich in Verwirrung bringt. Die Grossen des Reiches sehen sein Benehmen mit Bekümmerniss, Rustem entschliesst sich zu einer kräftigen Ermahnung die auch beherzigt wird, aber die Besserung kommt zu spät; bereits ist Afrâsiâb auf die éranischen Missstände aufmerksam geworden und hat von seinem Vater die Erlaubniss erhalten mit bewaffneter Hand in Erân einzufallen. Auf die Kunde von diesem Einfalle ernennt Nauðar den Qâren, den Sohn Kâves, zu seinem Oberfeldherrn, denn Zâl, dem diese Wünder eigentlich gebührte, ist durch die Leichenfeier abgehalten die er für seinen eben verstorbenen Vater Sâm abzuhalten hat. Qâren und sein Heer, dem auch Nauðar selbst sich anschliesst, dringen bis Debistân vor, dort treffen sie den Afrâsiâb, der zwar einen Theil seines Heeres nach Zabulistân geschickt hat um dort den nichts Böses ahnenden Zâl zu überfallen, aber gleichwohl seinen Gegnern an Macht noch weit überlegen ist, sein Heer zählt 400000 Streiter welchen Nauðar nur 140000 entgegenstellen kann, die Folge davon ist dass Nauðar fortwährend geschlagen wird und sich bald nicht mehr im offenen Felde halten kann sondern sich in die Festung Debistân zurückziehen muss. Während nun Afrâsiâb den Nauðar dort belagert schickt er eine Abtheilung seines Heeres

1) Tabari (I, 436) nennt Balkh, so dass der Fluss von Balkh die Grenze des Reiches würde, Alberûnî (p. 220) sagt der Pfeil sei vom Berge Ruyân in Taberistân bis nach Khorâsân geflogen.

2) Man darf nicht übersehen dass in den éranischen Mythen zwei Personen dieses Namens vorkommen, ausser Ârîsh-Erekhsha noch Kai Ârîsh i. e. Kava arshan des Awestâ der mythische Stammvater der Arsakiden.

3) Nämlich Shâhn. 1087, 7 (= 1528, 10 ed. Vullers), wo Arjasp von Isfendiâr sagt:

نه ساهميش گرزست و قهيم آرشي

nach der Persis um sich der Frauen des Königs und der Grossen zu bemächtigen welche sich dort befinden. Als Qären von diesem Vorgange hört will er dieser Heeresabtheilung nachziehen, um solchen Schimpf von Erân abzuwenden, der König soll einstweilen in Dehistân zurückbleiben und da Nauðar auf diesen Vorschlag nicht eingehen will entfernt er sich heimlich sammt den Grossen. Das Vorhaben des Qären gelingt, er schlägt sich glücklich durch das feindliche Heer hindurch und erreicht die Persis, Nauðar aber, der ihm nachzieht sobald er seinen Abzug bemerkt, wird von Afrásiab gefangen genommen und bald darauf getödtet. Afrásiab's frommer Bruder Aghrérath ist mit diesem Morde nicht einverstanden, er erreicht wenigstens dass die übrigen Gefangenen geschont und nach der Stadt Sári in Taberistân gebracht werden, wo er sie bald entlässt, eine That welche den Afrásiab so sehr erzürnt dass er seinen Bruder tödtet. Unterdessen hat Zal das gegen ihn geschickte Heer geschlagen und den Oberbefehl übernommen, dass er aber den Afrásiab besiegt habe wird nirgends gesagt. Wie man sieht unterscheiden sich diese beiden Berichte besonders dadurch von einander dass derjenige welcher den Manosheih durch den Schuss des Àrish oder Erekhsha das Reich wieder gewinnen lässt mit dieser Begebenheit das Ende des Krieges gegen Afrásiab festsetzt, während nach Firdosi der Kriegszustand mit dem Tode des Nauðar nicht endigt, sich durch die folgenden Regierungen fortsetzt und der Friede erst unter Kai-kawâð unter ganz anderen Verhältnissen geschlossen wird. Mit Unrecht lässt Tabari den Afrásiab nach dem Tode des Manosheih nochmals zurückkommen und 12 Jahre regieren, die Mehrzahl unserer Quellen und die von Windischmann nachgewiesene Chronologie zeigt dass die 12 Jahre der Regierung des Afrásiab den letzten 12 Jahren der Regierung des Manosheih gleichzusetzen sind. Beide Erzählungen haben bei aller Verschiedenheit doch wieder manche recht auffallende Berührungspunkte. Gemeinschaftlich ist beiden dass sie die Ereignisse entweder an den Demâwend oder nach Taberistân selbst versetzen, dort ist auch jedenfalls die Sage von Manosheih entstanden. Auffallend ist dass das Awestâ, das keinen König Naotara oder Nauðar anerkennt, doch von Nachkommen des Naotara (*naotairya*) zu erzählen weiss, die freilich von den Nachkommen des Nauðar in Sháhnâme verschieden sind. Noch auffallender ist, dass auch die neueren Quellen welche einen König Nauðar nicht kennen denselben doch in den von ihnen mitgetheilten Geschlechterregistern berücksichtigen. Ebenfalls seltsam ist dass auch das Awestâ den nur von Firdosi genannten Aghraeratha oder Aghrérath mehrfach erwähnt. Es ist mir nicht möglich gewesen den Grund dieser auffallenden Berührungen aufzufinden.

Nach der Beendigung der Regierungsgeschichte des Manosheih ist die Uebereinstimmung in unseren Quellen noch nicht hergestellt. Zwar sind sie alle darin einig dass der rechtmässige Nachfolger desselben Zav der Sohn des Tahmasp war, den auch das Awestâ

als Uzava den Sohn des Tûmâspa nennt. Was bei Firdosi über ihn berichtet wird ist sehr dürftig und reicht etwa hin uns das Bild eines guten aber schwachen Herrschers zu geben: es heisst dass er zwar gerecht regierte aber sich nicht getraute einen Menschen hinrichten zu lassen, dass eine Hungersnoth unter seiner Regierung wüthete, was nach éranischen Begriffen immer das Zeichen einer Regierung ist welche dem Himmel missfällt. Das Elend des Landes soll endlich die beiden Heere bewogen haben sich zurückzuziehen und den Oxus stillschweigend als Landesgrenze anzusehen. Sind die Mittheilungen Firdosi's über Zav schon dürftig genug, so sind doch die über seinen Sohn und Nachfolger Gershasp noch dürftiger, wir erfahren über ihn eigentlich gar nichts und hören bloss dass nach seinem Tode Afrâsiâb von Neuem in Erân einfiel. Diejenigen unserer Quellen welche sich nicht an das Shâhnâme anschliessen sind bei weitem deutlicher: nach ihnen hat Zav die Aufgabe das von Afrâsiâb verwüstete Erân wieder in guten Stand zu setzen, die verschütteten Brunnen wieder aufzufinden und dem Elende der Bewohner ein Ende zu machen. In diesem seinen friedlichen Beginnen wird er unterstützt von seinem Mitregenten Keresâsp, dem offenbar der kriegerische Theil der Aufgabe zufiel, indem er die Unholde vernichtete die sich unter Afrâsiâb's Regierung in das Land eingeschlichen hatten. So berichtet Hamza (p. 35), auch Tabari, der Anonymus und Ibn alAthir kennen diese Ansicht billigen sie aber nicht und behaupten Keresâsp sei bloss der Minister des Zav gewesen. Es ist leicht zu sehen woher diese Verschiedenheit der Ansicht stammt: diejenigen welche behaupten Keresâsp sei bloss Minister des Zav gewesen sehen in ihm dieselbe Person wie Sâm und machen ihn demnach zu einem Gliede der Secundogenitur in Segestân welche von Jamshéd und einer Tochter des Königs von Kâbul abstammen will, aber nicht regierungsfähig ist; die Abstammung welche Tabari (1, 532) derselben giebt stimmt daher im Wesentlichen mit derjenigen überein welche ich in meiner Alterthumskunde (1, 557 flg.) aus dem Gershaspnaime mitgetheilt habe, vermehrt jedoch den Stammbaum noch um einige Glieder und lässt ihn irriger Weise mit Tuj dem Sohne Frédûm's endigen statt mit Tûr, dem Sohne Janshéd's. Daneben lernen wir aus Tabari (1, 333) noch einen anderen Stammbaum kennen, welcher den Keresâsp auf Manoshcihr zurückführt, also geradezu in die königliche Familie einfügt. Diese weniger begünstigte Ansicht scheint mir nun, wenn nicht die ursprüngliche, doch die des Awestâ zu sein. Es ist zwar keine Frage dass auch das Awestâ unter Keresâspa dieselbe Person versteht welche neuere Quellen Sâm nennen, denn es schreibt dem Keresâspa dieselben Thaten zu welche diese von Sâm berichten, da er aber nach Yt. 19, 38 einen Theil der königlichen Majestät ergreift welche von Yima entweicht, so muss er nothwendig der König von Erân gewesen sein dem die Aufgabe zufiel nach der Usurpation des Afrâsiâb die Welt wieder

in Ordnung zu bringen wie das sein Vorgänger Thraetaona nach der Usurpation des Dahâka gethan hatte. Soviel sieht man, dass über das Ende der Familie der Paradhâtas oder Peshdâdier verschiedene Ueberlieferungen vorhanden gewesen sein müssen.

Ueber die Anfänge der Dynastie der Kaianier bestehen in unseren Quellen keine verschiedenen Ansichten: sie nennen einmüthig den Kai-kawâdh als den ersten König derselben, berichten aber über ihn nichts Bemerkenswerthes. Am ausführlichsten bespricht ihn Firdosi, der uns erzählt wie Rustem den König vom Alborj herabholte, wie in Folge des Umstandes dass Erân wieder einen mit der Majestät bekleideten König besass sich das Kriegsglück sofort wandte, wie Afrâsiâb geschlagen wurde und froh sein musste dass er der Gefahr einer persönlichen Gefangenschaft entrann, wie er sofort sich zum Frieden bequeme, in welchem ihm die Oxusgrenze bewilligt wurde, gegen die Ansicht Rustem's, der eine weit stärkere Züchtigung für angemessen hielt. Auf diese Art wird der lange Krieg im Shâhnâme ohne Demüthigung für einen der Könige beendet. Das Verhältniss des Kai-kawâdh zu seinem Nachfolger hat schon Nöldeke richtig gestellt (diese Zeitschr. 32, 570 flg.). Während Firdosi den Kai Kâus ausdrücklich zum Sohne des Kai Kawâdh macht, zeigen die anderen Quellen in Uebereinstimmung mit dem Awestâ dass er vielmehr der Enkel ist. Kai Kawâdh hat nach diesen Quellen einen Sohn Kai-apweh oder Aipivohu, der insofern bedeutungslos ist als er nicht zur Regierung gelangt. Von ihm stammen vier Söhne: Kai Kâus, Kai Àrish, Kai Pishin und Kai Byârish. Alle diese Namen kennt nicht bloss das Awestâ sondern auch Firdosi, dieser jedoch mit dem Unterschiede dass er statt des Kai Byârish einen Kai Armin nennt. Von diesen vier Söhnen folgt der älteste dem Vater im Reiche, aus Tabari's Aeusserungen (1, 534) folgt aber unzweifelhaft dass wir auch die anderen Brüder als Stammväter für die Herrschergeschlechter verschiedener Länder anzusehen haben und dieser Umstand macht den Namen Kai Armin bei Firdosi bedeutsam: es soll damit wohl angedeutet werden dass der jüngste Sohn des Aipivohu der Begründer des Herrschergeschlechtes in Armenien war; den übrigen Söhnen werden wir später wieder begegnen. Genaueres über diese Söhne berichtet Tabari an einer anderen Stelle (1, 617): demnach wäre Kai Àrish über Khujistân gesetzt worden, Kai Oji, der Sohn des Kai Fashin (sic) über Fârs, von Kai Oji soll Lohrasp abstammen. Die übrigen Berichte kennen diese Nachricht nicht und widersprechen ihr zum Theil, es ist fraglich ob wir ihr grosses Gewicht beilegen dürfen. Von den Begebenheiten welche uns Firdosi aus der Regierungszeit des Kai Kâus erzählt werden in unseren übrigen Quellen mehrere übergangen, die Geschichte des Siyâvakhsh und die Erzählung von der missglückten Himmelfahrt scheinen Gemeingut gewesen zu sein. Es wird auch von Tabari (1, 502) erzählt dass Kai Kâus sich die Dämonen unterthänig machte und dass sie

ihm eine Stadt mit 6 Mauern bauten, eine dieser Mauern war aus gelben Erz (صفر), eine andere aus rothem (شبه), die dritte aus Kupfer (نحاس), die vierte aus Thon (تختار), die fünfte aus Silber und die sechste aus Gold. Diese Angabe erinnert an Herodot's Erzählung von der Beschaffenheit der Mauern Ekbatanas unter Dejokes. Nach Hamza, Tabari (1, 598) und Ibn alAthir ist die Residenz des Kai Kaus in Balkh, dies widerspricht den Angaben Firdosi's, der ihn, wie alle éranischen Könige der Vorzeit, in Istakhr wohnen lässt, ich glaube aber dass die Annahme des Königsbuches eine jüngere ist, denn ursprünglich gehören alle diese Sagen bestimmt dem Nordrande an. — Ueber Kai Khosrav ist wenig zu sagen, die Ereignisse welche aus seiner Regierungszeit erzählt werden stimmen zu denjenigen welche uns Firdosi mittheilt, nur dass die wichtige Rolle welche Gudarz und seine Familie spielt hier noch mehr hervorgehoben wird (1, 613), während Rustem mit seinen Thaten zurücktritt; ohne Zweifel gehört der Mythos von Kava Husrava mehr dem westlichen als dem östlichen Erân an. Noch ist zu bemerken dass nach Tabari (1. 616) Afrâsiâb sich zuletzt nach Ađarbâijân flüchtet und dort in einem trockenen Brunnen verbirgt, während Firdosi die Höhle eines Berges, andere Quellen einen unterirdischen Palast als dessen Aufenthaltsort erwähnen. Sonst stimmen die kurzen Erzählungen unter sich überein.

Eine genaue Beachtung verdienen die beiden Könige welche mit der Verbreitung der Religion Zarathustra's in Verbindung gebracht werden. Meine Ansicht dass die Legende von Zarathustra und seinen Beschützern ursprünglich mit der Heldensage nichts zu thun hatte und erst ziemlich spät mit ihr zu einem Ganzen verbunden wurde hat durch die wiederholte Betrachtung aller Quellen sich noch mehr befestigt. Der auch im Awestâ erwähnte Aurvađ-aspâ oder Lohrasp ist nach allen Berichten durchaus unbedeutend und nur als Vater des Vistâspa der Erwähnung werth; wichtig wird er für uns besonders durch zwei Punkte: durch seine Abstammung und durch seine Residenz. Alle unsere Berichte sind einig dass mit Kai Khosrav die von Kai Kaus direct abstammende Linie von der Regierung abtritt und die Herrschaft auf eine andere Linie übergeht, übereinstimmend führen sie auch den Lohrasp auf Kai Pishin, den dritten Enkel des Kai Kâwâdh, zurück (s. o.) und man fragt sich, warum denn die Nachkommen des zweiten Enkels, des Kava Arshan oder Kai Arish, übergangen werden, da ihr Recht auf die Nachfolge doch dem der dritten Linie vorgehen musste? Auf Kai Arish führten sich die Arsakiden zurück und diese Verknüpfung derselben mit Kava Arshan scheint mir der Grund zu sein, warum eine Nachfolge derselben an dieser Stelle nicht thunlich war. Sicher ist ferner dass alle Quellen, das Königsbuch mit eingeschlossen, den Lohrasp nicht nur in Balkh residiren lassen

sondern angeben dass Lohrasp diese Stadt erst gebaut habe, wiederum im Widerspruch mit anderen Angaben, da alle unsere Quellen in der früheren Heldensage bereits Balkh nennen, zum Theil schon mehrere Male. Als Grund für den Wechsel der Residenz wird mehrfach angegeben (Ibn al Athir 1. 180. 181) dass damals die Türken anfangen mächtig zu werden und dass der König aus diesem Grunde seinen Wohnsitz in jene Gegend verlegen musste. Das Awestâ schweigt bekanntlich über den eigentlichen Wohnsitz des Vistâspa und seines Vaters gänzlich, wir wissen nicht ob es denselben in Baktra oder an einem anderen Orte gesucht hat, zu Zweifeln geben aber die folgenden Umstände Veranlassung. Was uns im Shâhnâme aus der Regierungszeit des Lohrasp berichtet wird betrifft zum grössten Theile nicht diesen Fürsten selbst sondern seinen Sohn Vistâspa oder Gushtasp. Es heisst dieser sei mit dem Benehmen seines Vaters unzufrieden gewesen und sei heimlich aus Erân entwichen und nach Byzanz gegangen, wo er unerkant lebte, aber die älteste Tochter des Kaisers heirathete die ihm im Traume gesehen und sich in ihm verliebt hatte und auch trotz seiner Zurückgezogenheit und Mittellosigkeit überzeugt war dass er von sehr hoher Abkunft sein müsse, wie es sich denn bald auch durch verschiedene Heldenthaten erweist die er mit Leichtigkeit vollbringt, die aber die Kräfte sämtlicher griechischen Helden übersteigen. Dieselbe Erzählung ist uns bekanntlich von Chares von Mytilene überliefert worden (Athenaeus 13, 575), aber mit sehr bedeutenden Abweichungen welche uns zeigen dass die Erzählung in der Zeit welche zwischen Chares und Firdosi liegt bedeutende Veränderungen erlitten hat. Dass die Fassung bei Chares die ältere sei lässt sich nicht bloss durch äussere, mehr noch durch innere Gründe erweisen. Dass Hystaspes und sein Bruder Zariadres (Zarir) nach Chares Söhne des Adonis und der Aphrodite sind, während sie nach dem Awestâ und Shâhnâme als Söhne des Aurvad-âspa aufgeführt werden ohne dass die Mutter genannt wird, fällt nicht sonderlich ins Gewicht, da in diesem Falle eine Ausgleichung leicht ist: aurvad-âspa (d. h. mit schnellen Rosse begabt) ist nämlich im Awestâ ein beständiges Beiwort der Sonne und es ist sehr wahrscheinlich dass in Erân Vistâspa ursprünglich für einen Sohn des Sonnengottes galt, diesen soll wohl auch Adonis bezeichnen, die in éranischen Quellen nicht bezeichnete Mutter dürfte wohl Anâhita gewesen sein, welche gewöhnlich der Aphrodite entspricht. Von grösserer Bedeutung ist es dass Chares die ganze Begebenheit gar nicht von Hystaspes erzählt sondern von Zariadres, dass er den Hystaspes gar nicht im Osten regieren lässt sondern in Medien, endlich dass er die ganze Liebesgeschichte in den Norden verlegt, nicht nach Griechenland. In allen diesen Dingen giebt uns Chares augenscheinlich die ältere Ansicht wieder. Es versteht sich dass man die Begebenheit erst nach Griechenland verlegen konnte als es in Byzanz einen Kaiser gab, auch zeigt das ganze Colorit im Shâhnâme

dass man an ein christliches Land und an einen christlichen Herrscher dachte, an eine Königstochter aus dem Norden konnte man in Erân zu jeder Zeit denken. Endlich ist kein Grund denkbar, warum man die Geschichte von Hystaspes auf Zariadres übertragen haben sollte, während es sich im umgekehrten Falle sehr wohl begreift, dass man den Hystaspes als Glaubenskönig mit allen möglichen Vorzügen ausstatten wollte und darum sich nicht scheute auch fremdes Verdienst auf ihn zu übertragen. Uebrigens steht diese ganz romantische Erzählung so wenig in Verbindung mit der Legende von Vistâspa und Zarathustra, dass sie in keiner Weise als Beweis für das Alter dieser Legende gebraucht werden kann; soviel aber sehen wir deutlich, dass man zur Zeit des Chares den Vistâspa in Medien regieren liess, sein Name mithin keineswegs mit der ostérânischen Sagensgeschichte unzertrennlich verbunden war.

Weit wichtiger als die Regierung des Lohrasp ist die des Vistâspa zu der wir uns nun wenden wollen. Wir sehen ganz ab von einer Einordnung dieses Herrschers in die Geschichte, indem wir als unsere feste Ueberzeugung aussprechen, dass Vistâspa ebenso wenig geschichtlichen Gehalt hat als seine Vorgänger, er bildet den Schluss der mythischen Periode. Was uns über seine Zeit- und Lebensumstände berichtet wird, lässt sich am besten aus einem dreifachen Gesichtspunkte betrachten: 1) die Erscheinung Zarathustra's, 2) die Geschichte des Vistâspa, 3) die Rolle des Isfendiâr. Obgleich Zarathustra nur nebenbei genannt wird, so ist seine Persönlichkeit doch die Hauptsache, welche die übrigen Ereignisse bedingt. Nicht zu übersehen ist, dass der Abschnitt des Shâhnâme von dem wir hier sprechen gar nicht von Firdosi herrührt, sondern von Daqiqî, dessen nachgelassene Arbeit Firdosi in sein Werk aufnahm, wahrscheinlich um nicht durch die Schilderung des Zarathustra den Zweifeln an seiner Rechtgläubigkeit neue Nahrung zu geben die ohnehin bestanden und an dem Hofe des fanatischen Mahmud von Ghazna nicht gleichgültig waren. Wenn nun auch durch die Aufnahme der Darstellung Daqiqî's Firdosi zunächst für sich gesorgt hat, so hat er damit doch auch uns einen Dienst erwiesen: denn Daqiqî war ein erklärter Anhänger der alten Religion und seine Darstellung der Geschichte Zarathustra's wird mit den Ansichten übereinstimmen, welche sich seine Glaubensgenossen zu seiner Zeit davon gebildet hatten. Nichts desto weniger lassen sich zwischen seiner Auffassung und der des Awestâ ganz erhebliche Verschiedenheiten nachweisen. Alle Quellen sind zwar einig darüber, dass Zarathustra unter der Regierung des Vistâspa auftrat, wir haben aber bereits bemerkt dass es unentschieden bleiben müsse ob das Awestâ diesen König nach Baktrien setzt oder nicht, wo zufällig der Aufenthalt des Vistâspa in diesem Buche erwähnt wird, da finden wir ihn in Airyanem vaejâh oder an anderen Orten, nicht aber in Baktrien. Sieht man sich ferner die Awestâttexte etwas genauer an, so entstehen Zweifel, ob die Stellung, welche



jetzt dem Zarathustra am Ende der mythischen Periode gegeben wird, diejenige sei die ihm von jeher zukam. Wenn es von ihm heisst (Yt. 13, 88. 89) er sei der erste Priester, Krieger und Ackerbauer gewesen, wenn die drei Stände auf seine drei Söhne zurückgeführt werden, so widerspricht dies den Angaben des Sháhnáme, welches die Einrichtung der drei Stände bereits dem Yima zuschreibt und es lässt sich auch schwer glauben dass der éranische Staat Jahrhunderte lang bestehen konnte ohne die Eintheilung in Stände zu kennen. Wollte man sich aber auch über diese Bedenken hinwegsetzen, so müsste man doch immer noch fragen, wohin denn die früheren Einwohner Erán's gekommen seien, welche vor Zarathustra's Zeit lebten, denn dass ihre Nachkommen mit denen des Zarathustra verschmolzen seien, lässt sich nicht annehmen: sie würden dann die Mehrzahl bilden und die Behauptung, dass die drei Stände aus Nachkommen des Propheten zusammengesetzt seien, würde nicht wahr sein. Es scheint mir darum wahrscheinlich, dass von Seite der Priester früher das Auftreten Zarathustra's in eine ältere Zeit gesetzt wurde, etwa in die von Yima und dass man dem Religionsstifter einen grösseren Antheil an der Erziehung des Menschengeschlechts zuwies als dies in den uns jetzt zugänglichen Mythen der Fall ist. Bestärkt werden wir in dieser Ansicht durch folgenden Umstand. Nachdem das Awestá uns im zweiten Fargard des Vendidad erzählt hat wie Yima den Var auf das Beste eingerichtet hat, wird doch zum Schlusse die Frage aufgeworfen, wer denn das weltliche und geistliche Oberhaupt in jener Gegend sei. Die Antwort lautet: Urvatađ-nara sei das weltliche, Zarathustra das geistliche Oberhaupt. Urvatađ-nara ist der jüngste Sohn des Zarathustra, derjenige von welchem die Ackerbauer abstammen, er ist in der That das beste weltliche Oberhaupt für den Var, in dem es nur den Stand der Priester und Ackerbauer geben kann, da man dort, wo es keinen Streit und Zank giebt, die Krieger nicht braucht. Sollen wir aber nun annehmen, die Bewohner des Var seien in der langen Zeit welche nach der späteren Chronologie zwischen Yima und Zarathustra liegt, nicht bloss ohne alle Kenntniss der wahren Religion sondern selbst des Ackerbaus gewesen? Viel natürlicher scheint es mir anzunehmen, Zarathustra und seine Söhne hätten etwa gleichzeitig mit Yima gelebt und diesem einen Theil seiner Mühen abgenommen. Es fragt sich wie man dann den Zarathustra und seine Legenden zu betrachten habe. Nach meiner Ueberzeugung hat die mythische Heldensage der Éranier und die Legende von Zarathustra und Vistáspa ursprünglich gar nichts mit einander zu thun, erst später, als die Mythen der Vorzeit in eine angebliche Geschichte der Vorzeit umgewandelt wurden, hat man diese Legende mit der mythischen Geschichte in der Weise verbunden, dass Vistáspa und Zarathustra den Schlussstein der mythischen Legende bilden.

Ein weiterer Punkt der in das Gewicht fällt ist die Ver-

schiedenheit des Awestà von den übrigen Berichten über die Thaten des Vistàspa selbst. Dass die von Chares mitgetheilte Geschichte von Zariadres und Odoatis nur auf ihn übertragen worden ist haben wir oben schon gesehen, ebenso wissen wir bereits, dass es ungewiss bleibt, ob er ursprünglich in Medien oder in Baktrien wohnend gedacht wurde. Ueber zwei Dinge sind alle unsere Quellen im Einklange: erstens dass er der Beschützer des Zarathustra war, zweitens dass er einen Krieg gegen Arejað-aspa oder Arjasp führte. Diese Persönlichkeit spielt in der Regierung des Vistàspa ganz dieselbe Rolle wie Afrasiab unter den früheren Königen, mit dem Unterschiede jedoch, dass der Krieg zwischen Vistàspa und Arejað-aspa nicht ein Rachekrieg sondern ein Religionskrieg ist. Es wird natürlich eine Verbindung zwischen Arjasp und den früheren Afrasiab herzustellen gesucht, diese Bestrebungen scheinen aber sehr jungen Datums zu sein. Im Awestà wird Arejað-aspa ein Qyaona genannt, ein Name der an den der Chioniten erinnert, wie ich bereits an einem anderen Orte gezeigt habe. Im Sháhname ist er Beherrscher von China und wird oft پیغونزاد, d. i. von Peghu abstammend, genannt, schwerlich ist aber dabei an die Landschaft Peghu zu denken wie ich früher glaubte, sondern an die Chazaren, deren Königsfamilie nach Mirchond (hist. Seldschukidarum p. 1 ed. Vullers) den Namen Peghu führte. Gewiss ist dass im Sháhname Arjasp als Buddhist dargestellt wird, es ist dies für mich wieder ein Beweis für die Jugend der Legende in diesem Buche, denn an Buddhisten im Norden von Eràn konnte man vor dem Beginn unserer Zeitrechnung kaum denken. Im Uebrigen wird der Verlauf des Krieges gegen Arjasp in allen unseren Quellen gleich geschildert: er ist glücklich im Ganzen aber verlustreich im Einzelnen, es fallen drei Söhne des Vistàspa, auch Zerir wird von einem Hinterhalte aus durch Biderefsch getödtet, der aber wieder durch das Schwert des Isfendiär fällt. Arjasp entflieht mit wenigen Getreuen, sein Heer wird gefangen aber begnadigt, weil es den wahren Glauben annimmt. Dies ist der Kampf auf den das Awestà an verschiedenen Stellen anspielt (Yt. 5, 109. 116; 9, 30; 17, 50; 19, 87), dasselbe kennt dann noch eine Reihe anderer Kriege des Vistàspa von welchen unsere übrigen Quellen sämmtlich nichts wissen: er besiegt die Dämonenverehrer Darshinika, Tàthravant, Spinjairista und Peshana (Yt. 9, 29—31; 17, 49. 51; 19, 57) und wenn wir auch über alle diese Kämpfe Näheres nicht erfahren, so wissen wir doch, dass die Besiegten Götzendiener waren; durch diesen Umstand unterscheiden sich die Kämpfe des Glaubenshelden Vistàspa wesentlich von denen der Helden in der Heldensage, für welche ganz andere Gründe massgebend sind.

Weiter ist es nun wichtig, über die Person des Isfendiär ins Klare zu kommen. Es mag sein, dass dieser Sohn des Vistàspa in dem Qpeñto-dàta des Awestà wieder erkannt werden muss, wie dies Windischmann behauptet, wir wollen auch nicht bezweifeln, dass

er in dem oben genannten Kampfe mit Arejad-aspâ von jeher eine bevorzugte Rolle gespielt habe, wenn dies auch aus dem Awestâ sich nicht erweisen lässt, aber es fragt sich darum immer noch wie weit die jetzt anzuführenden Erzählungen zurückreichen, welche zwar das Shâhnâme und die übrigen neueren Quellen berichten, über welche aber das Awestâ gänzlich schweigt. Wir werden zu unseren Zweifeln an dem Alter dieser Erzählungen besonders dadurch veranlasst, dass die Rolle welche der Glaubensheld Vistâspa in ihnen spielt eine ungemein klägliche ist: nicht bloss nach unseren Begriffen müsste er als treubruchig erklärt werden, mehr noch würde er nach den Lehren des Awestâ als ein Mithra-druj, also als ein sehr schwerer Verbrecher erscheinen. Dazu kommt noch, dass die Vorgänge, welche uns in diesen Erzählungen mitgetheilt werden, sich meistens als plumpe Nachahmungen von Vorgängen der Helden-sage erweisen und dass in ihnen sehr deutlich das Bestreben hervortritt, den Rustem als einen ungläubigen Helden zu verkleinern und ihm gegenüber den Isfendiâr als einen nicht minder tapferen und dazu gläubigen Helden hervorzuheben. Dazu dient besonders ein zweiter Krieg gegen Arjasp den das Shâhnâme der Beendigung des ersten folgen lässt. Nach der Flucht des Arjasp erhält Nastûr (richtiger Bestûr = Bastavairi cf. Darmesteter Etudes 2, 230 flg.) der Sohn des Zarir den Auftrag denselben zu verfolgen, während Isfendiâr die übrigen Könige der Erde bezwingt und sie nöthigt den rechten Glauben anzunehmen. Vistâspa giebt dem Isfendiâr das Versprechen, er werde ihm nach Beendigung dieser Kriege das Reich übergeben, aber er erfüllt dieses Versprechen nicht sondern lässt den Isfendiâr sogar in der Feste Kenbedân in Fesseln schlagen als dieser von Kuhrem verleumdet und als Hochverräther bezeichnet wird. Das Verschwinden dieses grossen Helden verändert die Lage der Dinge: Arjasp benützt die Abwesenheit des Vistâspa um einen Einfall in dessen Reich zu machen, Balkh wird überfallen und geplündert, Humâi und Beh-âferid, die beiden Töchter des Vistâspa, werden in die Gefangenschaft geführt. Zwar wird Vistâspa von diesen Ereignissen benachrichtigt und zieht dem Arjasp entgegen, aber in einer heftigen Schlacht in welcher 38 seiner Söhne fallen wird er besiegt, er muss flüchten und rettet sich mit Mühe auf einen Berg wo es ihm gelingt so lange auszuhalten bis der befreite Isfendiâr herbeikommt und seinen Vater nicht bloss aus seiner Bedrängniss errettet sondern auch seine gefangenen Schwestern wieder zurückführt. Ich will nicht wiederholen was ich bereits in meiner Alterthumskunde (I, 714 flg.) ausführlich dargelegt habe, dass die Einzelheiten dieses Kampfes den Kämpfen des Tûs und Gudarz am Berge Hamâven nachgebildet sind, wo sie von Rustem befreit werden, ebenso die sieben Abenteuer des Isfendiâr auf seinem Wege zur chernen Feste den sieben Abenteuern des Rustem auf seinem Zuge nach Mâzenderân zur Befreiung des Königs Kai-Kâus. Ebenso wenig wie für die eben genannten Kämpfe lassen sich

aus dem Awestá Anhaltspunkte gewinnen für die letzte That des Isfendiár: für seinen Kampf mit Rustem. Dieser Kampf wird nothwendig, weil Vistáspa aufs Neue sein gegebenes Wort bricht und dem Isfendiár nur dann das Reich übergeben will, wenn dieser ihm den Rustem gefesselt überliefert. Das Unternehmen endigt mit dem Tode des Isfendiár, der von Rustem getödtet wird aber nicht im ehrlichen Kampf sondern durch höllische Zauberkünste. Unser Endergebniss ist demnach: dass die Verherrlichung des Isfendiár als Glaubensstreiter ebenso wenig im Awestá eine Stütze hat als die Verherrlichung, welche der Herrscherfamilie von Segestán in der Heldensage zu Theil wird.

Mit der Regierung des Vistáspa kann unsere eigentliche Aufgabe als beendet gelten, denn da Zarathustra unter seiner Regierung gelebt und geschrieben haben soll, so können wir eine Erwähnung der Persönlichkeiten nicht mehr im Awestá erwarten, welche im Sháhnáme aus späterer Zeit genannt werden. Eine Ausnahme macht jedoch Huma oder Humái, welche Yt. 13, 139 genannt wird, so dass Windischmann (*Zor. Studien* p. 164) mit Recht gesagt hat, die ganze mythische Regentenreihe von Gayomard bis Humái beruhe auf der Autorität der Awestátex-te. Ausgeschlossen sind mithin bloss die beiden Dárás und Iskender, ob das Awestá diese nicht nennen konnte oder nicht nennen wollte wird schwer zu ermitteln sein. Gewiss ist, dass mit Zarathustra die mythische Periode geschlossen ist, denn da derselbe den Dämonen die Macht nahm in Körpern auf der Welt zu erscheinen, so muss von da an die Menschengeschichte in die gewöhnliche Bahn einlenken und man erwartet nunmehr die wirkliche Geschichte Eráns von Anfange an zu finden, wenn auch nur in einem kurzen Abrisse. Es ist nun meine Ueberzeugung, dass das Sháhnáme der Achämeniden, welches Ktesias benützte einen solchen Abriss wirklich enthielt und zwar von der Zeit des assyrischen Reiches an, dass derselbe aber wenig historischen Werth hatte und sich in dem Berichte von fabelhaften Anekdoten gefiel. Dieser geschichtliche Theil ist nun in dem Sháhnáme der Sásániden, welches wir vor uns haben, bis auf ganz geringe Bruchstücke herausgeworfen worden aus Gründen, welche uns muhammedanische Schriftsteller mittheilen (vergl. meine *Alterthumsk.* 3, 193). Der Zeitraum der auch nach Berechnung der Orientalen von Zarathustra bis zum Beginne der Sásánidenherrschaft verfloßen war näherte sich bedenklich der verhängnisvollen Zahl tausend, bereits traten Personen auf welche sich für den zu erwartenden Nachfolger des Propheten ausgaben und dadurch an verschiedenen Orten Unruhen hervorriefen. Um diesem Treiben ein Ende zu machen, liess Ardeschir I die Regierungszeit der Arsakiden fast um die Hälfte verkürzen, die älteren Dynastien fielen natürlich ganz weg bis auf dürftige Bruchstücke die man zur Verknüpfung der alten Zeit mit der neuen benützte. Ein solches Bruchstück ist nun Behmen, der in unserem Sháhnáme für den Nachfolger des

Vistáspa gilt, dessen Enkel er sein soll, seine Mutter heisst nach dem Anonymus und Tabari (1, 686) استوريا d. i. Esther. Behmen rächt seinen Vater und beendet dadurch die Geschichte der mythischen Herrscher von Segestán, er führt den Beinamen دراز دست i. e. Longimanus und man hat längst gesehen, dass darin eine Erinnerung an den Achämeniden Artaxerxes I vorliegt, die Frage ist nur warum gerade dieser als Anknüpfungspunkt benützt wird. Mir scheint hier ein Missverständniss vorzuliegen, eigentlich dachte man an Artaxerxes II, auf den der letzte Achämenide sein Geschlecht zurückführte (meine Alterthk. 2, 496), von dem auch die Arsakiden abstammen wollten (ibid. 3, 73). Wenn nun auch Behmen selbst weder eine besondere mythologische oder historische Bedeutung hat, so ist dafür seine Frau Humái um so bedeutender. Wenn sie in der Zarathustralegende die Tochter des Vistáspa und Schwester des Isfendiár ist, so dürfen wir in dieser Angabe nur das Mittel sehen, eine mythologische Persönlichkeit aus älterer Zeit in die heilige Chronologie der Eránier einzuordnen. Der mythologische Gehalt der Humái tritt deutlich hervor in den uns bei den muhamedanischen Schriftstellern erhaltenen Nachrichten. Hamza von Isfahan (p. 38) sagt ausdrücklich Humái sei identisch mit Semiramis, dazu stimmt ganz Tabari (1, 689) der ihr den Namen چهارآرد oder شهرآرد giebt, den er ziemlich richtig mit كريمة الطبع übersetzt. er führt uns zurück auf cithrem ázata, einen Beinamen der Anáhita die wahrscheinlich als die Mutter des éranischen Königsgeschlechtes galt. Mythisch ist auch die Geschichte welche von der Aussetzung des Sohnes der Humái erzählt wird, dabei ist sie nicht einmal ursprünglich éranisch, sie findet sich mit wenigen Veränderungen bereits bei den Assyrern, von da ist sie noch auf verschiedene Völker übergegangen. Die ganze Aussetzung des Sohnes der Humái ist durchaus unmotivirt, das Ursprüngliche ist ohne Zweifel dass die Göttin ihren Sohn, den sie mit irgend einem der Götter erzeugt hat, in einem Flusse<sup>1)</sup> aussetzt, damit er unter den Menschen erzogen werde, da er sie später beherrschen soll. Die königliche oder göttliche Natur des Dáráb (des Sohnes der Humái) tritt darin hervor dass er sich in keine untergeordnete menschliche Beschäftigung fügen will sondern den Krieg als die allein für ihn passende Aufgabe ansieht. Dieser Dáráb ist entschieden Darius I. dass er nach Artaxerxes II gestellt wird darf nicht befremden, da eben geschichtliche Erinnerungen nicht mehr vorhanden waren. Dass Dárá, der Sohn Dáráb's, als Vorgänger Alexander's mit dem letzten Darius zu verbinden sei bedarf keiner weiteren Bemerkung.

1) Es werden verschiedene Flüsse genannt, nach Tabari (1, 689) ist es der Fluss von Balkh, nach Anderen, die er anführt, der Kur in der Persis, so dass Dáráb mit den Achämeniden verknüpft wird. Firdosi nennt den Euphrat, dies ist das Ursprünglichste.

## Beiträge zur Kritik des Veda.

Von

**Fr. Bollensen.**

### II.

Durch eine langandauernde Augenkrankheit an jeder Beschäftigung gehindert kann ich einen zweiten Beitrag zur Kritik des Rv. erst jetzt erscheinen lassen.

Zu den bedeutendsten Leistungen früherer Jahre gehört ohne Zweifel die Behandlung der Maruthymnen in dem Buche *The sacred Hymns of the Brahmans translated and explained by M. Müller. Vol. 1. London 1869.*

Wenn auch im Ganzen nur 12 Hymnen bearbeitet sind, so bietet das Buch doch eine solche Fülle von Bemerkungen oder richtiger gesagt von Abhandlungen, dass sie dem Vedenforscher eine reiche Fundgrube bieten. In einer weitläufigen Vorrede spricht sich der Verfasser über die Grundsätze aus, die ihn bei der Herausgabe der editio princeps geleitet haben und die wir nur billigen können bis auf die Fälle, wo er von diesen Grundsätzen abweicht. Dies ist namentlich der Fall beim zusammenfassen mehrerer Zischlaute z. B. in *duṣvapnia*, wie alle Handschriften lesen in Uebereinstimmung mit meiner Bemerkung *Or. und Occ. II S. 477*, dass s vor Gruppen mit anlautendem Zischlaut — *st sth sp sm sv ṣc ṣn ṣr u. s. w.* — in diesen Gruppen untergeht, selbst dann wenn ursprüngliches r durch Einfluss eines folgenden Zischlautes erst in s übergegangen z. B. *savita (voc.) stavadhyaī VII, 37, 8.*

Demgemäss schreibt die *Sanhitā diva stave I, 92, 7. sāmabhi stūy<sup>0</sup> 1, 107, 2. ṣurai svar I, 129, 2. madhva ṣcot<sup>0</sup> VII, 101, 4;* aber M. Müller hat *madhva: ṣcot<sup>0</sup>, samudra sthas Prātiç. R. 255,* aber M. M. *samudra: sthas, va spaḷ V, 59, 1* nach *Prātiç. a. a. O.,* aber M. M. *va: spaḷ.* Auch die Wörterbücher schwanken zwischen *īastut* und *īsa: stut*, zwischen *āyasthūna* und *āya: sthūna* u. s. w. Im Innern der Wörter sollte der *visarga* überall getilgt werden und mithin zu schreiben *duṣṭuti* (*dus + stuti*), *duṣvapnia* (*dus + svapnia*) *miṣṭha* (*nis + stha*), *barhiṣṭha* (*barhis + stha*). Man vgl. *kṛtā ṣrava VI, 58, 3*, wo auslautendes s in *ṣr<sup>0</sup>* aufgegangen und aus Missverständniss der Accent über *kṛtā* getilgt wurde, s. Pischel *Ved. St. S. 13.*

Auf S. 142 der Vorrede kommt M. M. auf *iva* zu sprechen und nimmt an, dass es durch eine schnelle Aussprache einsilbig erklinge und verwirft somit das einsilbige *va = iva* wie es doch im Pāli und Prakṛt gebräuchlich, s. Mäl. Str. 40 S. 167.

Neben diesem *va* giebt es auch ein *vā = iva* wie in den Dialecten als *çūro vā* wie ein Held VIII, 31, 15 *divo vā nābhā* III, 4, 4 „an des Himmels Mittelpunkt gleichsam“ wie Ludwig übersetzt. *çardho vā — ṛbhur nā — VI, 3, 8c* so wechselt *vā* mit *na* und Sāy. erklärt *vā* durch *iva*. *mitrāya vā* II, 34, 4 „wie einem Freunde“ Sāy. *vā upamārthe. vā — vā sive — sive X, 70, 5* wie *va — va I, 66, 5*.

In dem schon Or. und Occ. II, 469 ff. angeführten Beispiele *uśāsānaktā sudugheva dhenu: I, 186, 4. VII, 2. 6* löst der Pad. *sudugheva* auf in *sudughā iva* und schreibt demgemäss auch *dhenu:*, obwohl das Subjekt im Dual und mithin auch *sudughe va dhenū* im Dual zu lesen. Um dem *va = iva* zu entgehen führt er in *uśāsānaktā vayīeva raṇvite II, 3, 6* *vayīeva* auf den Sgl. *vayīa-iva* zurück, trotzdem Subjekt und Prädikat beide im Dual stehen. Ebenso verfährt er mit *kaninakeva IV, 32, 33* obwohl es Dual ist. Alle diese Formen *sudughe, vayie* (Oldenberg schreibt *vayīeva*). *kaninake* sind du. fem., deren *e* als *pragṛhya* unantastbar und keinem folgenden Laute weicht oder mit ihm verschmilzt. Um *iva* an den genannten Stellen zu retten erfindet Oldenberg Proleg. S. 456 eine neue Lautcontraction, ähnlich, wie er meint, dem *abhinibhita sandhi* (d. i. einsilbige *o-a, e-a*) *-e i* zu *e d. i. e + i* wird *e!*

Man wird sich über solche Fehler des Padap. weniger wundern, wenn man I. 35, 6 in Betracht zieht:

*tisrō dyāvas savitūr dvā upasthā ekā yamāsyā bhūvane virāśāt*

Hier stimmt *dvā* nicht zu *tisro dy* noch zu *ekā* und der Dual *upasthā* nicht zu *bhuvane*. Die Diaskenasten wie auch die neuesten Ausleger verbinden *dvā* mit *upasthā* und sehen in diesem einen Dual. Es liegt nach meinem Dafürhalten eine alte Correctur vor, die aber die grammatische Einheit zerstört und den Sinn verdreht. *dvā* muss sich auf *dyavas* beziehen und wir lesen daher *dve*. dadurch wird auch *upasthā* aus dem Verbande mit *dvā* frei und stellt sich als Loc. dem *bhuvane* gegenüber. Wir übersetzen demnach „Drei Himmel giebt es: zwei im Bereiche Savitar's und einen in der Welt Yama's“.

Ferner schreibt M. Müller nach kurzen Vocalen regelmässig **च** (ch wie man es umschreibt), eine Verdoppelung, die den Handschriften der 3 Veden gänzlich fremd ist. Ueberall genügt **च** und dies um so mehr, als noch in den beiden besten und ältesten Handschriften Hab der Mälav. die Verdoppelung **च** vermieden wird. Und dies darf nicht Wunder nehmen, da **च** kein einfacher Consonant, noch ein aspirirter Laut ist, sondern die Ligatur zweier

Consonanten, nämlich *çc*, so dass **॥ इन्द्र** und **॥ çcand** in Lautung und Bedeutung gleich sind, s. die Vorrede zur Mäl. S. XIV. Ueberdies bemerke ich, dass es im ganzen Rv. weder ein aspirirtes *c* (*ch*) noch ein aspirirtes *j* (*jh*) giebt. Man weise dagegen nicht hin auf V, 52. 6 vidyutas-jajhjhatis, denn jajhjh ist keine Sprachwurzel, sondern ein Laut, der die Wirkung des Blitzes für Gesicht und Gehör nachahmen soll und nur beweist, dass zur Zeit der Abfassung oder Niederschrift dieses späten Liedes die indischen Schulmeister die palatale Reihe nach dem Muster der k-Reihe schon vervollständigt hatten. Die wirkliche Wurzel ist has und dessen Intensiv *jax*, z. B. I, 33, 7 tuām etān rudatō *jáxataç* ca áyodhayo rájasa indra pāre.

Ferner beanstandet M. Müller mit Unrecht den gen. loc. abl. *rodasiōs*, wie ich mit Benfey und Grassmann in allen Trishtubspausen lese. um den rhythmischen Stollenschluss - - - zu gewinnen, vgl. I, 96, 4. 117, 10. 122. 1. 149, 2. III, 31, 13. IV, 3, 1. VI, 2. 11. 14, 6. 16, 46. VII, 6, 2. 6. VIII, 61, 13. IX, 90, 1. X, 1, 2. 74, 1. Ich gehe dabei mit Pischel von der Ansicht aus, dass *rodasi* und *rodasi* (wie ähnlich I. 88, 3 *médhā* und *medhá*) sich nur durch den Accent unterscheiden, sonst aber völlig gleich sind. Zu diesem gen. loc. abl. du. gehört als nom. acc. du. *rodasiā* und *rodasiā*, eine Form, die aus der Sanhitā verschwunden ist, aber um dem Versmass zu genügen wieder hergestellt werden muss. So liest die Sanhitā I, 64, 9

*rodasi ā vadatā gaṇaṇriya: |*

Zählt man rückwärts, so ergibt sich der Mangel einer Silbe im ersten Fuss, da die beiden andern Füsse regelmässig sind. Es liegt daher die Vermuthung nahe, dass vor *ā* ein anderes *ā* ausgefallen oder beim Recitiren überhört worden ist. Lesen wir daher *rodasiā ā vad<sup>o</sup>*, so wird die fehlende Silbe gewonnen. Ebenso verhält sich die Sache in demselben Worte I, 59, 4 wo zu lesen *bṛhatīva sūnāve rodasiā*. I, 62, 7 l. *ādharayad rodasiā sudāmsā: |* II, 11, 9 wird durch *rodasiā bhīyāné* der 11silbige Stollen hergestellt, ebenso VII, 28, 3 *rodasiā ninétha*. Wenn auch auf dem *i* der Ton ruht, so kann es doch ebenso gut kurz sein, namentlich vor folgendem *ā* im Vorfusse der Pause, wo - - - sehr gewöhnlich. Alle Oxytona auf *i* und *ū* begnügen sich im Dual mit der Stammendung oder sie fügen derselben ein langes *ā* hinzu und bilden also *nadi* und *nadiā*, *tanū* und *tanūā*, *camū* und *camūā*, *yamī* und *yamūā*, *cakri* und *cakriā* (geschrieben *cakriyā*), z. B. *vī vartete āhanī cakriā-iva* es drehen sich Tag und Nacht wie zwei Räder I, 185, 1. Ludwig fasst *cakriyā* abweichend als instr. sgl. „wie auf einem Wagen“. *ṛṇōr āxam nā cakriōs* I, 30, 14 „du fügtest die Axe in die Räder“. Hier wird in der dijambischen Pause *i* vor *os* gekürzt. Ebenso bildet *bāhū*, *bāhūā* den gen. loc. abl. *bāhūōs*, dagegen gehört der Dual *bāhāvā* II, 38, 2. VII, 62, 5 und der plr. *bāhāvās* X, 103, 13 in die spätvedische Periode.



bāhvós ist dreisilbig zu sprechen I, 51, 7. 52, 8. 63. 2. 80, 8. II, 11, 4. 6. 20, 8. 36, 5. III, 44, 4. IV, 22, 3. V, 16, 2. 57, 6. 64, 1. VI, 23, 1. 46, 14. 59, 7. VII, 84, 1. VIII, 85, 3. 5. X, 152, 5. 153, 4. Sanh. und Pad. accentüiren immer falsch bāhvós statt bāhvós, denn nur einmal ist es wirklich zweisilbig zu sprechen VII, 25, 1. Ueberdies hindert der Accent auf i und ū du. durchaus nicht diese kurz zu sprechen oder zu verschleifen.

Was endlich den Namen Triṣṭubh anbetrißt, so stimme ich darin M. Müller bei, dass stubh im Namen Trishṭubh nicht von der Wurzel stubh = stu herkommen kann. Vielmehr stammt stubh von einer Wurzel stabh stambh deutsch stapfen, d. i. treten wozu Stappe und Stufe gehören, slav. step- und stup. Das Substantiv stubh bezeichnet demnach dasselbe wie pāda Schritt, Tritt. Auf eine Lautreihe angewandt ist es eine grössere oder kleinere in Schritt und Tritt einherschreitende Lautreihe oder wie wir zu sagen pflegen eine im rhythmischen Takt sich bewegende Lautreihe. Wie pāda bezeichnet stubh zunächst einen Versfuss als kleinste rhythmische Einheit und mithin Triṣṭubh einen dreifachen Versfuss im Gegensatz zum zweifachen der Gāyatrī. Obwohl nun Triṣṭubh eigentlich nur den aus 3 Versfüssen bestehenden Stollen bezeichnet, so wird der Name wie bei Anuṣṭubh dann auf das ganze Gesätz übertragen.

Aus dem Gāyatrī-Stollen, d. i. aus dem 8silbigen Stollen entwickeln sich alle vedischen Versmasse. Wie je 2 rhythmische Einheiten oder Versfüsse einen Stollen bilden, so gehören wenigstens 2 Stollen zur Bildung einer Strophe und demgemäss ist die Grundstrophe eine dvipadā. Diese zweitheilige Urform ist die Ursache, dass die indischen Theoretiker immer je 2 Stollen zusammenfassen und lautlich verbinden, als wären sie weder durch eine Pause noch durch den metrischen Reim getrennt. In dieser Gestalt erscheint der ganze Veda und zeigt deutlich, welche Gewalt die Theoretiker dem alten Texte angethan Nicht genug damit! Auch einen jüngern Sandhi haben sie durchgehends dem Texte aufgezwungen. Die erste Sorge des Kritikers besteht darin 1) die Selbständigkeit aller Stollen herzustellen, d. i. sie aus dem lautlichen Bande zu lösen und 2) den jungen Sandhi vom alten zu scheiden und die verzwickten Lautgesetze zu vereinfachen. Doch zurück zur Gāyatrī. Die Erweiterung der zweistolligen Grundstrophe vollzieht sich

1) durch Hinzufügung eines 4silbigen Fusses, wodurch aus dem 8silbigen Stollen ein 12silbiger erwächst.

2) Durch Hinzufügung eines gleichwerthigen Stollens, wodurch die 3silbige Gāyatrī entsteht, die geläufigste Form derselben.

Wird dieser dreitheiligen Form der Gāyatrī ein neuer gleichwerthiger Stollen hinzugefügt, so erhält man die Anuṣṭubh und dieser Name bedeutet s. v. a. Nachstollen, womit ursprünglich nur dieser der Gāyatrī hinzugefügte vierte Stollen bezeichnet sein konnte, dann aber auf das ganze Gesätz übertragen ward.

Eine wichtigere Frage tritt uns mit der Trishṭubh entgegen. Der 12silbige Stollen besteht wie die vorgenannte Trishṭubh ebenfalls aus 3 Versfüßen, und behält den Reim der Gāyatrīstollen bei. Die Trishṭubh dagegen weicht in zwiefacher Weise ab im Eingange wie im Ausgange: der Reim des Gāyatrīstollens - - - schrumpft zu - - - zusammen mit dem Tone auf der zweiten Silbe - - -, und der Eingangsfuß schwankt zwischen 3, 4, 5, 6 und 7 Silben, nach denen ein Stollenschnitt oder Cäsur einzutreten pflegt. Dieser Schnitt erscheint eher als Vorschuss, denn als Wiederholung eines Gāyatrīfusses über den er bedeutend hinaus griff. Der Schnitt scheidet den Vorschuss von dem gebundenen Körper des Stollens, d. h. er sträubt sich ursprünglich gegen eine Verschmelzung mit dem gebundenen Körper des Stollens und dies zeigt an, dass der Vorschuss ursprünglich nicht gebunden war und daher rührt die Trennung, die sich durch die ganze Metrik, wenn auch nicht überall bewahrt.

In den alten Liedern bestreben sich die Dichter diesen Fremdling in den Grundrhythmus dadurch einzuzwängen, dass sie namentlich die zweite Silbe des Eingangs durch Länge und Ton hervorheben entweder mit vorbergehender Kürze oder unbetonter Länge, entweder - - oder - -, wodurch sie den jambischen Tonfall anbahnen. Man vergleiche z. B. VII, 87, wo die zweite Silbe in 28 Stollen 26mal lang und nur 2mal kurz ist. Durch diese Aufnahme des fremden Vorschusses in die rhythmische Reihe des Gāyatrīstollens bewirkte diese Erweiterung des Pāda am Anfange die Einschrumpfung desselben am Ende und der dijambische Pausenfuß - - ward zusammengezogen zum dreisilbigen - - - mit dem Tone auf der zweiten Silbe.

Die Trishṭubh ist neben der Gāyatrī die vornehmste Gesangesstrophe und es ist begreiflich, dass der auf den Vorschuss verwandte Luftvorrath der Lungen schliesslich am Ende bei Aufbietung aller Kraft oder wie der Verfasser I, 88, 6 sagt *vr̥tha asá*, nicht ausreichte und nicht nur eine Verkürzung des Pausenfusses, sondern auch eine Pause nothwendig machte zur Erneuerung der Luftsäule der Lungen; denn diese sind keine Dampfmaschinen. Und mit der Pause schloss naturgemäss jeder Stollen ab. Dadurch ward zugleich die lautliche Verbindung des Auslautes des einen Stollens mit dem Anlaute des folgenden physisch unmöglich. Nichts kann daher irriger sein als die lautliche Verquickung zweier Gesangsstollen. Sie rührt wohl daher, dass in den Schulen die Gesänge nicht praktisch wie in der Wirklichkeit gesungen, sondern nur recitirt wurden. Die Gesangesstrophen geben den Massstab auch für die nur recitirten ab. Schon M. Müller hat, um nur eins zu erwähnen, den Avagrāha aus seiner editio princeps fortgelassen und ich habe ihn aus dem Sv. entfernt. Dessen ungeachtet treffen wir ihn in den neuesten Schriften wieder an.

Hiermit wollen wir einstweilen das metrische Thema beendigen

und wenden uns der Prüfung des alten Patriarchenliedes der Gotama zu Rv. I, 88.

Dies kurze Lied besteht eigentlich nur aus 4 Strophen, indem die Str. 5 und 6 von einem späten Nachkommen des Verfassers herrühren. Es ist übersetzt worden von Benfey, M. Müller, Grassmann und Ludwig.

Als Ueberschrift zu seiner Uebersetzung macht Grassmann die Bemerkung „Das Versmass in Vers 1. 2. 5. 6 ist verwahrlost und durch einleuchtende Conjecturen nicht herzustellen; auch ist in Vers 6 der Sinn verworren“. Trotz dieses wenig ermuthigenden Ausspruchs oder gerade deshalb unternehme ich es den Text metrisch herzustellen: denn die metrische Herstellung muss der Auslegung und Uebersetzung vorangehen.

Das Lied ist gerichtet an die Marut bei einer grösseren Somafeier abgefasst in Triṣṭubh und gesungen von einem Sänger des priesterlichen Geschlechts der Gotama, dessen Patriarch der Dichter dieses Liedes, wie v. 5 andeutet. Zugleich nennt er das Lied *yojanam*, d. i. ein Koppellied, dessen je 2 Verse eine Koppel bilden. Nach Absingung derselben tritt zur Erholung des Sängers eine längere Pause ein, die durch das brahma des Beters ausgefüllt wird. Der Verfasser der Str. 6 gewährt uns eine besondere Hülfe bei Feststellung der verdorbenen Str. 1, insofern er diese durch Str. 6 nachgebildet hat. Nach dem Geständniss der Ausleger und Uebersetzer ist diesem alten Liede arg mitgespielt worden. Mit seinen Mängeln und Verderbnissen hat es schon Çākalya überkommen, was theils aus dem Texte selbst, theils aus dem Prātiçākhyā hervorgeht.

Str. 1. Der erste Stollen a ist ein regelmässiger Triṣṭubhstollen von 11 Silben mit dem entsprechenden metrischen Reim - - - (suarkai:) und Stollenschnitt nach der fünften S.

Der zweite Stollen b enthält in der Sanhitā 13 Silben. Wie kommt ein Atijagati-Glied in dies alte Lied? Alle Atiçandas, deren Summe über 48 S. hinausgeht, gehören ohne Ausnahme der spätesten Zeit der Vedametrik an, bilden deren Ausläufer und gehören streng genommen wie auch der Çloka nicht mehr zur eigentlichen Vedametrik. Der 13silbige Stollen bildet daher einen argen Anachronismus in diesem alten Liede, dessen sich auch Oldenberg Proleg. S. 46 schuldig macht. Derselbe Vorwurf trifft auch M. Müller's Verbesserung *ṛṣṭimantas*. M. M. hat aber darin Recht, dass *ṛṣṭimat* nie von dem Wagen der Marut gebraucht wird, vielmehr *Spere* nur den Marut selber beigelegt werden, vgl. III, 54, 13 *maruta ṛṣṭimantas*, ebenso V, 60, 3. Die Verbesserung M. M.'s giebt uns wohl den vermissten Vocativ und bezeichnet richtig die Marut, doch bleibt es bei dem Anachronismus des 13silbigen Atijagati-Gliedes. *ā-yāta-ā* bildet das gemeinsame Prädikat aller Stollen und bekundet somit die Dreitheiligkeit der Strophe in Uebereinstimmung mit der nachgebildeten Str. 6. Das genannte gemeinsame

Prädikat aller 3 Stollen enthält eine Aufforderung oder Anrede an die Marut, der die Voc. marutas in a und sumāyās in c entsprechen. Nur in b fehlt ein entsprechender Voc., den wir in ṛṣṭimadbhir suchen müssen, das wir in ṛṣvās als Beiwort der Marut verkürzen und so einen regelrechten 11silbigen Stollen gewinnen. Diese Verbesserung wird auch dadurch unterstützt, dass Str. 6 b als Nachbildung der Str. 1 einen 11silbigen Stollen überliefert und da auch Prātiç. eines 13silbigen Stollens an dieser Stelle nicht erwähnt, so wird die Verderbniss ṛṣṭimadbhis auch Çakalya noch nicht vorgelegen haben, vielmehr erst in folgender Zeit in die Sanhitā eingedrungen sein.

Demnach lautet Stollen b:

rāthebhir yāta ṛṣvā āçvaparṇai: |

Noch schlimmer steht es um Stollen c. Auch hier muss yāta wie im ersten Stollen zu ā hinzugedacht werden, so dass, wie gesagt, ā-yāta-ā als gemeinsames Prädikat alle 3 Stollen umschliesst und das ganze Gesätz auf 3 Stollen beschränkt. Damit erweist sich ein neues Prädikat vayo na paptatā als überflüssig und störend. Dies Einschießel, auch von Prātiç. 500 überliefert und aus Str. 6 zu erschliessen, muss schon Çakalya vorgelegen haben und ihm von der Gotama-Familie überkommen sein. Dessen ungeachtet ist es nichts als ein Gemeinplatz vom Fluge der Götter und ihrer Gespanne, der ja schon in āçvaparṇais seinen Ausdruck gefunden hat. Ganz entgegengesetzter Ansicht ist Oldenberg. Ihm genügt das Einschießel noch nicht, er will es noch erweitern, vielleicht um einen vierten Stollen zu gewinnen. „Vermuthlich ist etwas ausgefallen (sagt er S. 80 der Proleg); beispielsweise vayo na (achā) paptatā samāyās“. Dies gäbe einen 19silbigen Atidhṛti-Stollen, der Anachronismus tritt noch stärker hervor als beim 13silbigen Ati-jagati-Stollen. Wollte man c zerlegen, so erhielte man einen 8silbler ohne Schlussreim und einen 11silbler mit Schlussreim. Das heisst denn doch eher den Text verwirren als entwirren. Der Nachbildner dieser ersten Strophe sieht in diesem Stollen c einen Halbsloka, fasst also denselben als Einheit, mithin die ganze Strophe als dreistellig. Durch die Entfernung des Einschießels vayo na u. s. w. entpuppt sich die Strophe als regelmässige dreitheilige Trishṭubh und lautet nun folgendermassen:

1. ā vidyūnmadbhir marutas suarkāi:  
rāthebhir yāta ṛṣvā' āçvaparṇai:  
ā vārsiṣṭhayā na' iṣā sumāyā: |

Aus diesem alten Liede geht die dreitheilige Form der Trishṭubh der viertheiligen als gleichberechtigt hervor und nicht als vierth, d. i. aus der viertheiligen verkümmert, sondern als ihr vorausgehend wie die zweitheilige noch älter ist als die dreitheilige. Das älteste Lied des 7. Buches VII, 17 ist ganz in die zweitheilige Form gekleidet.

Uebersetzung 1. Kommt herbei, Marut, mit euren blitzenden, strahlenden, rossebeflügelten Wagen, Erhabene! kommt herbei mit reichlicher Labung für uns, Zauberer!

Dem schliesst sich eng an

Str. 2. Sie schildert den Blitzzug der herbeieilenden Marut. Diese Str. ist viertheilig wie Str. 3 und 4. Stollen a b sind regelrecht, beide 11 silbige Trishtubh mit dem richtigen Reim ~ - - - Stollen c dagegen ist unvollständig, indem 2 Silben fehlen und zwar zwischen citra und svadhitiṽān. Der Einschnitt fällt nach citra. Die Lücke ist ebenso alt wie das Einschlebsel in Str. 1. Sie findet sich in der Sanhitā und Prātiç. 554. M. Müller will zwischen citra und svadh. einfügen eṣām, es lässt sich schwer begreifen, worauf es sich beziehen soll. Aus Str. 3 leuchtet ein, dass die Marut mit blitzenden Beilen bewaffnet sind, das besagt auch svadhitiṽān. Da aber letzteres ein sing., so müssen wir ein Collectiv ergänzen, um die Marut zu bezeichnen. Und dies ist çardha oder gaṇa, welche die Marut als Schar bezeichnen. Fügen wir eins von beiden ein, so erhalten wir einen regelmässigen Stollen und einen klaren befriedigenden Sinn.

c rukmó ná citraç çardha' svadhitiṽān. Wie Gold blitzet die beilbewaffnete Schar.

d mit den Schienen zermalmen sie den Boden. Die Uebersetzer beziehen sämmtlich bhūma auf den Erdboden und übersehen, dass die Marut in den Wolken hausen. Es muss also bhūma den Wolkenboden oder das Wolkenfeld bezeichnen.

In Folge der eigenthümlichen yojana-Form gehören je 2 Strophen zusammen, d. h. werden ohne grössere Ruhepause gesungen. Erst am Ende der zweiten Strophe tritt eine grosse Ruhepause ein, die ausgefüllt ward durch das von einem andern Priester vortragene Gebet. Nirgends sonst ist in diesem kurzen Liede Raum für das brahma. Dies wird zwar in Str. 4 und 6 erwähnt, konnte aber nicht mit dem Liede verflochten werden, weil es eben in Prosa abgefasst war.

Str. 3 und 4 bilden wieder ein yojanam. Nach der langen Ruhepause, während welcher das Gebet gesprochen ward, knüpft der Sänger mit çriye kam an das Vorhergehende wieder an. 3a bilçet den Uebergang: glänzend geschmückt sind die Leiber der Marut und ihr grosser Schmuck entspricht dem hohen Feste.

b medhá halte ich für gleichbedeutend mit médha Gedanke, Lied, Gesang, vgl. ródasi und rodasi. Ein Neutrum medha giebt es nicht. urdhvā ermangelt des Visarga und beweist, dass zur Zeit der Abfassung oder Niederschrift des Liedes es noch keinen visarga in der Schrift gab.

(medhās) kṛṇavante urdhvās fasse ich als Coniunctiv, mögen sich die (meine poet.) Gedanken baumhoch erheben. vānā na wie Bäume so hoch, ein allerdings sehr naïves Bild, doch der poetischen Bildersprache angemessen, vgl. bergehoch girāyo ná āpa'ugrā: VI,

66. 11 s. Ztschr. 22, 615. Die hohen Gäste erscheinen im höchsten Schmuck und der Sänger wünscht seinen Gedanken den höchsten Schwung um die so geschmückten hohen Marut würdig zu feiern und nicht zu vergessen die vielvermögenden Maghavan, die das Fest zu Ehren der Marut auf ihre Kosten veranstaltet haben.

Wenn auch sonst tuvidyumna gewöhnlich von den Göttern gesagt wird, so scheint es doch hier die reichen und mächtigen Maghavan zu bezeichnen, deren sich mehrere vereint haben zur Veranstaltung dieser Festfeier, woraus die Kostspieligkeit folgt. Ich kann daher tuvidyumna nicht wie M. M. will auf die Priester beziehen. Die Festgeber mussten eben reiche Leute sein, welche die Somapflanzen herbeischaffen, dann den Soma pressen lassen, die Masse der Theilnehmer bewirthen und endlich den priesterlichen Sänger und Beter mit klingender Münze belohnen mussten. Zu b lese ich kṛnavante und dhanayanta als Praeteritum ohne Augment, die den Stein in Bewegung gesetzt haben zum Behuf der Soma-pressung. Diese Vorbereitungen sind am Tage der Festfeier längst abgeschlossen. Die Theorie der Kürzung von o und e in der Ansilbe der Pause schreibe ich dem jüngern Sandhi zu.

Str. 4. Auch diese Str. ist vollständig und unversehrt. In der Deutung weichen die Uebersetzer mehr oder weniger von einander ab und ich setze daher ihre Uebersetzungen nach der Zeitfolge her.

ab übersetzt Benfey: Viel Tage gingen lechzend an und um dies euer strahlend regenschaffendes Opfer.

M. Müller: Days went round you and came back, o Hawks, back to this prayer and to this sacred rite.

Grassmann: Viele Tage hindurch betrieben die begierigen (Gotama's) dies an Euch gerichtete Gebet und das Wasser schaffende Götteropfer.

Ludwig: Die Tage hindurch haben sie begehrend euch um-sungen und dieses Lied das göttliche des Vīkārī —

Benfey und M. Müller haben nach dem Padap. übersetzt. Nun bilden zwar Accentuation und Padap. im allgemeinen die beste Gewähr für eine rationelle Behandlung der Sanhitā, doch darf man nicht bedingungslos vertrauen. Hier z. B. accentuirt die Sanh. va āgus und der Padap. zerlegt āgus daher in ā agus und so erhalten wir ā-ā agus. Das so gewonnene doppelte ā fassen nun die genannten Uebersetzer in entgegengesetzter Bedeutung hin und zurück! Dies überschreitet doch die Grenzen des Erlaubten. Wir halten die Accentuation für fehlerhaft, āgus muss man vielmehr für einfach nehmen d. h. ā ist nicht Präfix, sondern schweres Augment. ā gā c. acc. heisst sich um etwas bemühen oder wie Grassmann sagt etwas betreiben.

Nun lautet der Stollen:

āhāni gṛdhrās pāri ā va'agu: d. i. Tagelang haben sich die

Gotama mit grossem Eifer (gr̥dhra) um diese Feier und vār̥kāriām devim bemüht.

Was bedeutet aber vār̥kāriā? Leider kommt das Wort nicht weiter im Rv. vor und wir sind darauf angewiesen eine Etymologie zu versuchen, um vielleicht auf diesem Wege zu einer Bedeutung zu gelangen. Wie dhiyam wiederholt wird durch das folgende brahma — arkais, so bezieht sich auch vār̥kāriā auf utsadhī. Mit vār Wasser hat das Wort nichts zu schaffen wie schon Ludwig richtig erkannt hat. Er leitet den Ausdruck ab von vṛkāri und das halten auch wir für richtig. Doch kann „Wolfsfeind“ nicht der Name des Verfassers sein, überhaupt müssen wir die Beziehung auf eine Person ablehnen. Der Ausdruck bezieht sich vielmehr nach unserer Meinung auf den Inhalt des Gefässes, auf den Somatrank selbst. Der Wolf ist das Sinnbild für alles Feindliche, für Alles was den arischen Menschen schreckte, ihm Furcht und Besorgniss einflösste. Von dieser Furcht und Sorge befreit ihn der Somatrank, er ist der wahre Sorgenbrecher des arischen Volkes. Das von vṛkāri abgeleitete vār̥kāriā sc. pīti f. bezeichnet somit den sorgenbrechenden Somatrank selbst.

d ūrdhvām nunudre utsadhīm. Letzteres Wort ist auch wieder einzig in seiner Art: wie udadhī einen Wasserbehälter bezeichnet, so utsadhī sc. somasya den Behälter des Somatrans. ūrdhvām nunudre sie haben in die Höhe gehoben etwa den Deckel, das Fass also zum Trinken geöffnet. Das Trinkgelage bildet den Höhepunkt und Schluss des Festes und damit schliesst auch das Lied ab.

Die noch folgenden beiden Strophen gehören nicht mehr dem alten Liede an: sie sind hinzugefügt von einem späten Nachkommen des alten Dichters. Sie wurden als Ergänzung des alten Liedes von einem bestellten Sänger gesungen, der die nöthigen Stimmittel besass, das Lied im Freien vor einer zahlreichen Gemeinde mit Nachdruck zu singen. Ob dieser Sänger auch der Verfasser dieser beiden Strophen ist steht dahin.

5a etāt tiād nā yójanam aceti ein Koppellied wie das vorliegende ist nicht gesehen worden d. i. weder früher noch später ist ein solches Koppellied in der Familie der Gotama gedichtet worden. es ist also das einzige Koppellied dieser Art im Kreise der priesterlichen Familie der Gotama.

b sasvār ha yād maruto gótamo va: welches der Gotama euch, Marut, geschaffen hat d. i. ein solches wie er es geschaffen hat.

c d Zu den Stollen c d stossen wir auf seltsame Blüten philologischer Interpretation. Ich lasse darum die einzelnen Uebersetzungen der Reihe nach folgen.

Benfey: Als Anschirrmittel (yojanam) gleichsam ist er erdacht (aceti) das, was Gotama, o Marut, euch gesungen, als er den Eber sah den Eisenzahner, auf goldenen Rädern fahrend, sich zerspalten (vidhavatas).

M. Müller: No such hymn was ever known as this which Gotama sounded for you on golden wheels, wild boars rushing about with iron tusks.

Grassmann: Nie hat ein Liedespann sich wie dies erwiesen, was euch, o Maruts, Gotama sang, als er sah die mit goldenen Rädern (Wagen), mit eisernem Gebiss versehenen einherstürmenden Eber (die Maruts).

Ludwig: „Diese eure geheime Bahn gleichsam (nā yójanam), o Marut. hat gehend (yát) Gotama erkannt (aceti) [als euer Geschäft gleichsam ward dies erkannt, als Gotama insgeheim (sasvar) euch, o Marut.] als er die goldrädri gen (goldhufigen) erzzanigen Eber durch einander laufen sah“. Er hat 2 verschiedene Uebersetzungen in einander geschachtelt. In der ersten heisst na yojanam sasvar eure geheime Bahn gleichsam und yat = gehend; in der zweiten heisst na yojanam aceti als euer Geschäft gleichsam ward dies erkannt. als (yát) Gotama insgeheim (sasvar) u. s. w.

Alle 4 Uebersetzer haben sich an einem unkritischen Texte abgemüht und namentlich Benfey und M. Müller die wunderbare Entdeckung gemacht, dass die Marut resp. die Eber auf Rädern fahren. Man traut seinen Augen nicht. Radfahrer im Veda! Die leidige Manier, die Stollen wie Prosa in einander laufen zu lassen, führt leicht irre und lässt schwer erkennen, ob ein Stollen vollständig oder defekt sei. So ist es hier den Uebersetzern ergangen. Keiner von ihnen hat erkannt, dass der Stollen e paçyan hirañyacakrān defekt ist, dass 3 Silben zu seiner Vollständigkeit fehlen: ja Oldenberg versichert „dass in diesen Erscheinungen der Text vorzüglich erhalten ist, weil das -ān von cakrān an einem von den Grammatikern verkannten Pāda-Ende steht“. Ich schliesse aus diesem ān, dass ein Substantiv mit anhebendem Consonanten zu ergänzen und der Stollen verstümmelt ist. Es fehlen 3 Silben, nun die Räder sitzen am Wagen und so ergänze ich rathān va:

paçyan hirañyacakrān rāthān va: und dies heisst „als er sah eure goldrädri gen Wagen — °cakrā steht weder in der Pause noch ist es selbstständiges Substantiv, sondern Adjectiv zu rathān ---, ---, --- 11 s.

d und als er sah (paçyau) die Eber mit ihren fletschenden eisernen Gebissen bald hier bald da herumrennen (vidhāvatas). Unter Ebern mit eisernen Gebissen sind zu verstehen die rings wetterleuchtenden Scheine. Die eigentlichen Blitze versendet der Blitzzug selbst.

Str. 6 soll mit Strophe 5 wieder ein yojanam bilden, wogegen aber streitet, dass die beiden ersten Stollen der Str. 6 wohl echte 11silbige Trishtubh-Glieder sind, aber Stollen c von ihnen gänzlich abweicht. c enthält einen epischen Halbsloka. Die Str. 6 ist demnach dreitheilig wie die Anfangsstrophe. Doch muss dem späten Verfasser dieser Endstrophe der Stollen c in Str. 1 in erweiterter Form mit dem Einschiesel vayo na paptatā vorgelegen



haben. Derselbe täuscht sich aber, ein Halbsloka lässt sich auch mit der Erweiterung nicht herausbringen, weil ja auch die Mittel-pause fehlt und überhaupt der epische Çloka kein Bürgerrecht im Veda hat. X, 163 schwaukt zwischen Çloka und Anuṣṭubh.

In der Auffassung dieser Strophe weichen die Uebersetzer so sehr von einander ab, dass ich ihre Uebersetzungen zunächst dem Leser vorführe, um ihn in den Stand zu setzen die grossen Differenzen zu würdigen und meine abweichende Auslegung besser prüfen und beurtheilen zu können.

1. Benfey übersetzt ab: Dies Lied, Maruts, das hinter euch emporstrebt (anubhartrī) es klingt zurück (prati stobhati) gleich eines Beters Stimme.

2. M. Müller: This refreshing draught of soma (anubhartrī) rushes towards you like voice of a suppliant. M. M. bekennt aber „My own translation is to a great extent conjectural. Dies gilt von der ganzen Strophe.

3. Grassmann: Hier dieser kräftigende dargereichte Soma (anubhartrī) rauscht euch, Maruts, entgegen wie die Stimme eines Beters.

4. Ludwig: Dieses Lied (vāṇī?), o Marut, euch unterstützend (aufnehmend) [anubhartrī] als eines Priesters braust euch entgegen.

Die Hauptsache dreht sich um anubhartrī, worüber M. M. sagt anubhartrī does not occur again, but it can only mean what supports or refreshes, and therefore would be applicable to a libation of Soma which supports the gods. Diese Deutung, der sich Grassmann anschliesst, und die Beziehung auf die libation of Soma halte ich für gänzlich verfehlt. Nicht besser steht es um Benfey's Deutung „das hinter euch emporstrebt“ oder Ludwig's „euch unterstützend oder aufnehmend“.

Eine gewisse Schadenfreude kann ich kaum unterdrücken, wenn ich sehe, dass die todtgeschwiegene Wurzel bhar = bar (baritus) hier doch wieder erscheint. Ich habe sie bereits zweimal besprochen in dieser Zeitschrift Bd. 18 S. 603—7 und Bd. 22 S. 607 f. Diese √ bhar = bar (nicht zu verwechseln mit bhar ἄερω fero) heisst ursprünglich rauschen, schallen, tönen und transit. ertönen lassen, daher preisen, lobsingen mit anu ganz wie √ stubh und unserem anubhartrī entspringt ganz und gar anuṣṭubh f. Lobgesang Preis.

Demnach besagen ab „dieser Lobgesang hier d. i. vorstehender Lobgesang schallt euch, Marut, entgegen.

vāghāto nā vāṇī „wie die Stimme des Beters“. Man erwartet vielmehr „und die Stimme des Beters“. Da ich na in der Bedeutung gleichwie d. i. eben so, und auch nicht kenne, so ziehe ich vor na durch ca zu ersetzen.

Vergleichen wir nun Str. 4 brahma-arkais, so entspricht hier anubhartrī den arkās und vāṇī dem brahma, mithin besser vāṇī als Produkt der Stimme zu nehmen, also = brahma Spruch, Gebet.

vāghātaḥ ca vāṃ heisst demnach „und der Spruch des Beters“ schallt euch entgegen oder vielmehr ist euch entgegen geschallt.

Beiläufig bemerke ich noch, dass Sanh. und Prātiç. 147 die Pluti maruto-anubhartri bestätigen.

Der letzte Stollen c, der nicht als Çloka-Hälfte erkannt worden, bringt uns der Missverständnisse noch mehr.

1. Benfey: Mühelos (vṛthā) schuf solche Lieder er, entsprechend eurer Arme Kraft.

2. M. M.: „it rushes (the draught of Soma) freely (vṛthā) from our hands as these libations are wont to do“.

3. Grassmann: „Ohne Mühe liess er (der Priester) die Tränke rauschen nach ihrer Weise in seinen Armen“.

4. Ludwig: „nachbrausen hat es (das Lied) ohne Mühe in (die) der Nähe die göttliche Weise (ihrer) Arme“.

Zu Str. 1 bemerkt derselbe „Str. 6 ist vielleicht zu schreiben vṛthā kaçām ešām“. Im Commentare bemerkt Ldw. zu Str. 6 „Unklar; man verlangt ein Objekt zu astobhayat, vielleicht kaçām (I, 168, 4). Das Lied hat die Geißel in eurer Hand nach Lust knallen gemacht. — āsām ist gleichfalls ohne Beziehung; es ist vielleicht āsām für āsā in der Nähe coram I, 37, 10“.

Was zunächst den Text anbetrifft, so füge ich bloss den mangelnden Accent auf āsām hinzu, sonst bedarf es keinerlei Aenderung. Wir schreiben den Halbsloka in 2 Zeilen:

āstobhayad vṛthā āsām - - - - , - - - -  
 ānu svadhām gābhastio: | - - - - , - - - - |

Subjekt zu astobhayat ist der vortragende Sänger und Objekt die vorhergehende anubhartri. Er übergeht hier das brahma, weil der Sänger es nicht spricht. Sänger und Beter sind zwei verschiedene Personen, deren Aufgabe eben so eine zwiefache. Der Sänger liess das Lied erschallen.

vṛthā āsām gehören zusammen, wie 2 instr. = mit aller Kraft der Stimme. āsām ist instr. von ās. Dieser instr. āsā hat, um den Hiatus zu vermeiden, den Verschlusslaut m erhalten. So ist der Brauch im Veda vgl. avasām avanti (instr.) I, 185. 4. mahām u çavasā II, 24, 11. IV, 16, 7. çasām vor folgendem Vocal II, 23, 2. 12. 34, 12 s. Ludwig 5, 280.

prati stobhati und stobhayat. Wechsel von Praes. und Impf., eine wirkliche licentia poetica.

ānu svadhām gābhastios. Der Zusammenhang fordert für svadhā die Bedeutung daxiṇā Opferlohn, der die bei dem Opfer thätigen Priester von den reichen Magnaten zu empfangen pflegten, vgl. hiranyais svadhābhis V, 58, 6. 60, 4. Ludwig 5, 253. daço hiranyapiṇḍan divodāçad asaniṣam VI, 47, 23. Zehn Goldklumpen (stücke) empfang ich von Divodāça d. i. roh abgehauene Goldstücke, bei unserem späten Dichter darf man schon geprägte Goldstücke voraussetzen. anu gemäss d. i. in Erwartung des klingenden

den Lohnes aus den Händen der Maghavan hat der Sänger mit aller Kraft seiner Stimme gesungen.

Uebersetzung: Dies Lied hier schallt euch, Marut, entgegen und der Spruch des Beters: er (der vortragende Sänger) liess das Lied erschallen mit aller Kraft der Stimme in Erwartung des Lohnes aus den Händen der Maghavan.

Um dem Leser die Uebersicht zu erleichtern, setze ich den verbesserten Text ganz her.

1. á vidyúnmadbhir marutas suarkái:  
ráthebhir yāta řšvā' áçvaparnai:  
á vārsiřthayā na'išā sumāyā: |
  2. té aruṇébbhir váram á piçāṅgai:  
çubhé kām yānti rathatúrbbhir áçvai:  
rukmo ná citraç çardha' svádhitivan  
pavyā ráthasya jaṅghananta bhúma |
  3. çriyé kām vo ádhi tanúsu váçi:  
medhá' vānā ná kṛnavanta úrdhvá:  
yuřmábbhiam kām marutas sujātā:  
tuvidyumnāso dhanayanta ádrim. |
  4. áhāni gr'dhrās pári á va' āgu:  
imām dhiyam vārkáriām ea devim  
bráhma kṛvānto gótamāsa'arkái:  
úrdhvām nunudre utsadhim pibadhyai |
- 
5. etāt tiād ná yójauam aceti  
sasvár ha yād maruto gótamo va:  
pāçyan hiraniacakrāu ráthān va:  
áyodanštran vidhāvato varāhun |
  6. eśā siā vo maruto-anubhartri  
prāti stobhati vāghātaçca vāṇi  
ástobhayad vṛthā āsām  
ānu svadhām gábbhastio:

### Nachtrag I.

Wir haben bereits zu Str. 3 das Fehlen des Visarga bemerkt und daraus geschlossen, dass zur Zeit der Niederschrift des alten Koppelliedes der Visarga noch nicht in die Schrift eingeführt war.

Zur Zeit Çakalya's und des Pratiç. steht der Visarga schon in voller Blüte und Abweichungen sind daher wohl Nachlässigkeiten. Ich übergehe diese Fälle, die sich meistens auf die 2. sgl. auf as, as beschränken und wende mich den Fällen zu, wo die Auslassung des Visarga zu Verstümmelungen der Stollen geführt hat. Daraus folgt, dass die Diaskenasten ganz im Banne des Visarga befangen waren. Solche Stellen sind II, 19, 5. 20, 5. VI, 24, 8 — in allen

3 Stellen steht in der Pause stavān, so dass im Reime eine Silbe fehlt, nämlich - - statt - - - | Ich lese daher stavāna: | im passiven Sinne gepriesen mit Bezug auf das Subjekt **स्वान्** st. **स्वानः** | Nach Ludwig 5, 61 und Pischel 44 soll stavān verkürzt sein aus stavānāya mit der Bedeutung stavate. Aber eine solche Verkürzung ist unerhört und widerspricht auch dem Sinne. VI, 24, 8 enthalten die beiden ersten Stollen nichts als blanke Dative ohne ersichtlichen Anschluss an das Folgende. Um den Worten überhaupt einen Sinn abzugewinnen, bedürfen wir ausser dem vorauszusetzenden Subjekt (Indra) noch eines Prädikats. Zu dem Ende tilgen wir den Accent auf namate und fassen es als 3. sgl. Atm. In der Pause verwandeln wir **स्वान्** in **स्वानः**: bezogen auf das Subjekt und dies giebt den Sinn „der gepriesene (Indra) wendet sein Wohlwollen nicht zu dem gewaltigen u. s. w. nicht dem von Dämonen getriebenen dasyujūṭāya. Hiergegen lässt sich einwenden, dass der Vers durch Veränderung des stavān in stavāna: eine Silbe zuviel erhält. Dem ist in der That so. Es muss im Texte noch ein Fehler stecken und zwar in <sup>o</sup>jūṭāya, worin ich eine Correctur erkenne für die alte nicht mehr verstandene Dativform auf ai. dasyujūtai stavāna: genügt den Forderungen des Verses und mit namate als 3. sgl. Atm. auch dem Sinne. Eben so wird durch martai st. martāya der 13 silbner aus der Satobṛhati VIII, 22, 14 entfernt. Einer ähnlichen Verstümmelung durch Wegfall des Visarga begegnen wir VI, 67, 9 in spūrdhan, wofür spūrdhanta: zu lesen in Uebereinstimmung mit minanti. Eben so ist für çucidan zu lesen çucidanta: sc. agnis VII, 4, 2. V, 7, 7. Da anta ohne Visarga keine grammatische Form war, so ging man auf aut zurück, dessen t nach allgemein lautlichen Grundsätzen abfallen musste.

Was çreṇi anbetrißt, so ist es überall 3 silbig zu lesen. Grassmann schlägt daher die Form çrayiṇi vor, Oldenberg çrayaṇi. Abgesehen davon, dass durch die Folge von 3 Kürzen der Tonfall öfter beeinträchtigt wird, so scheint es mir einfacher çr zu spalten und çireṇi statt çreṇi zu lesen wie ähnlich çiri für çri in den Stellen II, 10, 5 maryaçiris und çiriyé statt çriyé X, 45, 8.

## Nachtrag 2.

### Ueber den Stollenschnitt.

In den 21 Trishṭubh-Stollen dieses alten Liedes fällt der Einschnitt 15 mal nach der 5. Silbe, 5 mal nach der 4. Silbe und 1 mal nach der 6. Silbe und zwar in ein compositum hiraṇia | cakrān. Die Bedingung ist, dass das compositum aus 2 selbständigen Begriffen besteht. Zu verwerfen ist der Einschnitt zwischen Stamm und Suffix, wodurch ein einfaches Wort zerschnitten oder verstümmelt wird, wie es namentlich geschieht, wenn man das Superlativsuffix tana von seinem Stamme trennt. Oldenberg Prolog. S. 45 thut

Unrecht den alten Kuhn'schen Irrthum wieder aufzuwärmen. Ferner muss man protestiren gegen den Schnitt vor einer tonlosen, wodurch die enclitica geradezu zu einer proclitica gemacht würde, wogegen ich mich entschieden erklärt habe in dieser Zeitschrift Bd. 41 S. 500. Auffallenderweise schweigt er über die häufigste enclitica u.

Die daselbst angeführten Beispiele der Cäsur vor Tonlosen durchgehend finde ich sechssilbigen Schnitt I, 71, 5 mahe yat pitrā im | III, 58, 8 açvinā pari vām | V, 53, 16 yatas pūrvān īva | X, 93, 7 uta no rudrā cit | — siebensilbigen Schnitt X, 68, 5 udnāç çipālam īva | X, 94, 13 yāmān añjaspā īva | und eben da vapanto bijam īva |

Oldenberg hat S. 89 zahlreiche Beispiele des dreisilbigen Schnittes gesammelt, die unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Das erste Beispiel I, 64, 9 ist Jagatī und gehört nicht hierher. Durch Herstellung von rodasiā (ā vadatā) wird die im ersten Fuss mangelnde Silbe gewonnen. Von den paar Beispielen mit dijambischem Ausgang sehe ich hier ab und so bleiben nur übrig lauter 10silbige Stollen mit der Gliederung 3 + 7, deren Bau dem der Trishtubh entspricht und die daher berechtigt sind mit Trishtubhgliedern zu wechseln und diese zu vertreten. Sie liefern einen wichtigen Beitrag zur Lösung der oft schwierigen Zehnsilbner. Sie gehen insgesamt aus auf ~ - - | Oldenberg will zwar in den Fussnoten Verbesserungen eintreten lassen, die ich aber ohne Ausnahme ablehnen muss, sie stören den 10silbigen Stollen mit dem Reim - - - | Sie bedürfen keiner Aenderung, um etwa einen 11silbigen Stollen herzustellen.

Endlich bleibt zu erwähnen eine besondere Art künstlicher Trishtubh nach M. Müller Transl. CIV und Oldenberg S. 94. Diese Strophe besteht aus 7 + 4 = 11 S. und zeichnet sich aus durch einen doppelten Pausenfuss: die erste Reihe von 7 S. mit dem Pausenfuss ~ - - und am Schluss mit einem dijambischen Fuss ~ ~ - | z. B. X, 77, 1 abhraprušo na vācā | prūša vasu ~ - ~ , ~ - - | ~ - - - || so auch 1bd, aber e und 4a weichen insofern ab (sumarutam na brahmāṇam arhase und 4d prayasvanto na satracā'ā gata) als sie zu zerlegen sind in 5 + 6 S. Bei der Zerlegung in 7 + 4 S. fiel die erste Pause mitten in 1 Wort brahmā | ṇam und satrā | ca'. Die Zerschneidung eines einfachen Wortes müssen wir überall beanstanden, 5cd sind keine Trishtubh- sondern reine Jagatistollen, bei denen weder die Form 7 + 4 noch die von 5 + 6 Platz greift.

Wiederholen wir nun die Formen des Schnittes, so ergibt sich 3 + 7 für die 10silbige Trishtubh, 4 + 7 für die 11silbige Trishtubh, 5 + 6 für die 11silbige Trishtubh, und umgekehrt 6 + 5 und 7 + 4 für die 11silbige Trishtubh.

Man darf ohne Bedenken annehmen, dass die gesungenen Lieder — Gay. und Trisht. — die ältesten Mantra sind und den bloss

recitirten wie Jagatī voraufgehen: doch berechtigt dies nicht die letztere aus der Trishtubh hervor gehen zu lassen. Die sehr jungen Atiçandas können wohl eine alte Methode wieder auffrischen, aber ihre junge Methode kann man nicht, ohne einen Anachronismus zu begehen, auf die alten Lieder übertragen, wie es geschieht, wenn man mit Oldenberg S. 44 Anm. 2 die Jagatī aus der Trishtubh auf dieselbe Weise ableitet wie die Atijagatī aus der Jagatī.

Zum Schluss komme ich noch einmal auf den von mir genannten prosaischen Vorschuss zurück. Ich glaube nämlich, dass derselbe mit Vaṣaṭ bezeichnet ward: denn der Ausdruck bedeutet eben eine einleitende Formel, die dem rhythmischen Gesange einen Anruf, ein Gebet, einen Segensspruch oder dgl. voraufschiebt. Der Hotar spricht das Vaṣaṭ laut (vṛṣaṭ te viṣṇav āsā<sup>1)</sup> kṛṇomi VII. 99, 7) und fällt dann sofort in den Gesang als ob die vorangeschickte Formel zu diesem gehörte. Dies erklärt uns am leichtesten die allmähliche Ueberleitung der prosaischen Worte in den Rhythmus des Verses.

1) āsā betrachte ich als einheitliches Wort d. i. als instr. āsā, dessen End-ā gespalten wie nāvā aus nāvā s. diese Ztschr. 22, 619, vgl. vṛthā āsām oben Str. 6.

## Semitische Nomina.

Bemerkungen zu de Lagarde und Barth.

Von

**August Müller.**

Schon vor mehreren Jahren hatte ich den Entschluss gefasst, über sprachwissenschaftliche Dinge nichts mehr zu schreiben; ich verstehe kein Assyrisch, und bin täglich weniger im Stande, die ebenso umfangreiche wie zerstreute Litteratur der semitischen Linguistik in der Gegenwart zu überblicken<sup>1)</sup>. Trotzdem reizte es mich seit dem Erscheinen von de Lagarde's „Uebersicht“ mächtig, einige Gesichtspunkte und Bemerkungen zu Papier zu bringen, die zum Theil schon früher, zum Theil beim Studium dieses merkwürdigen und anregenden Werkes sich mir aufgedrängt hatten; nicht minder hielt ich es aus verschiedenen Gründen für nothwendig, die Ansichten de Lagarde's über die Geschichte und den gegenwärtigen Zustand der semitischen Grammatik einmal in unparteilicher Weise zu erwägen. Dem Schwanken machte nach der einen Seite hin Barth's erster Theil ein Ende: sein Zusammentreffen mit de Lagarde in der Gesammtrichtung wie in einer ganzen Reihe von Ergebnissen erschien mir nicht minder lehrreich, als die Unterschiede, ja Gegensätze, die sich wieder in anderer Weise zwischen den Methoden und Ansichten der beiden Forscher herausstellten, und es schien gestattet, den Versuch einer wissenschaftlichen Verwerthung der Uebereinstimmungen wie der Gegensätze zu wagen. Inzwischen trat ein persönliches Hinderniss ein, eine endgiltige Entfremdung zwischen de Lagarde und mir, die mich zwar nicht abhält, nach wie vor seine wissenschaftlichen Arbeiten nach Gebühr zu würdigen und zu benutzen, wohl aber mir bis auf Weiteres verbietet, ihm gegenüber irgend etwas zu äussern, was

1) Ich weiss, dass grade in dieser Beziehung mein Aufsatz grosse Mängel zeigen wird. Um so mehr betone ich, dass ich für die von mir geäusserten Meinungen in keinem Falle die Priorität in Anspruch nehme; und ich rechne da um so sicherer auf die Nachsicht der Leser, als leicht zu zeigen wäre, dass auch Schriftsteller, welche auf diesen Punkt erheblichen Werth legen, strengeren Ansprüchen keineswegs überall selbst zu genügen im Stande sind.

wie eine persönliche Kritik oder ein Tadel aussehen könnte. Da es aber immerhin möglich, wenn auch bisweilen etwas schwierig ist, Sätze und Meinungen zu betrachten, ohne das Verdienst ihrer Urheber damit einem Urtheile zu unterstellen, so habe ich mich zuletzt doch der Ausführung des mir vorschwebenden Gedankens nach jener ersten Seite hin unterzogen. Ich erkläre aber ausdrücklich, dass im Folgenden, ganz abgesehen von dem geringen Gewichte meiner Aeussierungen an sich, weder meine Beistimmung ein Lob, noch mein Widerspruch einen Tadel bedeutet <sup>1)</sup>.

1) Unter dem Schutze dieses Vorbehaltes wird es erlaubt sein, einige rein sachliche Verbesserungen zu de Lagarde's „Uebersicht“ hier zu geben. Ich beschränke mich auf ein paar Fälle, in welchen ich glaube, in Folge des Ganges meiner Studien oder eines glücklichen Zufalles etwas bieten zu können, was Anderen vielleicht entgangen ist. S. 92, 1 „صَفْنٌ (neben صَفْنٌ) *parva statura* „*praeditus*, eine bei Lane fehlende Vokabel, die Freytag allein zu verantworten „hat“. Allerdings ist die Form unrichtig, es muss „صَفْنٌ (neben صَفْنٌ“ heissen: s. den Qamûs (ich citire den türkischen) und TA. Auch Barth hat S. 168 diesen Fehler. Den TA nachzusehen, empfiehlt sich überall, wo eine Wurzel bei Lane fehlt. Natürlich ist de Lagarde's Aeussierung 33, 27 „das „entsprechende صَفْنٌ stellt EWLane nicht in seine nur Aristokraten geöffnete „Reihen“ durch Lane's Preface XXII, 2f. gerechtfertigt: aber auch unter den Wurzeln *that are of rare occurrence and not commonly known* findet sich ächtes altes Sprachgut, das nach den Angaben des TA oft von dem jüngeren geschieden werden kann. So ist in dem ersterwähnten Falle die Wurzel صَفْنٌ als altarabisch durch die im TA genannten Autoritäten gesichert, und ebenso steht es mit صَفْنٌ 143r 2, 1; صَفْنٌ dagegen kommt nicht in der erforderlichen Bedeutung, sondern nur in zwei anderen vor, für deren eine es übrigens nur ein Fehler für صَفْنٌ zu sein scheint. Da es in der von Freytag citirten Stelle bei de Saey aus der Feder des Michael Şabbâğ stammt, so bleiben vorläufig die 1001 Nacht die älteste Quelle für die Wurzel, die aber nach Thorbecke's Auszügen aus Cuche und Boethor heute in mehreren Ableitungen gebräuchlich und für de Lagarde vermöge des Argumentes 34, 1 verwerthbar ist. — 99, 10f.: der Text ist, wenn man Z. 11 عن statt des zweiten عن liest, in Ordnung und, soweit die Worte sich bei Wetzer (Lag. 238 z. St.) S. 5, 7 finden, von diesem S. 6, 8 auch richtig übersetzt, danach also Lag. 99r 2, 2, 3 zu berichtigen. — 115, 7 mit der Ann.: *El-Hajjâj* bei Lane stammt aus dem TA, wo jetzt der Druck انْعَجَاجٌ aufweist. Letzteres ist gewiss richtig. Flügel hat in dem von Lagarde citirten Index zum HKh den bekannten Vieckönig Hağğâğ ibn Jüsuf mit einem gleichnamigen Mathematiker zusammen-



In meiner Absicht, mich zu den neuen Lehren de Lagarde's (L) und Barth's (B) zu äussern, haben mich die öffentlichen Besprechungen, die beide in der Zwischenzeit erfahren haben, und die Verhandlungen, welche an jene geknüpft worden sind, vollends bestärkt. Ich meine hier natürlich nicht die Phantasien, die ein Herr Maier Lambert über Barth's Werk im JA XV, 164—79 hat drucken lassen: für die genügt der Ausdruck der Verwunderung über die Naivetät des in glücklichster Unkenntniß aller heutigen Sprachwissenschaft lebenden Verfassers, über den Missgriff der sonst so umsichtigen Redaktion jener ansehnlichen Zeitschrift, und vielleicht auch darüber, dass ein Gelehrter wie Zimmern ZA V, 396 derartiges ernst nehmen, und Barth JA XVI, 355—60 es einer Antwort würdigen mochte. Vielmehr sind es die Aufsätze der Herren Hommel und Nestle, die Barth ZDMG Bd. 44, 679 hervorgehoben und beantwortet hat, sowie diese Antwort selbst, die ein Eingreifen in die Verhandlungen, da es von anderer Seite bisher wenigstens nicht erfolgt ist, für mich doppelt entschuldbar erscheinen liessen. Denn ich habe den bestimmten Eindruck, dass der sich eben entspinnde Streit die Aufmerksamkeit von der Hauptsache weg auf Nebendinge zu leiten droht. Naturgemäss haben die genannten Kritiker zur Rechtfertigung des Vorzuges, den sie L vor B geben zu müssen glaubten, und hat ebenso Barth zur Widerlegung ihrer Ansicht die Unterschiede betont, die zwischen den Aufstellungen beider bestehen; aber zahlreich und wenigstens an einem Punkte tiefgehend wie diese Unterschiede sind, treten sie für mich zurück vor der Thatsache, dass beiden der Ausgangspunkt wie zu einem nicht geringen Theile auch die Methode und die Ergebnisse der Untersuchung gemeinsam sind. Methode aber und Ergebnisse erschienen so neu, ja mit dem bisher Ueblichen so un-

geworfen; jenem, dem „Schulmeister von Täif“ (ZDMG 44 S. 547), kann die Schreibung **عالم** nicht wohl ihren Ursprung verdanken, da zu der Zeit, wo er seiner „Schulweisheit“ pflegte, das Hamza noch nicht erfunden war. Natürlich hätte er *‘alam* sprechen können; aber wer sollte das aus der Zeit vor den Anfängen der Grammatik überliefert haben? zu den Koranmasoreten hat doch kein Theologe den grimmigen Feind der Orthodoxie je gerechnet. — 126<sup>r</sup> 1, 11: „**تدمير** in Spanien spreche man mit Yäqût I 834, 16 Tudmir, benutze dies „zur Bestätigung des neuen Tudmur = *τοδαμύ*, und bedenke, dass die Spanien „heimsuchenden „Araber“ aus Syrien stammten, und die Ortsnamen ihrer Heimath auf spanische Ortschaften übertrugen“: die Aussprache *Tudmir* ist richtig, aber der Ort hat mit *Tudmor* u. s. w. nichts zu thun. *Stadt* und *Provinz* von *Tudmir* ist Stadt (Orihuela) und Provinz *Theudimer's*; so hiess der westgothische Herzog, der im J. 94 = 713 vor 'Abd el'Aziz ibn Mûsa capitulirte (A. Müller, *Islam* I 428 nach Dozy, *Histoire* II, 40 und *Recherches* 2 I, 7 ff. 55 ff. Vgl. Edrisi, *éd. Dozy et de Goeje* 175. 194). Die Syrer unter Balz kamen erst im J. 123 = 741 nach Spanien. — Einige Berichtigungen zu Barth's Werke bringt meine Anzeige desselben in der „Theologischen Literaturzeitung“, die ziemlich gleichzeitig mit diesem Aufsätze erscheinen dürfte.

vereinbar, dass die Uebereinstimmung zweier hervorragender und dabei von einander, um nicht mehr zu sagen, vollkommen unabhängiger Forscher hier doppelt auffiel. Nicht allein Entdeckungen, sondern auch Irrthümer liegen bisweilen so zu sagen in der Luft, und niemand wird aus der blossen Thatsache jener Uebereinstimmung ohne Weiteres auf die Richtigkeit der neuen Lehre schliessen wollen: aber jeder wird in einem so ungewöhnlichen Verhältniss die dringende Aufforderung erblicken müssen, die Sachlage gründlich und unbefangen zu prüfen. Mit bekannter Gelehrsamkeit, Klarheit und Sorgfalt hat dies Philippi in seiner Anzeige von B in der Z. f. Vps. XX, 3 gethan, deren Bekanntschaft die folgenden Zeilen voraussetzen; aber er hat sich auf B beschränkt und dabei fast ausschliesslich den ernststen Bedenken, welche der revolutionäre Versuch ihm aufsteigen liess, das Wort gegeben. Ich möchte versuchen, L mit in die Betrachtung hineinzuziehen und gleichzeitig einen von Philippi's Anschauung etwas abweichenden Standpunkt zu begründen.

Eine Schwierigkeit meines Unternehmens muss ich vorab noch erwähnen. Die Uebereinstimmung von B und L verbirgt sich in manchen Fällen hinter einer starken Verschiedenheit der Ausdrücke, und wer es unternimmt, die letzteren auf den vermutheten gemeinsamen Werth zurückzuführen, mag nicht selten der Gefahr eines Missverständnisses ausgesetzt sein. Ich kann nur versichern, dass es meine ernstliche Absicht gewesen ist, L wie B richtig zu verstehen.

Gemeinsam ist beiden zunächst der Ausgangspunkt. Sie betonen grundsätzlich, was bisher zwar anerkannt, aber nur in einzelnen Fällen durchgeführt zu werden pflegte, dass eine und dieselbe Form in verschiedenen Einzelfällen auch sehr verschiedenen Ursprunges sein kann. Demgemäss will B der *äusseren Gleichheit* die *innere Verwandtschaft* entgegenstellen, L nicht *registriren*, sondern *verstehen*. Dabei gehen nun beide von der unlängbaren Thatsache aus, dass Verbum und Nomen <sup>1)</sup> im Semitischen in einer grossen Anzahl von Beispielen in der Vocalisation übereinstimmen.

כָּתַבַּת ist Perfect und Participium, zu כָּתַבַּת stimmen כָּתַבַּת und כָּתַבַּת. כָּתַבַּת zu כָּתַבַּת gehört כָּתַבַּת wie כָּתַבַּת zu כָּתַבַּת u. s. w. Die Anzahl der Beispiele ist zu gross, in bestimmten Fällen, insbesondere eben bei den Intransitiven, die Correspondenz zu regelmässig, als dass sie auf Zufall beruhen könnte. In merkwürdiger Uebereinstimmung der Methode gehen B wie L von hier aus weiter. Aus dem Vorhandensein von כָּתַבַּת und כָּתַבַּת neben כָּתַבַּת und כָּתַבַּת

1) Auch ich gebrauche hier diese Termini „ohne Obligo“ als „Rechenpfennige, die nur markiren, nicht zahlen“ L 4, 11 ff.

schliesst L — und B verfährt überall in ähnlicher Weise — dass es im Hebräischen auch ein Verbum  $\text{פָּעַל}$  (wie  $\text{פָּעַל}$ ) gegeben haben müsse; und durch ausgedehnte Anwendung dieser Art von Rückschluss stellen beide für die meisten Fälle, in welchen sich das einer beliebigen Nominalform entsprechende Verbum nicht findet, die vorauszusetzende Urform desselben her. Nachdem so die Nomina der Gestalt *fa'ul fa'il fa'al* zum grossen Theile erklärt sind, ergiebt sich für L aus dem Umstande, dass die alten Araber statt  $\text{بَعَدَ}$  auch  $\text{بَعِدَ}$  (wie äth. *gab'ra*) sagten, die Ableitung von  $\text{نَعَل}$  ebenfalls aus dem Perfectum; und wie von  $\text{نَعِمَ}$  durch  $\text{نَعِمَ}$  sich  $\text{نَعَم}$  bildet, so führt er auf  $\text{فَعَل}$  das Nomen  $\text{فَعْل}$ , auf  $\text{فَعَل}$  das Nomen  $\text{فَعْل}$  zurück. Ganz das gleiche Ergebniss gewinnt B aus der Vergleichung von  $\text{نَعِمَ}$  mit  $\text{نَعِمَة}$  u. s. w., nur dass er, auf eine organische Erklärung verzichtend, einfach eine „Zurückschiebung des charakteristischen Vocales auf den ersten Radical“ annimmt, und eine Anzahl alter Nomina, wie *'ain, ra's* u. s. w. als unreducirbar ausschliesst. Aber darin stimmen beide wieder vollkommen überein, dass ihnen der erste Vocal als nebensächlich erscheint: L lässt ihn überall ohne Weiteres dem folgenden assimilirt werden, B bezeichnet ihn als *unwesentlich* — eine Betrachtungsweise, von der er weiterhin noch ausgedehnten Gebrauch macht. Einig sind B und L wieder in dem Verfahren, aus  $\text{فَعْل}$ ,  $\text{فَعْل}$  und  $\text{فَعْل}$  durch Verlängerung des zweiten Vocales  $\text{فَعُول}$ ,  $\text{فَعِيل}$  und  $\text{فَعِل}$  abzuleiten, nur dass L für  $\text{فَعْل}$  nichts „mit Bestimmtheit“ aufstellen möchte; einig ferner darin, dass sie beide annehmen, was B als *Metaplasmus* bezeichnet, L als *Verderbniss* oder *Entstellung*, in anderen Fällen als Ergebniss vorhanden gewesener Doppelformen ansieht: die Möglichkeit, dass z. B. ein eigentlich zu  $\text{فَعِل}$  gehöriges  $\text{فَعْل}$  zu  $\text{فَعَل}$  tritt.

Bei solcher Aehnlichkeit der Methode ist es nicht erstaunlich, dass auch die Ergebnisse beider Untersuchungen vielfach mit einander übereinstimmen. Diese Uebereinstimmung erstreckt sich sogar auf eine Anzahl von Fällen, welche mit den angewandten Methoden in keinem direkten Zusammenhange stehen. Beide setzen für den hebräischen Infinitiv zunächst die zweisilbigen Formen *qatal*,

dem entsprechend B für  $\text{בָּבָבָב}$ <sup>1)</sup> die Urform *sikab* an; beide führen  $\text{בָּבָב}$  auf *dalil* zurück, beide sehen die Verdoppelung des zweiten Radicals in  $\text{בָּבָבָב}$  als unorganisch an, beide gehen bei der Erklärung des Pluralis fractus von  $\text{בָּבָבָב}$   $\text{רָכַב}$  aus<sup>2)</sup> u. s. w. Das Gewicht dieser Uebereinstimmung muss, über die einzelnen Fälle hinauswirkend, unsere Bereitwilligkeit zur Aufnahme der neuen Lehre überhaupt vermehren; aber freilich gebriecht es andererseits nicht an Gegensätzen.

Es kann hier nicht meine Aufgabe bilden, Einzelfälle, in welchen L und B einander widersprechen, herauszuheben; es ist

1) Die äusserlich gleichen Substantivformen wie  $\text{בָּבָבָב}$  hat B nicht behandelt, ebensowenig wie  $\text{בָּבָבָב}$  und  $\text{בָּבָבָב}$  mit ihren Genossen. Ersteres kann mit  $\text{בָּבָבָב}$   $\text{בָּבָבָב}$  verglichen als ein weiteres Argument für die ursprüngliche Zweisilbigkeit der  $\text{בָּבָבָב}$ -Nomina betrachtet werden. Es hat mir einen Augenblick scheinen wollen, als ob man auch das  $\text{בָּבָבָב}$  von  $\text{בָּבָבָב}$  in demselben Sinne verwerthen könnte. Hätte nämlich die Form im Hebr. ursprünglich *sifir* gelautet, so würde nach dem von Philippippi ZDMG 32, 41 f. gefundenen, bisher viel zu wenig beachteten Gesetze die masoretische Form  $\text{בָּבָבָב}$  (mit S'gól) haben lauten müssen. Aber die Vergleichung von  $\text{בָּבָבָב}$  mit  $\text{בָּבָבָב}$  zeigt, dass Philippippi's Gesetz im Hebräischen auch da wirkt, wo im Gemeinsemitischen der i-Silbe ein weiterer Voeal folgte: es hätte danach also auch aus einem vorauszusetzenden *sifir*<sup>ss</sup> oder *sifir*<sup>ss</sup> eine Form mit S'gól entstehen müssen. Nun könnte man ja trotz  $\text{בָּבָבָב}$  auf den Gedanken kommen,  $\text{בָּבָבָב}$  von  $\text{בָּבָבָב}$  zu trennen und sein erstes S'gól etwa als Assimilation an das *a* des vorhebräischen *lidat* zu erklären, woneben dann  $\text{בָּבָבָב}$  = *sifir* (wie  $\text{בָּבָבָב}$ ) bestände; dann bewiese aber  $\text{בָּבָבָב}$  nichts für oder gegen die ursprüngliche Zweisilbigkeit.

2) L deutet die Auffassung der Plurales fracti als Collectivbildungen nur an, B führt sie bis ins Einzelne aus. Dabei vermisste ich nur eine Beurtheilung der üblichen Unterscheidung zwischen den sog. Quasipluralen und den Plurales fracti im engeren Sinne. Ich glaube nicht, dass die arabischen Grammatiker das aus ihren bisweilen ( $\text{بَلَدٌ دَرَّحِمٌ}$ ) reichlich milchenden Fingern gesogen haben. Das Deminutiv  $\text{كَيْبٌ}$ , LJ I 673, 17 ff. könnte ja im Schulgarten gewachsen sein; aber ich glaube bemerkt zu haben, dass Worte wie  $\text{بَلَدٌ دَرَّحِمٌ}$  mit Vorliebe singularisch construirt werden. Die Sache bleibt indes genauer zu untersuchen.

das von anderer Seite ja in grösserem Massstabe bereits geschehen, und ich brauche darum den ohnehin beträchtlichen Umfang meiner Bemerkungen nicht nach dieser Seite hin noch zu erweitern. Ich beschränke mich auf die beiden Punkte, wo einmal in der Methode, das andere Mal im Ergebniss eine grundsätzliche Verschiedenheit zu Tage tritt. L geht in der Regel vom Einzelnen aus; häufig genug zwar legt er umfassende Verzeichnisse von Beispielen einzelner Wortgestalten vor, oft indess genügen ihm eine oder wenige Formen, um daraus eine neue Auffassung von fern reichender Tragweite zu gewinnen. Es genügt, hier daran zu erinnern, dass seine Erklärung der Formen  $\text{فُعِل}$ ,  $\text{فُعِل}$ ,  $\text{فُعِل}$  mit ihrem ganzen Anhang sich auf den vereinzelt altarabischen Formen  $\text{بَيْسَسَ نَيْعِم}$  verglichen mit neuägyptisch *misket*, *misket*, aramäisch  $\text{ܡܝܫܟܬܐ}$  und auf  $\text{بُعِد}$  verglichen mit äth. *gab'ra* aufbaut<sup>1)</sup>. Jedermann weiss, dass häufig genug eine einzige Form für das Verständniss einer ganzen Reihe von Spracherscheinungen den Schlüssel bietet: soll indess nicht Willkür einreissen, so bedarf die Thätigkeit des nach dieser Methode Untersuchenden eines Regulators. Für L ist derselbe in den mit meisterhafter Klarheit und Schärfe dargestellten Grundanschauungen gegeben, welche er S. 5 ff. vorangeschickt hat<sup>2)</sup>;

1) Ich vergesse nicht die S. 52 ff. aufgeführten Eigennamen aus den LXX, wie *Booz* =  $\text{בּוּז}$  u. s. w., noch die  $\text{أَبِيل}$  u. s. w. S. 57. Beide sind, wie die

ihnen nahestehenden Bildungen, indess erst beweiskräftig, wenn man die Geltung der oben angeführten Verbalformen bereits zugegeben hat; bei den Namen der LXX kommt die Schwierigkeit, semitische Laute mit griechischen Buchstaben auszudrücken, hinzu, eine Schwierigkeit, welche die LXX vermuthlich noch mehr empfunden haben, als wir. Und wir selbst vermöchten Lautverbindungen wie *uqd* und *buqd*, die noch heute in Kairo vorkommen (Spitta, Grammatik 475 Z. 2. 17; 476, 8; 477, 13), mit gewöhnlichen Buchstaben kaum anders als *ood*, *bood* zu umschreiben. Natürlich hat L diese Schwierigkeit nicht übersehen; er drängt selbst auf eine umfassende Untersuchung der Eigennamen bei den LXX, für welche die nothwendige Grundlage durch die (S. 186) bevorstehende Vollendung seiner Lucianausgabe geboten werden wird. Uebrigens wird es zweckmässig sein, zu dieser Untersuchung auch Petermann's Wiedergabe der samaritanischen Transcription heranzuziehen. Für die sonstige Aussprache des Hebräischen ist kaum Wesentliches daraus zu gewinnen, in Bezug auf die Eigennamen aber vgl. z. B. *gamer* Gen. 10, 2 =  $\gamma\alpha\mu\epsilon\rho$  LXX.

2) Bei ihrer Benutzung ist eben wegen der Schärfe der Fassung genau auf den Wortlaut zu achten, auch sind die ausgehängten Warnungstafeln, wie 4, 10; 6, 2, 5, nicht ausser Acht zu lassen. Ich glaube nicht, dass Hommel ZDMG 44, S. 536, 538 L richtig wiedergibt, wenn er aus S. 5, 7 herausliest, *fa'ala* sei in der Sprache früher vorhanden gewesen, als *fa'ila* und dieses wieder früher als *fa'ala*. Vgl. 5, 11 „auf allen Stufen ihres Daseins“ und „häufiger“ 25, 11. Jedenfalls beweisen Hommel's Ausführungen über das As-

ich komme später auf sie zurück. Anders verfährt B: seinen reichen Sammlungen entnimmt er überall gleichmässig ganze Reihen von Beispielen aus allen Dialekten, um durch die Fülle des Stoffes das thatsächliche Vorhandensein der von ihm angesetzten Gleichungen darzuthun. Dem entspricht in beiden Fällen die Art, wie die entscheidenden Folgerungen gezogen, die letzten Ergebnisse gewonnen werden. L drängt überall mit gewaltiger Macht auf die Auffassung und das Verständniss der Sprache als eines beseelten Organismus; dabei sucht er durch vorausgesetzte Zwischenglieder die lautlichen Veränderungen begreiflich zu machen. Natürlich vernachlässigt er nicht die nachweisbaren Einflüsse insbesondere der Betonung; vielmehr fordert er auf, die Wirkung des Accentus mehr, als bisher geschehen, zu untersuchen. Es ist bekannt, dass der Accent bereits in manchen Fällen — abgesehen von seiner innerdialektischen Verwerthung durch König — von Praetorius mit Glück als Erklärungsmittel angewandt ist; auch B zieht ihn mehrfach heran. Im Uebrigen aber versagt B sich das tiefere Eindringen in die ersten Ursprünge; auch ihm ist die Sprache ein lebendiger Organismus, aber seinem psychischen Inhalte nachzuspüren. „eschatologische Fragen“ zu lösen unternimmt er nicht. Er führt die Untersuchung so weit, wie sie mit „sprachwissenschaftlichen Mitteln“ zu führen ihm möglich erscheint, weiter nicht; er begnügt sich z. B., die „Zurückwerfung des charakteristischen Vocals“ auf den ersten Radical als Thatsache darzuthun; wie man sich einen solchen Vorgang begreiflich machen könnte, lässt er unerörtert. Seine vorsichtige Zurückhaltung hat ihren eignen Werth, wie L's Genialität den ihrigen; beide gegeneinander abzuschätzen ist meines Amtes nicht. Nur das glaube ich aussprechen zu dürfen, dass eben für die „eschatologischen Fragen“ L, für die rein sprachwissenschaftliche Seite, an einem der wesentlichsten Punkte wenigstens, B die stärkere Wirkung üben wird.

Dieser Punkt liegt da, wo die Hauptergebnisse beider auseinandergehen. Man weiss, dass L die schlichten Nomina, welche nicht durch präfigirtes Alef, *j* oder *t* für ihn dem Imperativ oder Imperfect zugewiesen werden, sämmtlich von den „Sätzen“ herleitet, die in den semitischen Perfectformen *fa'ala fa'ala fa'ala* erhalten

syrische, in welchem *fa'ala* überhaupt fehle, nur dem etwas, der geneigt sein möchte anzunehmen, das Semitische habe zur Zeit der Abtrennung des Assyrischen vom „Westsemitischen“ überhaupt noch keine *fa'ala*-Sätze gekannt, die Psyche der Semiten wäre also damals noch nicht über das Stadium der Empfindung und Vorstellung bis zur Anschauung entwickelt gewesen. Abgesehen aber von der Unmöglichkeit einer solchen, gewiss auch von Hommel nicht getheilten Ansicht kann das Fehlen der Verbalform *fa'ala* nicht für jene Meinung geltend gemacht werden: denn wenn das vorassyrische Semitisch keinen „Satz“ *fa'ala* besessen hätte, könnte das Assyrische auch keine Nomina aufweisen, die nach L's von Hommel angenommener Lehre erst von *fa'ala* herkommen, z. B. nicht das Wort *latanu* (Delitzsch, Gramm. S. 161, vgl. L 116, 20).

oder als Varianten derselben — *faʿala faʿila* u. s. w. — vorausgesetzt sind. B führt auf die „Perfektstämme“ *faʿala faʿila faʿala* nur die eine Hälfte, die andere auf den „Imperfektstamm“ zurück. Da er seinen Standpunkt ZDMG 44, 682 ff. L gegenüber ausführlich vertheidigt hat, kann ich mich hier kurz fassen. Ich meine, wenn die Correspondenz von *يَفْعَلُ* und *يَفْعُلُ* als Beweis für den inneren Zusammenhag zwischen beiden Formen Giltigkeit besitzt, muss auch die Correspondenz von *يَدْكُرُ* und *ذَكَرَ*, von *يَنْزِرُ* und *مَنْزَرٌ* gelten; die Anzahl der Beispiele ist, Alles in Allem, für beide Reihen von Formen ungefähr dieselbe, die Rückschlüsse, welche die Durchführung des Systems erfordert, sind weder zahlreicher noch von anderer Art, als sie für die Ableitung vom „Perfect“ gebraucht werden, eine Anzahl von vorausgesetzten Doppelformen fällt weg, ganze Reihen von Nomina, die L nicht oder nur mit Mühe zu erklären vermochte, treten ohne Zwang an passende Stellen.

Forschungen, welche die jeweilig fest erscheinenden Grenzen menschlichen Wissens hinauszurücken streben, können nicht an einem Tage gewürdigt werden. Immerhin glaube ich heute schon die sichere Erwartung aussprechen zu dürfen, dass der kühne Vorstoss, den L und B neben einander unternommen, und den L bis tief in das unbekannte Land hineingeführt hat, kein vergeblicher gewesen ist. Was von ihren Aufstellungen bleiben wird, kann erst die Zukunft entscheiden; dass etwas, und nicht wenig, bleiben wird, steht mir fest. *الفصل للمتقدم*, aber auch die Zurückgebliebenen haben ihre Pflichten. Wir haben zu erwägen, ob und wie weit wir auf dem frischgebahnten Wege folgen können; das ist eine bescheidene Pflicht, deren Erfüllung in diesem Falle auch mir nicht das Recht noch den Muth giebt, mich den Pfadfindern an die Seite zu stellen; aber sie muss geübt werden. Es handelt sich darum festzustellen, ob die neuen Wege sicher sind, und um wie viel sie dem Ziele näher geführt haben können.

Wer die von B und L aufgestellten Wörterverzeichnisse unbefangen betrachtet, wird sich der Ueberzeugung nicht verschliessen können, dass zwischen dem Vocalismus des Nomens und des Verbums in einer grossen Anzahl von Fällen, weit über die bisher beobachteten Participialbildungen u. ä. hinaus, ein innerer Zusammenhang besteht. Hieraus aber kann der Schluss, dass ein solcher Zusammenhang bei allen Nomina, die nicht deutlich spätere Denominativa sind, anzunehmen sei, gezogen werden entweder (L)

auf Grund einer durch psychologische Erwägungen a priori bestimmten Grundanschauung, oder (B) auf Grund des Nachweises, dass auch da, wo äusserlich keine Correspondenz mehr besteht, eine solche vorhanden gewesen und nur secundär durch lautliche oder Analogieverhältnisse zerstört worden ist. Hier befindet sich L gegenüber B in der günstigen Lage, dass er nur die Möglichkeit, nicht die Wahrscheinlichkeit solcher Vorgänge darzuthun hat, sofern ihm die Richtigkeit seiner Grundanschauung zugegeben ist. Die Möglichkeit der von L angenommenen Lautveränderungen und „Verderbnisse“ ist schwerlich zu bestreiten; aber L thut ein Uebrigtes, indem er dazu ihre Wahrscheinlichkeit ebenfalls ans Licht zu stellen unternimmt. Die beiden Angeln seines Systems sind die schon mehrfach angezogenen Gleichungen  $\text{نَعِم} = \text{نَعِل}$  und  $\text{بَعْد}$  (*gab'ra*) =  $\text{بَعِد}$ ; dass sie durchaus gefestigt seien, wird unten in Zweifel

gezogen werden. Immerhin sei grundsätzlich einstweilen dagegen wie gegen die Annahme zahlreicher „Verderbnisse“ nichts eingewandt. Ebenso wenig soll B bestritten werden, dass sich das thatsächliche Vorkommen des von ihm behaupteten Metaplasmus und der Zurückziehung des Charaktervocal's dem Auge aufdrängt, und auch ihm seien die Rückschlüsse <sup>1)</sup>, ja (wenn auch zögernd) die „Unwesentlichkeit“ des ersten Vocals zugegeben; dass ausserdem noch in zahlreichen Fällen die zu erwartenden Correspondenzen durch Analogiebildungen aufgehoben werden können, versteht sich von selbst. Nun ergibt sich aber aus dem Allen, dass für L wie für B in jeder Nominal- wie Verbal-Form überhaupt nur *ein* Vocal übrig bleibt, auf den es ankommt, der aber je nach Bedürfniss durch Metaplasmus, durch Einfluss der Analogie, durch Voraussetzung von Doppelformen, durch Annahme einer Entstellung in einen andern verwandelt werden kann. Bei L tritt das Schematische, welches dem Gebrauche dieses Mechanismus anhaftet, minder stark hervor, da er überall bellissen ist, dem Stoffe sein inneres Leben zurückzugeben, andererseits aber Reihen von Worten, die sich der Theorie nicht fügen wollen, als vorläufig noch zweifelhaft ausscheidet. B sieht sich dagegen in der Lage, bis in die letzte Einzelheit hinein das System auszubauen: ist der „characteristische Vocal“ *a* und neigt die Wortbedeutung zur Transitivität, so gehört das Nomen zum Perfectstamm, neigt sie zur Intransitivität, so ist es dem Imperfectstamm zuzuweisen; und dementsprechend stellen sich *i* und *u*, wenn transitiv, zum Imperfect, wenn intransitiv, zum Perfect. Der einzige Fehler an diesem Mechanismus scheint mir, dass er zu glatt arbeitet: die Zahl der Möglichkeiten ist eine so grosse, dass

1) Die grösste Vorsicht bleibt bei diesen freilich immer geboten. Weniger als zwei Bekannte berechtigen zu keinem Schlusse auf die Unbekannte; sicherer sind mehr.



eine Form, die nicht irgendwo bequem unterzubringen wäre, schon nach dem arithmetischen Verhältniss der vorhandenen Combinationen eigentlich überhaupt nicht existiren kann. Die Vielgestaltigkeit der Sprache erreicht es freilich, bei seltenen Gelegenheiten doch einmal diesem Netze zu entschlüpfen. Schon Philippi hat darauf hingewiesen, dass *qâtil* قَاتِلٌ — in welchen beiden der zweite Vocal characteristisch sein soll, während der verwandten Bedeutung die Identität der ersten Silbe entspricht — nur durch eine Gewaltthat dem Zwange gebeugt wird; mir sind als nicht minder verdächtig aufgefallen وَصَلٌ u. s. w., die S. 122 aus „unverkürzten *i*-Impff.“<sup>1)</sup> hergeleitet werden, und die arabischen Infinitive V. VI, bei denen S. 154 „lautliche Schwierigkeiten der Bildung des gewöhnlichen Perf.-Infinitiv's entgegenstanden“, Schwierigkeiten, über die wir auf S. 68 nur für VI Auskunft erhalten.

Der Nachweis, dass mit der angewandten Methode man Gefahr läuft, zu viel zu erreichen, schliesst keineswegs die Behauptung ein, es sei mit ihr überhaupt nichts auszurichten. Ich bleibe bei den S. 230 gemachten Zugeständnissen, aber ich glaube, dass die von der neuen Lehre dargebotene, mehr oder weniger unbegrenzte Fülle der Möglichkeiten erheblich eingeschränkt werden muss, wenn ein nicht blos grossartiges und anregendes, sondern wissenschaftlich gesichertes System aufgebaut werden soll. Ich zweifle nicht, dass sich der weiteren Forschung mannigfache Mittel dazu bieten werden; ein paar bescheidene Vorschläge dafür bitte ich machen zu dürfen.

1) „Unverkürzte“ *i*-Imperfecta von alten ʾiʿ giebt es nur im Assyrischen, und ich bezweifle, dass sie in den übrigen Dialecten auch durch den unerschrockensten „Rückschluss“ je erzeugt werden können. Auf das assyrische Eis gehe ich nicht; wenn mir aber mit Hinweis auf Delitzsch, Gramm. S. 307 f. die Praeterita *ûrûl* und *idî* vorgehalten werden sollten, so würden die nicht mehr Eindruck auf mich machen, als etwa يُوَجَّلُ. Bis mir eine auch nur mögliche Erklärung gegeben wird, auf welche Weise das *w* es fertig bringen könnte, nach dem Präfix *ja* oder *ji* „ausgestossen“ (vgl. הִשְׁתַּיַּב u. s. w.) oder „in der Aussprache übergangen“ zu werden, oder aber in diesem einzigen Falle nach einem *a* zu *j* zu werden, halte ich יִלְדֵּן וְיִיבֵּן und äth. *jelud* für Ueberreste einer alten zweiradicaligen Bildung. Die von Böttcher und König herangezogenen Suffixformen יִיבֵּן, יִיבֵּן u. s. w. haben den ersten Vocal lediglich wegen des gleichen Tonfalles von יִיבֵּן u. s. w. behalten, deren *â* ich nicht zu erklären weiss, hier aber auch nicht zu erklären brauche. Vgl. übrigens Barth ZDMG 43, 189 unten.

Den ersten verdanke ich G. JAHN, der es mir kürzlich als nothwendig bezeichnete, dass vorab die sämmtlichen arabischen Nomina einmal systematisch zusammengestellt würden. Ich erweitere das zu dem Wunsche, eine Statistik der Nomina aller semitischen Hauptdialekte hergestellt zu sehen: es wird schwer in die Wagschale fallen, wie sich die Summe der thatsächlich vorhandenen Correspondenzen und ihr Zahlenverhältniss zu den Ausnahmen gestaltet. Die Aufgabe ist riesig und nur durch den *labor improbus* eines ganzen Vereins zu lösen; aber auch jüngere, verständige Leute wären zur Mitarbeit befähigt. Man zählt ja an deutschen Hochschulen jetzt, wie oft die Präposition *apud* bei Tacitus oder wie oft in den ächten und in den unächtten Schriften Platon's  $\mu\acute{\epsilon}\nu$  und  $\delta\acute{\epsilon}$  vorkommen: warum sollten sich nicht Leute finden, die semitischen Nomina zu zählen? — Das andere ist, dass mir Untersuchungen über eine Sache nöthig erscheinen, die ich als *linguistische Chronologie* bezeichnen möchte. Ich erfinde da nichts neues; längst ist man gewohnt, auf das nachweisbare Alter einer Form zu achten, ehe man sie sprachwissenschaftlich verwerthet. Aber ich glaube, es ist da noch viel zu thun, wenn L 103, 3 in  $\text{عَن}$  eine uralte *faula* = *fuula*-Bildung sucht, B 76 die analogen <sup>1)</sup> „Passiva“  $\text{سَّ}$  u. s. w. als innerarabische Nachbildungen aus den betreffenden *fuäl*-Infinitiven auffasst. Wie wichtig aber diese chronologischen Fragen sind, zeigt sich schon bei L's Gleichung  $\text{فَعِلَ} = \text{نَعِمَ}$ . L bringt sie in Verbindung mit äg. *misiket*, *mis'ket* und aram.  $\text{ܦܘܠܘܢ}$  und leitet daher die Berechtigung ab, schon für das Gemeinsemitische neben  $\text{فَعِلَ}$  überall ein  $\text{فَعِلَ}$ , und somit neben  $\text{فَعِلَ}$  ein  $\text{فَعُلَ}$  anzusetzen. Natürlich kann an der Gleichung selbst kein Zweifel sein; auch die von Wright I § 183 aus den arabischen Grammatikern mitgetheilten Formen gelten mir nicht für anfechtbar. Hält man aber das hier überlieferte Material für richtig, so muss

1) Ich weiss wohl, dass und weshalb L den Hauptnachdruck auf  $\text{عَنِ}$  legt, will auch weder über seine noch über B's Auffassung absprechen. Nur darf nicht unberücksichtigt bleiben, dass nach den von Lane übersetzten Angaben der Lexikographen  $\text{عَن}$  bedeutet *he was pronounced by the judge to be incapacitated from going in to his wife* u. s. w. Uebrigens gehört der Ausdruck vielleicht zu dem denominativ von  $\text{عِن}$  gebildeten  $\text{عَن}$ .

man es nehmen, wie es geboten wird, also mit der Beschränkung *If the second radical be guttural, its vowel, instead of being elided, may be transferred to the first radical, as شَيْبَة . . . .* The form شَيْبَة, which has been thus attained, may take an additional kesra . . . as شَيْبَة<sup>1</sup>). Wright weist darauf hin, dass genau entsprechend das Aeth. *nēhra* neben *gabra* zeigt; damit ist einerseits erwiesen, dass arab. شَيْبَة شَيْبَة in der That ächt sind, andererseits aber, dass man für das Südsemitische *fiila fiila* nur ansetzen darf, wenn der zweite Radical eine Gutturalis ist. Damit bricht das Mittelglied zwischen *misket* und شَيْبَة; *qitila* und das erst daraus erschlossene *qutula* für das Gemeinsemitische kann nur aufgestellt werden, wenn man Formen jüngerer Sprachperioden, die sich als Veränderungen vorhandener älterer Bildungen auf andere Weise erklären lassen, ohne Weiteres in die Urzeit zurückverlegen will. — L ist der Ansicht, dass einige der ältesten Nomina vom Imperativ abgeleitet seien. Ich gehe auf die von Barth ZDMG. 44, 681 erhobenen Bedenken nicht ein, will nur meinerseits darauf aufmerksam machen, dass die von L 21, 6 wie von Hommel ZDMG. 44, 537 angeführten abendländischen Parallelen auf Zusammensetzungen beruhen, die nur in weitentwickelten Sprachen vorkommen. In eine späte Sprachperiode gehört auch اِصْبِت L 102, 9 als ein Name für die Wüste: das von Lane angeführte Material und die bestimmte Angabe, das Wort sei Diptoton, verweisen es in die Kategorie von Sätzen wie Muf. 47, 6 جاءوا بَمَدَنٍ هَلْ رَأَيْتَ اَنْذَبَ قَطْرًا, die spezifisch arabischen Gepräges sind. — B 238, 2 bezeichnet es richtig als *südsemitische Art* „kurzes *a* vor<sup>2</sup>) nachfolgendem langen *a* in *i* zu dissimiliren“ (vgl. 67, 26). Ist dies *südsemitisch*, so durften S. X die arabischen Formen *qittâl*, *iqtâl*, *qitâl* nicht als Belege für die *gemeinsemitische*

1) Vgl. Mufaṣṣal 123, 7 وذلِكَ لَنْ فَعَلَ اَوْ اِسْمٌ عَلِمَى فَعِلَ تَنْبِيْهٍ  
حَرْفِ حَلْفِ كَشَيْبَةٍ وَفَخِذِ

2) Arabisch auch *nach*, s. Philippi ZDMG 32, S. 54, was natürlich nicht auf gemeinsemitisches *qâtîl* angewandt werden darf.

„Unwesentlichkeit“ des ersten Vocals angeführt werden; es handelt sich da um zwei durchaus verschiedene Dinge. — B XIX, 6; 146, 24 stellt hebr.  $\text{עֲלֵבִי}$  zu arabischen Nomina wie  $\text{عَلْبِي}$ , 27, 7  $\text{عَلْبِي}$  zu  $\text{صُمَّل}$ . Ich halte mit L die Verdopplung hier für ebenso secundär innerhebräisch, wie B 27, 12 sie für  $\text{עֲלֵבִי}$  zulässt, und wie sie in  $\text{עֲלֵבִי}$  zweifellos vorliegt. — B 399 Anm.: Für die Feminina der Qal-Participien  $\text{עֲלֵבִי}$  besitzt das Hebräische zwei Bildungsarten:  $\text{עֲלֵבִי}$  1) und  $\text{עֲלֵבִי}$ . Wie es zugehen soll, wenn bei der zweiten Art das  $\text{ע}$  „von der Endung  $\text{עֲלֵבִי}$  verdrängt“ wird, davon kann ich mir keine rechte Vorstellung machen. Ich sehe in den Formen  $\text{עֲלֵבִי}$ ,  $\text{עֲלֵבִי}$  u. s. w. verhältnissmässig ebenso junge Bildungen, wie Praetorius ZAW III, 25 Anm. sie als „letzte 2) Consequenz von thatsächlich zweiradicaligen Formen wie  $\text{עֲלֵבִי}$ “ in dem Apocopatus der  $\text{עֲלֵבִי}$  erblickt hat: in einer dem Einflusse des Dranges nach der Trilitteralität bereits entzogenen späteren Zeit empfand man in den Bildungen von  $\text{עֲלֵבִי}$  nur noch  $\text{עֲלֵבִי}$  als Radicale, und gewöhnte sich, dem  $\text{ע}$  des Masc.  $\text{עֲלֵבִי}$  die in jedem dritten Wort des Hebräischen vertretene Femininendung  $\text{עֲלֵבִי}$  einfach differenzirend entgegengesetzt. — Den Infinitiv  $\text{עֲלֵבִי}$  leitet B 103 vom Imperfectum  $\text{עֲלֵבִי}$  ab, wie  $\text{عَلْبِي}$  S. VI von  $\text{يَلْبِي}$ . Es sind Bildungen von ganz verschiedenem Alter:  $\text{عَلْبِي}$  ist gemeinsemitisch,  $\text{עֲלֵבִי}$  innerhebräisch. Ueber das Verhältniss zwischen Infinitiv und Imperfectum wird gleich noch gehandelt werden; hier genügt es anzudeuten, dass  $\text{עֲלֵבִי}$  erst im Hebräischen entstandene Analogiebildungen zu  $\text{עֲלֵבִי}$  sind, dadurch veranlasst, dass man in  $\text{עֲלֵבִי}$  und  $\text{עֲלֵבִי}$  nur zwei Radicale fühlte, gerade wie in  $\text{עֲלֵבִי}$  u. s. w.; vgl. oben  $\text{עֲלֵבִי}$ . — B 222 Anm. 3: *Das Arabische nimmt* [zu  $\text{عَلْبِي}$ ] *jedenfalls einen Stamm*  $\text{عَلْبِي}$  an; vgl.  $\text{نَابِيَا المَرَانِب}$  Nābija 1, 12 — „Das Arabische“ ist am Ende der Dichter Nābija selbst, jedenfalls das Wort ein so spätes Denominativum, dass an einen Rest ursprünglichen — wie soll ich sagen? — Wurzelgefühls hier nicht gedacht werden kann, vor allem nicht im Arabischen.

1) Merkwürdiger Weise hat Barth S. 200 (vgl. auch ZDMG 44, 695 f), diesen classischsten aller Belege für seine Gleichstellung von  $\text{עֲלֵבִי}$  und  $\text{עֲלֵבִי}$  sich entgehen lassen, obwohl er die Form 399, 2 bucht.

2) Mesa 5 schreibt noch  $\text{עֲלֵבִי}$ .

Ganz ohne „Eschatologie“ kommt auch die vorsichtigste Sprachwissenschaft nicht aus. B sträubt sich noch in den Nachträgen S. 484 mit Händen und Füßen gegen das Ansinnen, dass er sich über die Priorität von Nomen oder Verbums aussprechen solle. Abgesehen aber davon, dass er an dieser Stelle schliesslich für die Imperfectstämme, wenn auch mit allem Vorbehalte, die Priorität dem Verbum, wie S. 10 für die Perfectstämme dem Nomen, zuzubilligen geneigt scheint, ist sein Buch nicht arm an Hinweisen, dass er, wenigstens was das Imperfectum angeht, von diesen Vorstellungen mehr beherrscht wird, als er zuzugeben sich willig zeigt. In der Theorie sind es die Perfect- und Imperfect-Stämme, von welchen er die Nomina ableitet, d. h. zwei weit über die Grenzen des Erforschbaren zurückliegende *r*, auf welche die perfectischen oder imperfectischen Verba wie die entsprechenden Nomina zurückgehen. In praxi aber verfährt er (S. XVII, vgl. 115, 10; 123, 20) so, dass er die fertigen Imperfecta ihre Präfixe „abwerfen“ lässt; dadurch „entstand zunächst eine Doppelconsonanz im Beginn des Wortes, welche nach semitischen Lautgesetzen unmöglich war. Es trat „daher statt *qtūl* vom *u*-Impf.: *qūtūl* . . . ein“. Schon Philippi hat diesen Rückfall in eine alte, auch von B sonst gänzlich überwundene mechanische Auffassung gerügt; trotzdem bleibt Barth ZDMG 44, 694 unten dabei stehen. Ich kann seine Vertheidigung nicht für erfolgreich halten. Doppelconsonanz am Anfang eines Wortes ist in keiner semitischen Sprache nachzuweisen; wo sie vorkommt und, dem unverbrüchlichen Lautgesetze gemäss, durch secundären Vocal vor oder hinter dem ersten Consonanten beseitigt wird, liegt allemal eine ältere zweisilbige Form vor, deren erster Vocal durch irgend einen Umstand — vielfach vernuthlich durch häufige Stellung des betreffenden Wortes zwischen zwei anderen, wie bei *بِن* — in Wegfall gekommen ist, aber natürlich (wie sollte es möglich gewesen sein, *nqatalu* auszusprechen?) in demselben Augenblick, sofern das Wort nicht im *وَصَلَّ* gesprochen wurde, durch einen prosthetischen Vocal ersetzt werden musste; die Fremdwörter, wie *الْفِرْدَنْجِ*, *الْأَفْرَنْجِ* hätte B nicht für sich anführen sollen, denn die sind eben nicht auf semitischem Boden gewachsen und von keinem Semiten je mit Doppelconsonanz gesprochen worden. Was B meint, könnte sprachwissenschaftlich correct nur so ausgedrückt werden: in der Sprache ergab sich das Bedürfniss, Worte zu bilden, welche den im Imperfect ausgedrückten Begriff eines bestimmten Modus der Handlung nominal gewendet ausdrückten; diesem Bedürfniss wurde genügt, indem man entsprechende Nominalformen mit dem Imperfectvocal aussprach. Der Vorgang ist denkbar; man kann solche Bildungen unter Umständen von Kindern hören, und ich würde mich z. B. nicht wundern, wenn eins der

meinigen einmal auf die Idee käme, *Geschrie* statt *Geschrei* zu sagen. So lehne ich diese Entstehungsart nicht ab für Infinitive von der Art des sogenannten constructus, die ja schon durch die Verschiedenartigkeit der Formen in den einzelnen Dialecten als ziemlich spät erwiesen werden, zum Theil freilich nichts als gemeinsemitische Nomina in differenzirter Anwendung sind; ich lehne sie auch nicht ab für *مَنْزِلٌ* u. A. Ob es aber rätlich ist, etwa die

Hälfte eben der gemeinsemitischen Nomina so zu erklären, darüber dürften die Ansichten doch auseinandergehen. Man wird hier zunächst wieder etwas Chronologie treiben müssen; wie aber deren Ergebnisse ausfallen können, es werden unter allen Umständen eine grosse Anzahl von Nomina übrig bleiben, deren Ableitung vom fertigen Impf. kaum denkbar ist, während sie doch ihrem Vocalismus nach mit diesem in irgend einem Zusammenhang zu stehen scheinen. Und da wird man denn schliesslich um die Eschatologie nicht herum kommen.

Ich gestehe, dass L 5. 6 einen tiefen Eindruck auf mich gemacht hat. Ich weiss sehr wohl, dass L diesen psychologischen Unterbau nicht für den erachtet, der nothwendig jeder Sprache zu Grunde liegen muss, habe auch sorgfältig beachtet, dass L's *Satz* nicht identisch mit dem „Rechenpfennig“ *Verbum* ist<sup>1)</sup>. Dass aber im Semitischen das Nomen seiner Entstehung nach mit dem Verbum auf das innigste verknüpft ist, lehrt der Augenschein, wie ihn L und B unter eine bisher noch nicht dagewesene Beleuchtung gestellt haben. Nur auf die Ansicht, von welcher L weiterhin ausgeht, dass uns die „Sätze“ *fa'ula*, *fa'ila*, *fa'ala* in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten sind, und dass nicht nur eine grosse Anzahl, sondern — mit Ausnahme von Fremd- und „Lall“-Wörtern und Denominativen — geradezu alle Nomina direct von jenen drei Sätzen abgeleitet seien, möchte ich mich noch nicht ohne Weiteres einschwören lassen. Ich will ohne lange Erörterungen meine Meinung über die Sache aussprechen; hält sie Stich, so wird sie andere überzeugen, wo nicht, so heisst es erst recht: je kürzer je besser.

Immer hat sich mir, wenn ich *קָטַבְתִּי*, *קָטַבְתָּ* und *קָטַבְתָּ* überlegte, die merkwürdige Aehnlichkeit aufgedrängt, welche in Bezug auf das Verhältniss zwischen Nomen und Verbum zwischen den semitischen Sprachen und dem Türkischen<sup>2)</sup> besteht.

1) Es giebt Sprachen, die überhaupt nicht haben, was wir *Verbum* nennen. Es genügt, auf einen mir zufällig in diesen Tagen vor Augen gekommenen Aufsatz von G. F. Stout „Thought and language“ im Mind, April 1891, S. 181—205 zu verweisen.

2) Ich kenne ausser dem Osmanischen keinen türkischen Dialect, ebenso wenig eine der andern sogenannten turanischen Sprachen. Es ist also der

Auch im Türkischen ist das „Participium“, und zwar fast überall, identisch mit der 3. Person des Singulars; und wie im Semitischen neben den mit Verben in deutlicher Correspondenz stehenden Nomina sich eine Reihe von anderen findet, welche deutlich zum ältesten Vorrath der Sprache gehören, auf vorhandene Verbalwurzeln aber gar nicht oder klärlieh nur durch Zwang zurückgeführt werden können (B 28, ZDMG 44, 683), und nur zum geringsten Theile als Lehnwörter denkbar sind, so haben auch im Türkischen *at* „Pferd“, *qurt* „Wolf“, *köpek* „Hund“, *gol* „Arm“, *quluq* „Ohr“, *taş* „Stein“, *dağ* „Berg“ u. s. w. keine Verbaetymologie. Ich schliesse aus den an erster Stelle bezeichneten Reihen, dass die semitischen Sprachen wie das Türkische von je einer Urform ausgegangen sind, welche den Unterschied zwischen Nomen und Verbum noch nicht ausgeprägt hatte. Auch wer die Causalität nicht für einen a-priorischen Begriff hält, wird zugeben, dass der Ur-Papua oder das Urkind (L 13, 21) die auf sie wirkenden Reize als Vorgänge oder Dinge wahrgenommen haben mussten, ehe sie anfangen, sie auszudrücken. Somit ist für die älteste denkbare Gestalt der Sprache als möglich gegeben, dass ein Satz, in dem wir Empfindungen als Eigenschaften auf Dinge beziehen, zugleich dasjenige bezeichnet, wodurch die Empfindungen hervorgerufen scheinen: *x ist roth* und *dies rothe Ding* können zunächst durch dieselbe Lautverbindung ausgedrückt worden sein<sup>1)</sup>. Danach ist für die genannten Sprachen von einer Priorität von Nomen oder Verbum überhaupt nicht zu reden: die augenfällige Correspondenz der verbalen und der nominalen Formen weist auf einen gemeinsamen Ursprung hin, und da wir für eine Gestalt der Sprache, die etwa nur erste Reflexlaute als Ausdrücke für ein Empfinden, Vorstellen oder Begehren enthalten hätte, weit über die semitische Urzeit hinausgehen müssten<sup>2)</sup>, so darf für das Semitische

reine Dilettantismus, den ich treibe. Aber ein blinder Dilettant findet am Ende auch einmal einen Gedanken. — Ich bin darauf gefasst, zu hören, dass die weiterhin oben angeführten türkischen Nomina in verwandten Sprachen ganz vortreffliche Verbaetymologien haben. Das würde für mich nichts schaden; wer in der Lage ist, solche zu geben, liefert damit Material zur Förderung der Frage auf dem Gebiete des Semitischen. Es kommt hier für mich hier nur auf die verschiedenen Schichten der Nomina an.

1) Vgl. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*<sup>2</sup> S. 147. (Mit allem, was P. an dieser Stelle sagt, einverstanden will ich mich durch dies Citat nicht grade erklärt haben.)

2) Das muss seit A. Erman's glänzender Entdeckung (ZÄS 27, 2, S. 65—84), dass dem semitischen Perfect im Aegyptischen eine lautlich zweifellos identische Conjugationsform entspricht, schon in jedem Falle geschehen, wo man auf den Ursprung hin will. Da wir die Vokale des Altägyptischen, wenn ich recht gehört habe, schwerlich je kennen lernen werden, sind die Ansichten für die „Eschatologie“ allerdings ziemlich trübe. Aber an den oben gegebenen

Ausführungen wird nichts geändert, wenn ich zugebe, dass semitischem فَعِل فَعِل in einer etwa anzunehmenden semitisch-ägyptischen Spracheinheit noch

in der That die Prioritätsfrage in Bezug auf Nomen und Verbum für abgethan gelten <sup>1)</sup>. Dass wir einstweilen auf die Ableitung jener Urnomina wie *ra's*, *'ain*, *'anf* u. s. w. noch verzichten müssen, ändert nichts an der Sachlage; ich bin wenigstens geneigt, es ruhig abzuwarten, ob jemand mit der Behauptung kommt, man habe früher *Nase* als *roth* gesagt.

Auf die einzelnen Folgerungen, welche für die semitische Grammatik aus dieser Anschauung sich ergeben, will ich nicht ausführlicher eingehen. Ich hebe nur noch kurz hervor, dass ich das fertige Imperfectum ebenso, wie die fertigen Personalformen des Perfectums es zweifellos sind, für ein Erzeugniss der Zusammensetzung pronominaler Bestandtheile mit einem verbal-nominalen Imperfectstamm halte. In welcher Bedeutung der letztere zunächst dem verbal-nominalen Perfectstamm gegenüber getreten oder aus ihm differenzirt sein mag, kann ich hier nicht weiter untersuchen. Vorläufig genügt es dafür, auf L 7 zu verweisen; dass diese Ausführung zunächst für das fertige Imperfectum gilt, hindert nicht, diesen (oder einen anderen) Bedeutungsunterschied schon dem überall durch Vocalunterschied vom Perfect getrennten verbal-nominalen Imperfectstamm beizulegen. Uebrigens bin ich geneigt, verbal-nominale Einheit ursprünglich auch noch für die 3. Singularis des Imperfects anzunehmen, obwohl ich mit B in den mit *j* und *t* anlautenden Eigennamen rein verbale Imperfecta sehe: sie sind sammt und sonders erst in den semitischen Einzeldialekten geprägt.

Man sieht, ein grosser Theil der Ergebnisse von L und B scheint mir gesichert. Bei der weiteren Untersuchung wird (B zeigt sich dazu schon in dem Nachtrage S. 485 geneigt) an der Hand der Statistik und der Chronologie wohl eine noch ausgedehntere Wirkung der Analogie, als sie B und L annehmen, nachzuweisen sein. Schon jetzt weiche ich in Bezug auf eine grosse Anzahl einzelner Worte und ganzer Reihen ab; das ist aber hier nicht weiter zu erörtern. Im Ganzen, davon bin ich fest überzeugt, werden beide uns helfen, einen mächtigen Schritt vorwärts zu thun.

Halle, 25. April 1891.

etwas Anderes zu Grunde gelegen haben kann. Auch L's Ausführungen bleiben zu Recht bestehen; nur ist bei ihrer Anwendung wieder genau auf die Chronologie zu achten.

1) Aehnlich urtheilt, wenn auch ohne Angabe von Gründen, E. König im Th. Litbl. 1890, 41, Sp. 381. — Nachträglich bemerke ich, dass in Bezug auf das Indogermanische bereits Windisch in seinem von Barth S. 484 ZDMG 44, 689 Anm. 1 angezogenen Aufsätze Ber. Sächs. Ges. d. Wiss. 1889 (2. März) eine der meinigen ganz ähnliche, wenn nicht mit ihr vollkommen übereinstimmende Ansicht ausgesprochen hat.



## Nochmals zur Bernsteinfrage.

Einige Bemerkungen gegen Herrn Dr. K. G. Jacob.

Von

Prof. Dr. Oskar Schneider-Dresden.

Die in meinen „Naturwissenschaftlichen Beiträgen zur Geographie und Kulturgeschichte“ 1883 veröffentlichte, 1887 auch separat erschienene Abhandlung „Zur Bernsteinfrage, insbesondere über sicilischen Bernstein und das Lyncurion der Alten“, enthält auf Seite 186—187 folgende Stelle:

„Einen weiteren, doch ebenfalls noch schwachen Anhalt (für die Kenntniss des sicilischen Bernsteins in früherer Zeit) bot uns erst wieder das Werk des im Jahre 1327 gestorbenen Arabers Dimischki, welcher berichtet: „Der Sandarak ist ein harziger und durchsichtiger Stein wie Bernstein; es giebt davon männlichen und weiblichen. Er kommt aus Quellen der Inseln des Mittelmeeres und erhärtet, wenn er das Meerwasser berührt hat; auch bildet er sich in Stücken in den Schluchten dieser Länder.“ Diese Angaben passen nämlich nicht im geringsten auf den Sandarak, der als *recentes Harz* aus dem Arar-Baume, *Callistris quadrivalvis*, ausschwitzt und hauptsächlich (oder nur?) von der atlantischen Küste Marokkos, vornehmlich von Mogador, nach Europa zur Lackfabrikation ausgeführt wird; sie stimmen dagegen in allem Wesentlichen mit dem Auftreten des Bernsteins in Sicilien vollkommen überein, und selbst die Hypothese der Herkunft aus Quellen wie der Erhärtung im Meerwasser harmonirt durchaus mit der von den italienischen Gelehrten noch bis Ende des vorigen Jahrhunderts<sup>1)</sup> verteidigten Ansicht, dass sich der sicilische Bernstein aus dem vielfach auf der Insel quellenden Erdöl bilde, das im Meerwasser erhärte. Der zunächst liegende Gedanke, Dimischki habe die merkwürdige Stelle einem der alten Griechen oder Römer nachgeschrieben, wie dies von Seiten der arabischen Schriftsteller oft geschah, scheint völlig ausgeschlossen, denn jene erwähnen wohl einen Stein Sandarake,

1) Thatsächlich bis Anfang des laufenden Jahrhunderts; cf. die von Francesco Ferrara, Professor der Physik an der Universität zu Catania 1895 veröffentlichte *Memorie sopra il lago naftia nella Sicilia meridionale, sopra l'ambra sicilianate*.

geben aber über ihm und sein Vorkommen Schilderungen, welche von dem Obigen völlig abweichen: Von Theophrast wird er stets mit Auripigment, oft auch mit Chrysocolla und Cäruleum zusammengestellt und als erdig und stets in Erzgruben vorkommend geschildert, weshalb ihm Krause in seinem Pyrgoteles als einen mineralischen Farbstoff betrachtet, wie in ähnlicher Weise auch Lenz in seiner Mineralogie der alten Griechen und Römer nach des Vitruvius Beschreibung in ihm die Mennige sieht. Eine Anlehnung des Dimischki an die Alten ist also sicher ausgeschlossen; es erscheint vielmehr die Annahme gerechtfertigt, dass der lediglich nach Hörensagen schildernde Araber betreffs der Bezeichnung des fraglichen Stoffes falsch berichtet worden. — Immerhin stehen wir auch hier noch auf dem Boden der Hypothese<sup>4</sup>. Gegen diese Erörterung hat sich Herr K. G. Jacob in seinen in der Ztschr. der D. M. G. Band 43 Heft III enthaltenen „Neuen Studien, den Bernstein im Orient betreffend“ auf Seite 375 und 385 gewendet. An ersterer Stelle lesen wir:

„Es erübrigt noch, einen kurzen Blick auf Dimiški's Artikel Senderus zu werfen, da Oskar Schneider N. B. etc. behauptet hat, dass hier von sicilianischem Bernstein die Rede sei. Wenn man sich erinnert, dass Fraas behauptet, der an der phönikischen Küste gefundene Bernstein werde von den Arabern Senderus genannt, was mir allerdings ein Missverständniß zu sein scheint, so gewinnt Schneider's Hypothese einige Wahrscheinlichkeit, da die Stelle auf Senderus nun einmal nicht passt<sup>1)</sup>, indem letzterer kein Meerprodukt ist. Immerhin bleibt es ungewiss, ob nicht doch eine Verwechslung von Seiten Dimiški's vorliegt, indem er an den wahrscheinlich über die Inseln des Mittelmeeres nach Osten importirten Senderus und gleichzeitig an Berichte dachte, die ihm über die Gewinnung des Bernsteins zu Ohren gekommen waren.“ Und auf Seite 385 heisst es:

„Wir heben diese Unterschiede so sorgfältig hervor, um die neuerdings von Oskar Schneider in seinen N. B. etc. aufgestellte Behauptung zu entkräften, Senderus sei sicilianischer Bernstein.“

Die Behandlung, welche Herr Jacob durch diese Aussprüche meinen denn doch genügend klaren Worten hat angedeihen lassen, ist eine so willkürliche, dass ich zunächst glaubte, er habe meine Arbeit selbst gar nicht vor Augen gehabt, sondern nur nach der von ihm selber Seite 375 citirten Besprechung derselben durch Moritz Alsberg im Humboldt 1888 Seite 487 geurtheilt; ich fand jedoch, dass dies Referat meine Notiz über Dimischki gar nicht berührt hat. Herr Jacob muss also meine so vorsichtig aufgestellte Hypothese im Wortlaut verglichen haben und doch schreibt er mir an der ersten Stelle zu. ich hätte behauptet, dass in der An-

1) Seite 386 sagt Jacob: „Alles, was die älteren Orientalen von ihrem Senderus erzählen, passt vortreflich auf dieses Harz“ (!)

gabe des Dimischki von sicilianischem Bernstein die Rede sei, und versteigt sich an der zweiten Stelle sogar dahin, ich hätte (schlechthin) behauptet, *Senderus* sei sicilianischer Bernstein. Das zu behaupten ist mir aber thatsächlich gar nicht in den Sinn gekommen, wie ja meine oben angeführten Worte bekunden. Diese zeigen doch, dass es mir bei jener geschichtlichen Erörterung nur darauf ankam, als wahrscheinlich zu erweisen, dass Dimischki bereits von dem eigenartigen Auftreten des Bernsteins in Sicilien Kunde hatte und „nur betreffs der Bezeichnung des Stoffes falsch unterrichtet war.“ Er hatte vermuthlich eingehende Nachricht über das Vorkommen fossiler Harze auf „den Inseln des Mittelmeeres“ erhalten, kannte dieselben aber nicht, dagegen kannte er den von Westen kommenden Sandarak, wusste aber nichts von seiner Herkunft, und so einte sich das ihm Bekannte in seinem Kopfe zu bösem Wirrwar. Dieser selben Ansicht ist auch Jacob (cf. Seite 375) und doch lässt er dann die wundersame Behauptung auf Seite 385 folgen.

Um nun meine angebliche Behauptung, dass „*Senderus* sicilianischer Bernstein sei“ zu entkräften, hebt Herr Jacob, wie er selbst betont, „die Unterschiede so sorgfältig hervor“, die in folgenden Bemerkungen arabischer Schriftsteller über Bernstein und *Senderus* sich finden sollen:

Ibn Beitar schreibt: Er (*Senderus*) ähnelt dem Bernstein, nur dass er weicher und ein wenig bitter ist.

Ibn el Kebir berichtet: *Senderus* ist ein röthlich gelbes Harz, dem Bernstein ähnlich, nur dass es weicher und in seinem Geschmack Bitterkeit.

Kazmini sagt: Der Bernstein ist dem *Senderus* sehr ähnlich, nur dass er reiner und ins Weisse spielend.

Simon Jannensis kennt bereits die Verwechslung beider, äussert aber: Sie täuschen sich, denn Bernstein löst sich nicht so leicht in siedendem Oel.

Burbân qâti versichert, der Bernstein bereite beim Verbrennen einen angenehmen, der *Senderus* einen unangenehmen Geruch.

Sekh daud el Antaki meldet: Bernstein hebt Stroh auf, wenn er gerieben wird, was der *Senderus* mit ihm gemeinsam hat; und der Unterschied ist seine gelbe Farbe und seine Schmelzbarkeit.

Muhit el Muhit giebt an: Der Bernstein zieht Stroh und Spreu an, wenn er gerieben wird, was der *Senderus* mit ihm gemeinsam hat.

Schon dem Laien in der Minerologie und Drogenkunde wird einleuchten, dass viele dieser Unterschiede überhaupt nicht unterscheiden: wer aber einigermaßen in den recenten und fossilen Harzen bewandert ist, wer sich mit den zahllosen Kopalen beschäftigt hat, wer die Unmöglichkeit kennt, die zahlreichen so-

genannten Bernsteine ohne sorgfältige chemische Untersuchung nach ihrer Zugehörigkeit zu den Bernsteinen oder den Retiniten zu bestimmen, der wird über die Schärfe und Wucht jener „Unterschiede“ lächeln und verstehen, wie leicht die Araber des Mittelalters über Senderus sich täuschen konnten. Und die Araber haben sich betreffs des Sandaraks denn auch früher getäuscht, wie schon Simon Januensis betont hat, und sie täuschen sich heute noch, wie wir sofort beweisen werden.

Herr Jacob hat selbst die interessante Stelle aus dem Werke „Drei Monate im Libanon von Fraas“ angeführt, in der der berühmte Stuttgarter Professor der Geologie mittheilt, dass die Araber den durch Verwitterung bröckeligen Bernstein des Libanon, den sie auf die brennenden Wasserpfeifen oder auf Räucherpfannen streuen, Sandarus nennen. Leider hatte ich, als ich einst auch dies Buch für meine Bernsteinarbeit excerptirte, diese Angabe von Fraas unbeachtet gelassen, da ich die für meine Studien wichtige Notiz des Dimischki damals noch nicht kannte; ich würde sonst sicher Fraas für die Wahrscheinlichkeit meiner Erklärung der Dimischki-Stelle mit aufgerufen haben, nicht nur weil mir diese Zeugenaussage so gut passt, sondern vor allem, weil mir die Richtigkeit der beobachteten Thatsache durch Fraas Person so über allem Zweifel steht, dass mir die in des Herrn Jacob Citat der Fraas'schen Worte eingestreuten Fragezeichen und Zweifelsäusserungen, soweit solche sich auf die Thatsache und nicht auf die Erklärung des Wortes Senderus beziehen, nicht am Platze zu sein scheinen.

Ich meinerseits suchte diesen Zweifel ad absurdum zu führen, indem ich meinen im vorigen Winter im Oriente reisenden Freund, Herrn Dr. Alphons Stübel, der als ausgezeichneter Beobachter allen Naturforschern, Geographen und Archäologen bekannt ist, bat, im Libanon die Wahrheit der Fraas'schen Angabe festzustellen. Dr. Stübel hat nun freilich, durch ernste Erkrankung an umfassender Nachfrage gehindert, das nicht ausführen können und der lediglich philologischer Studien halber in Syrien reisende Herr Dr. Vollers aus Kairo, welcher auf Dr. Stübels Wunsch sich der Frage annehmen wollte, konnte ebenfalls nicht nachweisen, dass man im Libanon den dort gefundenen Bernstein als Senderus bezeichne; aber dies negative Resultat macht uns doch an Fraas Behauptung nicht irre, denn sonst müssten wir auch, da die beiden genannten Herren durch die Richtung ihrer Streifzüge im Libanon keinen dortigen Bernstein zu Gesicht bekommen haben, annehmen, dass solcher überhaupt sich dort nicht finde, während doch dessen sogar häufiges Vorkommen in einem gewissen Theile des Libanon längst bekannt ist und über jedem Zweifel steht. Wir können also nur die Thatsache zugeben, dass die Herren Dr. Stübel und Dr. Vollers keinen Libanon-Bernstein zu sehen bekamen und deshalb auch keine Gelegenheit fanden, sich dessen Bezeichnung nennen

zu lassen. Ein für unsere Betrachtung wichtiges positives Ergebniss hatte meine Nachforschung aber doch, denn Dr. Vollers sandte an Dr. Stübel ein in dem Bazar von Damaskus gekauftes Stück Harz, das von den arabischen Verkäufern ausdrücklich als Senderus bezeichnet worden war, und dies Material erwies sich bei der auf meine Bitte von Herrn Kommerzienrath Dr. Luboldt veranlassten und in der Fabrik von Gehe & Co. durchgeführten Untersuchung durch seine völlige Löslichkeit in kaltem, 90 grädigem Weingeist und die Säurezahl 161 als weisses Kolophonium! Es scheint also, nach dieser Thatsache und der Angabe von Fraas, dass die Araber oder Syrer neuester Zeit mit der Verleihung des Namens Senderus keineswegs sorgsam und gewissenhaft verfahren, und im 13. und 14. Jahrhundert, zu Lebzeiten des Dimischki, dürfte es damit wohl nicht besser, wenn nicht noch schlimmer bestellt gewesen sein, da die Kenntniss der Harze und der Mittel dieselben zu unterscheiden damals weit geringer war als heutzutage. Wir ersehen aus der berichteten Thatsache, mit wie grosser Vorsicht man naturwissenschaftliche Fragen behandeln muss, und in des Herrn Jacob Abhandlung finden wir dafür noch den folgenden Beleg.

Auf Seite 371 der oben erwähnten Zeitschrift steht die Notiz: „Die Dumpalme ist ein im Orient weit verbreiteter Baum, *Borassus flabelliformis*. Ueber den Baum existirt bereits eine eigene Monographie von William Ferguson, *The Palmyra Palm. Borassus flabelliformis* . . . A popular description on the palm and its products, having special reference to Ceylon . . . Illustrated by wood engravings . . . Colombo 1850. Aeltere Literatur verzeichnet de Sacy Chrest. nr. III, II. Aufl., S. 468; Abbildungen findet man häufig, so in Erman's Aegypten 1, S. 24; vergl. über ihn auch Noetling in der Neuen Badischen Schulzeitung 1886, S. 41.“ Herr Jacob erklärt also die Dumpalme und die Palmyrapalme für identisch. Nun gehört aber die nordostafrikanische Dumpalme, *Hyphaene thebaica* Desf., einer ganz andern Gattung an als die der mittelfrikanischen Delebpalme engverwandte südasiatische Palmyrapalme, *Borassus flabelliformis*, und unterscheidet sich von dieser auf das Auffälligste, denn sie hat, wie wenige andere Palmen, einen niedrigen, sich verästenden Stamm und kleine, gekrümmte Fächerblätter, während die *Borassus*-Arten einen einheitlichen, sehr hohen Stamm und grosse, flache Fächerblätter aufweisen; eine Verwechslung beider erscheint also an sich kaum möglich, ganz unglaublich aber, wenn Abbildungen verglichen worden sind, wie dies Jacob gethan zu haben betont. Ich kann versichern, dass in dem von Jacob angeführten Werke von Erman die Dumpalme richtig und kenntlich abgebildet ist.

Die Ansicht Jacobs, dass der spanisch-arabische Schriftsteller Gafiki (im 11. Jahrh.) mit dem von ihm dem westlichen, spanischen Bernstein gegenübergestellten östlichen, d. i. doch wohl dem vom

flumine de Astuz kommenden Bernstein baltischen gemeint habe, ist keineswegs unanfechtbar, sondern nur eine Hypothese, der gegenüber Zweierlei hervorgehoben werden mag. Zunächst gestatten wohl die Worte in illo flumine de astuz der Münchner lateinischen Gafiki-Handschrift (— Arabisch verstehe ich nicht —), in astuz den Namen nicht eines Flusses sondern einer Landschaft zu sehen, der, da er in einem Avicennacitat in der Form ustus wiederkehrt und da nördlich von Palermo eine Insel Ustica liegt, vielleicht auf Sicilien oder dessen Umgebung als Bernsteinfundstätte hinweist. Sodann findet sich in dem 1311 abgeschlossenen Werke des Arabers Haji Khalfa folgende von Jacob citirte Stelle: „Der östliche Bernstein ist ein Harz von Bäumen auf Bergen, auf denen der Schnee nicht schwindet selbst im Sommer, wo grosse Regengüsse stattfinden, die ihn fortspülen und ihn ins brandende Meer schleudern. Da schlagen ihn die Wogen und Fluthen und lange Zeiten vergehen darob, so zeigt er sich an den Gestaden des Meeres in zusammengeballten und versteinerten Stücken, so wie er ist. Der beste ist der röthlich-gelbe . . .“; und diese Darstellung passt mit dem Hinweis auf die mit ewigem Schnee bedeckten Berge (Aetna?), auf die Herkunft des Bernsteins von dem gebirgigen Innern des Landes und auf die roth-gelbe Farbe der besten Bernsteinvarietät vollkommen auf das sicilische Vorkommen, auf das baltische aber ebensowenig, wie der im wesentlichen gleiche Bericht des Dimischki auf den Sandarak. So ist's denn wohl möglich, dass dem Haji Khalfa wie dem Dimischki Erinnerungen an Mittheilungen im Kopfe spukten, die sich auf sicilischen Bernstein bezogen, wenn auch vielleicht beiden nie Sicilien als Bernsteinfundstätte ausdrücklich genannt worden war.

Schliesslich noch die Bemerkung, dass Herr Jacob die Feststellung der Bernsteinfundorte durch seine „vervollständigenden“ Notizen auf Seite 361 noch keineswegs zur Vollständigkeit erhoben hat; es fehlen an bekannteren Bernsteingebieten noch die deutschen Nordseeküsten und manche Gegenden des norddeutschen Tieflandes, Galizien, Rumänien, das toskanische Bergland, Grönland, Oman, Japan, Korea, Kamtschatka, Nordamerika, Mejik und Costa Rica. Freilich ist bei solcher Aufzählung wie bei der des Herrn Jacob der Begriff Bernstein stets im Sinne der Kulturgeschichte und des Handels nicht in dem der mineralogischen Wissenschaft gefasst; in der That sind viele der gewöhnlich als Bernsteine bezeichneten fossilen Harze, wie der italische, der sicilische (Simitit Helms) und der japanische, nicht solche, sondern Retinite, und ein andrer Theil dieser Fossilien harrt noch der genauen Bestimmung.

Die vorstehenden Erörterungen haben wohl zur Genüge erkennen lassen, dass ich glaube, meine Hypothese, die arabischen Schriftsteller des Mittelalters haben von dem eigenthümlichen Vorkommen des Bernsteins in Sicilien Kunde gehabt, sei durch Herrn Jacobs Ausführungen nicht „entkräftet“ sondern bekräftigt worden.

## Die Denkwürdigkeiten des Šāh Tahmāsp I von Persien.

Von

Paul Horn.

## II.

Auszüge aus Muḥammed Mehdi Ibn Hādī Širāzi's Geschichtswerk <sup>1)</sup>.

(Fol. 50r) ذکر مآخذهای امرای استاجلو با دیو سلطان روملو و رفتن  
دیو سلطان بنصف بیلاق (Fol. 51) فیروزه کوه و یساز معاودت نمودن  
 بپیاده سریر آردون شکوه چون حضرت شاه خلافت پناه در صغیر سن  
 قدم بر مسند سلطنت نهاده بود بانتظام امور ملکی و مالی کمتر  
 میپرداخت دیو سلطان که بحکم وصیت حضرت شاه فردوس ممکن  
 رتبه اتابکی و منصب امیرالامرا یافته بود دخل در امور سلطنت  
 و ضبط مملکت مینمود امرای استاجلو مثل کپک سلطان که برادر  
 چنین سلطان بود و عبد الله خان که پسر قرا خان و خواهرزاده  
 حضرت شاه فردوس مکان بود <sup>2)</sup> و بدر خان و قلیبج خان که همزید  
 شویست و کثرت قبائل و عشائر از سائر ضوائف اترک سمت تنفرد  
 داشتند از غیبت استنکاف و استکبار بزرگی دیو سلطان را قبول نکردند  
 دیو سلطان چون آنقدر را در غیبت استیلا و استقامت یافت صلاح  
 در توقف ندید چون در آن اوان آوازه ضیور اوزبکن و توجه ایشان  
 بصوب خراسان بین الانام شاع شده بود دیو سلطان بپهنه آنکه

1) Vergl. ZDMG. 44, 567 folg. Die Schreibungen der Handschrift habe ich im allgemeinen beibehalten und auch manche Härten im Ausdruck stehen lassen, da sich nach einer einzigen Handschrift eine Entscheidung über etwaige Eigen-  
 thümlichkeiten des Stils kaum treffen lässt.

2) Unpunktirt.

امرا و سپاه که در اطراف ممالک محروسه متفرق و پیریشانند جمع ساخته بصبط و نسف مملکت خراسان مشغول گردند و در بنهار سنهٔ احدی و ثلثین و تسعمائة از تبریز بیرون آمد و بعد از طی مسافت بیبلاق لار که واقع است در نواحی فیروزه کوه نزول نمود و رسولان بطراف ولایت نزد حاکم عمر دیار و بلاد فرستند و از استیلائی امرای استاجلو و زیادتئی ایشان و ابا و امتناع نمودن از وصیت شاه فردوس مکان همگنان را خمیر داد و استدعای معاونت نمود و امرای روملو و تکلو مثل اخی سلطان توشمال و جوهره سلطان در موضع لار با دیو سلطان ملحق شدند و درمیش خان که حاکم عسرات بود و زینلخان که ایالت استراید (Fol. 51 r) داشت اگرچه بنفس خود متوجه نشدند اما بر حکم وصیت حضرت شاه فردوس مکان امداد و امعد دیو سلطان را بر دست حمت خویش لازم دانستند باقیی امرای بر اعدت او تخریبص نمودند و بری سلطان شملو و علی سلطان و رقتلو (1) و منتشا سلطان اگرچه از طائفه استاجلو بود اما باتفاق امرای مذکور در آنوقت با دیو سلطان موافقت نمودند و دیو سلطان را چون پشت دلش بمطهرت و معاضدت امرای قوی تمشیت در اول فصل آخریف سنهٔ مذکور بجانب دار السلطنه تبریز معاودات فرمود و در اثنای طریق امرای عظام که رفیق دیو سلطان بودند رسوئی با نامهٔ نزد کپک سلطان و ستر امرای که در پیله سریر تریمندن بودند فرستادند ما حاصل نامه آنکه چون حضرت شاه دین پناه جنت آشین انار الله برحمته در حین رحلت و انتقال حضرت شاه خلافت پندار با دیو سلطان که از صوفیان قدیم آن دودمان است سپرده و از بقیی امیران عهد و پیمان گرفته که از صلاح و صوابدید او تاجوز (2) نمایند اکنون بر ما و شما و ستر امرای که در اطراف همانند واجب است که بر حکم وصیت اذاعت و اذعن نمودیم شع

1) Unpunktirt.

2) Hs.: نمایند.



نساویم فرمان شهرا دآسر ز حکم مضاعش نپیچیم سر  
 زمانا نگررد جدا جان ما نیابد خلل عهد و پیمان ما  
 انون مناسب حال و ملائم وقت آنست که داعیه مخالفت و شیوه  
 نفت را از خود بیرون کرده باستقبال دیو سلطان استعجال (1) نمایند  
 که بعد از ملاقات بتفات مهمات ملک و دولت انتظام خواعد یافت  
 اثر خلاف اینمعنی بظهور (1) آید هر آینه بمهمات مناجر بگفته و فساد  
 خواعد شد و اعدای ایندولت قاهره که سالها منتظر چنین فرصت  
 اند بضمع (Fol. 52) ملک تیسری حرکت خواعد کرد و اثر (2) عیداً  
 بالله گرد اختلال بر چیره دولت و اقبال این دودمان کریم و خاندان  
 قدیم نشیند نقش این بدنامی و عمار بر سواد و بیاض لیل و ذیهار  
 بنمادی روزگار بر صفحه اخلاص شما خواعد ماند چون مکتوب  
 مذکور بمطالعه امرای استاجلو رسید ایشان نیز از نتک بدنامی  
 اندیشیده باستقبال دیو سلطان و امرا بیرون آمدند و از مکر غدار امرا  
 غفل شده اندکی حضرت شاه خلاصت پیناه را بقاعده معبود بدیو  
 سلطان رجوع نمودند باندک روزی (3) امرا بیرون آمدند دیو سلطان  
 و جوهر سلطان بر مسند امیرالامرای مستولی شدند امرای استاجلورا  
 در جمیع مهمات دیوانی بیدخل ساختند و همت بر تعریف جمع  
 و تعریف شمل ایشان بگماشتند و هر یک را بقضای فرستادند کچک  
 سلطان ده مینتر آندتفه بود چون دید که کنده بازی میره طلوعش  
 در ششدر (4) [بود] اضطرار و تحقیر درفتار است از آن معرکه بیرون  
 رفتن ماحص خیر دانست و بجانب نخبجوان و ایروان که ولایت  
 او بود روان شد دیو سلطان و جوهر سلطان (5) فرصت او را غنیمت  
 دانسته انتری ولایت که اقطاع آندتفه را تغییر دادند چون از حرکت  
 1) آرند، نمیند. 2) عیداً. 3) امرا. 4) Fehlt. 5) غنیمت او را غنیمت دانسته.

1) آرند، نمیند. 2) عیداً. 3) امرا.

4) Fehlt. 5) غنیمت او را غنیمت دانسته.

دلائل وعلامت ظاهر شد ده دیو سلطن با ضائفه استجلو در مقدم  
غدر و مکر اند امرا و سرداران آنضائفه بنابر دفع صائل با یددیگر  
اتفق نموده در بیار سنه اثنی وثلثین و تسعمائنه در چمن سلطنیه  
جمع شدند و قدم از طریف مراعات بیرون نهاده دست بهیر تونده  
بی حفی بر کشدند

ذکر محاربه دیو سلطن و جوعه سلطن با امرای استجلو و بعضی  
حالات منفرقه چون خمیر موافقت و جمعیت امیران استجلو بسمع  
دیو سلطن و جوعه سلطن رسید حضرت شده خلافت پناه را  
برداشتند (Fol. 52r) عزم سلطنیه شدند و بعد از وصول فریقین در  
برابر یددیگر صف آرای شده

بندبیر خون ریختن ساختند بهم تمیغ رایست برافراختند

در بدو حال امرای استجلو بر دیو سلطن و جوعه سلطن غلبه  
کردند منتشا سلطن در آن معرکه (1) بیرون سلطن توشمل و بیسرش  
حسین سلطن که از ضائفه (2) روملو بودند بضر شمشیر حر دورا  
مغز سر پریشان ساختند از صدر زمین بر روی زمین انداخت و لپک  
و منتشا بغیر حسب در افواه و انسنة خصل و عم شائع کشت دیو  
سلطن و جوعه سلطن چون غلبه و استیلائی مخلفان را مشعد  
نمودند از روی بیچرگمی واضطرار حضرت شده خلافت پناه را سوار  
کرده بمیدان آوردند چون رایست نصرت آیت مستعلی کشت زمین  
و زمان بهم برآمد غریو دوره و گوش (3) دوس سه لندن فلک آبنوس را  
کر سخت و قورچین ظفر در از حر ضبقه و ضائفه از یهین و بیسر  
بحرکت در آمدند امرای استجلو را چون چشم بر رایست ظفر و رایست  
شاعی افتند قوانین پر میریدی و قواعد صحبی و چه دری را رعایت

1) Hs.: بیرون.  
Tekkelu.

2) Nach den Memoiren war Burun Sultân ein

3) Hs. گوش.

نموده مجموع روی از وادیّ خلاف بردافته شمشیر کبیر در غلاف کردند و عنان یزدان را از معرکه بردردانیدند کپک سلطان ومنتشا سلطان و قاضی چپان با بعضی دیگتر از امرا و تدبعان از راه طارم بصوب دیلان رشت رفتند و بمظفر سلطان که والی آنولایت بود متوسل شدند بفرغبال در امور سلطنت اشتغال نموده منصب ولایت بمیر جعفر<sup>1)</sup> ساوی رجوع کردند و در آن زمستان قشلاق همایون در قزوین واقع شد هم در این سال آقا محمد روزافزون والی مازندران که در قلعه اندجق محبوس بود از حبس (Fol. 53) نجات یافته باز بر ملک موروثی خود مستولی شد و مدت مدید حکومت کرد حضرت شیه خلافت پنه در آن ایام اوقات همایون را بمحضبت ارباب فضل و عزم مثل خوش نویسان و نقاشان و ندیمان سخن پرداز مصروف میداشت و مولانا احمد طوسی معلم آنحضرت بود اما بسبب مخالفت امرا و سپاه وجود مملکت از ضبط و نسف عاری مانده بود و خرج و مرج بتخل ولایت راه یافته خصوصاً مملکت خراسان که از آمدن ازبک و استیلای ایشان در عمل پیریشنی بود و شرح توجه خاندن ما وراء النهر بصوب خراسان چنان است که چون خبر فوت حضرت شیه فردوس مدین در دیار ما وراء النهر شائع گشت باغواهی عبید خان که مایه شور و شر بود کوجم خان از سمرقند و سونجدخان و یراق سلطان از اندسای خود بحکومت در آمدند و خرسنگ خان و قرا دمن با سپاه فراوان بیکجا جمع آمده بطمع مملکت گیری و دشورستانی عزم خراسان شدند بعد از طی منازل بظاهر شهر هرات نزول نموده دست بمحاصره بر آوردند و قریب دو ماه آنحضرت را در محاصره داشتند اما درمیش خرن که والی و نذعبان هرات بود در استحکام برج و باروی حصار و استعداد آلات حرب

1) Tahmâsp: اوجبی، اوچی، Serefnâme: سوجبی. Subjekt des Satzes ist natürlich دیو سلطان و جوجه سلطان.

ومردان کنار بنوعی اقدام و قیام نموده بود که کمند تدبیر آن نیرو  
پسر مکر و تزویر اصلاً بکنشده تسخیر آن حصار نرسید در اکثری  
تواریخ مسطور است که شهر هرات از بناهای اسکندر فیلقوس است  
و در حصانت و متانت عدیل و نظیر نداشت

1) اساسش چو بیند سکندر متین فرو رفته (2) تا تبا روی زمین  
دو باره بگردش کشیده چنان که عمر یکر را لرز داده نشان  
دو خندق بغایت (3) عمیق و بسیط چو دورش چو بر دور تینی محیط  
یکی کرده با بحر عمان ستبیز یکی خالی از آب بر خاکریز  
بسیط و عمیق اند و خندق چنان که کرده وطنشاه ماه در آن

چون اوزبکان دانستند که دست تدبیر ایشان بدیوار تسخیر  
آنحصار نمیرسد از روی عاجز و بیچارگی کوچ کرده از راهی که  
آمده بودند باز گشتند و بعد از چند تاه که خان عدالت شعار  
شجاعیت اثار درمیشخان که ضبط و نسف مهمات خراسان بحسن  
اعتماد او منوط و مربوط بود بحکم دریمه (4) کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ  
از جام اجل جرعه فنا چشید و متاع هستی را بملک بقا نشید  
خانان خام طبع ما وراء النهر دیشم آرزوی گرفتن خراسان کرده با  
لشکر بسیار از جیباکون عبور نمودند درین مرتبه عبید خان  
بعضی از خانان را با نیرو انبوه از لشکریان بر طاعن شهر هرات  
نشاندیده خود با فرزندان و سپاه فراوان متوجه مشهد مقدس رضوی  
علیه التکبیه و الدعا شد و حصار طوس را که زن (5) بیرون سلطن  
روملو درون آنحصار بود (6) محاصره کرد و بعضی از فرزندان و امیران  
خود را بایالت ولایت خراسان و جرجان نامزد نمود در آن سل اکثر

1) Metr. متقارب. 2) Am Rande die Variante: تبا پشت تبا و زمین.

3) Fol. 53 r.

4) Süre 3, 182.

5) Hs.: بروم.

6) Hs.:

امرا که در خراسان و استرآباد اقطاع داشتند با اعلیٰ و انوس عازم عراق شدند مثل <sup>1)</sup> جرکه سلطان که حاکم نیشاپور بود و بیبر قلی سلطان که حکومت اسفراین و آنحدود و تعلق بدو داشت و زینلدخان که وائی استرآباد بود و الاش سلطان که دامغان و بسطام در تیمول او بود مجموع دست از اقطاع خویش باز داشته بصوب عراق افتند و در روی <sup>2)</sup> خار ساکن شدند از یکان دست بنییب و غارت دراز کرده بر اکتبر بلاد (Fol. 54) خراسان مستوفی گشتند این قضایا در اوائل سنهٔ ثلث و ثلثین و تسعمائة واقع شد و درین سال اردوی همایون در قزوین قشلاق درده بود و از وقت آن سال دیشم آنکه منتهی سلطان و کپک سلطان استاجلو که با بعضی دیشم از امرا وارکان دولت شاهی بگیلان تریخته بودند چندنکه در سابق مذکور شد در این وقت سودای فاسد و خیال محال کپک را بر آن داشت که از وائی گیلان طلب معاونت نموده با امرای رفیق از راه طارم بطرف تبریز رود و آنولایت را در حیطة تصرف در آورد و بعد از جمعیت لشکر و استعداد بیراق حرب یکبار دیشم با دیو سلطان و جوچه سلطان مقابله نماید و به تیغ خون آشام انتقام خود از آنندفد بدشد بنابر اندیشهٔ مذکور <sup>3)</sup> [ب] چهار هزار پیادهٔ گیلانی و یک جمعی از سواران که همراه او بودند از گیلان بیرون آمد چون خیم عزیمت او در قزوین بسمع دیو سلطان و جوچه سلطان رسید لشکر فراوان برداشته بر سر راه او رفتند در موضع خرزویل فریقین را اتفق ملاقات دست داده حرب عظیم در عم پیوست اما عقبیت غلبه از جانب دیو سلطان و جوچه سلطان شد کپک سلطان در آن معرکه بقتل رسید و اکثر پیددعی گیلان که همراه او بودند به تیغ خونریز عساکر نصرت دیشم حلاک شدند و از سرهای ایشان <sup>4)</sup> از

1) Tahmāsp, Šeref-eddīn: جرکه. 2) Hs.: خوار. 3) Fehlt

in der Handschrift. 4) Sic.

فزوین مناری ساختند و هم در آن سال میانه دیو سلطان و جوچه سلطان به سرمنصب امیر الامرا نزع شد احدیها در صدد دفع یکدیگم بودند آخر تیم ندیم جوچه سلطان به عطف مراد آمده دیو سلطان را بکشتمن داده خود را در امر (Fol. 54 r) و کانت بی مشارکت شروع نمود بنوعی مستولی گشت که از پیدشعی وجهانداری باجز نمی به حضرت شده پیش نماند اکثری ولایت را بطائفه تگلو که اقوام او بودند تقسیم نمود و هر یک را بهرتبه خانی و درجه سلطانی رسانید

چو میدان خانی بجوچه بماند بهر سو که میخواست توسن براند روان بود حکمش بر اهل چین مطیعش تمام گین و مین و زارکان دولت بدرتبه شاه بغیر از تگلو نمیداشت راه

د در توجه امرای عظم حسب انفرمان قضا جریان بجانب استراباد والنسک بسفظام و محاربه نمودن با عبید خان و شدست یافتن ازو در شهر رمضان سنه ثلاث و ثلثین و تسعمائة زیندخان شملو و اخی سلطان تگلو و دمری سلطان و پیر قلی سلطان (1) و جرکه سلطان به جمعی دیگر از امرا و سران سپه که در خراسان اقتضاع داشتند بموجب فرمان چندانمضح همیون به ده دوازده هزار سوار جرار عزم استراباد شدند (2) چون در آن اوقات عبد العزیز به پسر عبید خرن بود بستراباد آمده بود و آن ولایت را متصرف شده پرتولان به سبیل تخت و غارت بولایت عراق میفرستند و دست تظاول بهم گونه بی حفاظی برمیگشاد بندرین امرای مددور از برای دفع شر او نمود شدند چون بنواحی استراباد رسیدند پسر عبید خان از غیبت و هم عراس استراباد را گذاشته بطرف خراسان بیرون رفت صورت واقعه را بپدرش اعلام داد و امرای عظم بی استعمال جنگ وجدال

1) Vergl. Seite 251 Note 1.

2) Hs.: چه.

استراباد را در حیضه ضبط و تصرف در آوردند چون آن مملکت در  
 تیبول زینلخان بود در این وقت باخاطر گذرانید که اثر مجموع  
 امرا با سپاه درین شهر بمانند موجب خرابی ولایت میگرد و منسب  
 آنست که امرا با لشکرها (Fol. 55) در النک بسطام بنشینند اثر  
 چنانچه از جانب مخالفان حرکتی واقع شود با زینلخان جمع  
 میتوان شد بنابر اندیشه مذکور اخی سلطن و دهری را با سایر امرا  
 بدینک بسطام فرستاده خود تنها در استراباد بماند و از مکر و غدر  
 دشمنان غافل و زائل شده بعیش و ضرب مشغول بود امر عبید خون  
 چون بر توجه امرای عظام و وصول بمملکت جرجان مطلع شد بد  
 عوار سوار جوار از مشهد مقدس ایلغار کرده از راه خوارزم و خدرای  
 ترکمان اترک بنواحق استراباد رسید و عبد العزیز با جمعی از دبیران  
 و بیدران از مقدمه روان شده بشهر درآمد و زینلخان چون از وصول  
 مخالفان واقف شد مضطرب گشته لحظه بمقابله و مقاتله اشتغال  
 فرمود چون مخالفان بسیار بودند صلاح در ایستادن ندید عدن  
 بیدران را از معزله برداشتند از راه کلبوس فرار نموده فرصت آن نشد  
 که در بسطام بامرای رفیق ملحق گردد و تری و شهرپر در هیچ  
 مقام آرام نشدند و عبید خان باستیلا و استقلال بشهر (1) استراباد  
 درآمد اشرف و احمدی آن شهر بشرائط استقبال قیام و اقدام نمودند  
 عبید را چون طرح و وضع استراباد مقبول طبع افتاده بود این ربعی را  
 در آنوقت گفتند<sup>(2)</sup>

تا گنبد قنبوس خدا داد مرا از شهر عری نیمدی یاد مرا  
 گردن نمود چو استراباد عری بسیار خونش استراباد مرا  
 بانجمله چون عبید خون بر دیار جرجان مستولی گشت  
 بی توقف متوجه النک بسطام شد که با سرانی که در آنجا نزول

1) و استراباد .

2) Ubeid Chān besass einen guten Ruf als Dichter; vergl. Schéfer, chrest pers II, 234, und meine Uebersetzung der Denkwürdigkeiten S. 133.

نموده بودند دستبردی ننمایید اخی سلطان امر شجاع دبیر چون  
 بر توجه عبید مطلع گشت عرف جمتش نگذاشت که بی استعمال  
 سیف و سنان روی از آن معرکه برتابد بامرای رفیق مشوره نموده  
 (Fol. 55 r.) مجموع بجنگ وجدال راضی شدند و بترتیب حرب  
 و ساز آلت آن اشتغال نمودند و چون سپاه عبید در نظر نمودار شد  
 1) سپه یکسره نعره برداشتند سنانها برابری برافراشتند

چون صدمه فتنه و آشوب بحرکت در آمد و نیمیزان محاربه اشتغال  
 پذیرفت دبیران هم دو لشکر و همبازان هم دو کشور بی یکدیگر  
 ریخته در هم آویختند

1) ز آمدش تیغ و نیم سنان روان شد پیایی ز تنیا روان

امرای عظام دست از جان شسته دل بر محاربه و مقابله نهادند  
 و دست بردهای مردانه نمودند چنانچه عبید از دبیری آذروه اندشت  
 حیرت بدندان گرفت و با خود گفت جماعتیکه پادشاه همراه ندارند  
 در جنگ اینچنین دوشش مینمایند اثر پادشاه ایشان همراه بودی  
 هیچ لشکری با ایشان مقابل نتوانستی شد با خود درین گفتگو  
 بود و از حضرت آفریدگار جلّ ذکره بتصریح و ابتهال طلب فتح و نصرت  
 مینمود ده نایه در اثنای کارزاری اخی سلطان که عمده امرای  
 عظام بود بزخم تیر مخالفان از پا در آمده شربت شهادت چشید  
 باقی امرارا از مشاهده آنحال دست از کار باز مانده پشت دل  
 شان شکسته شد و روی از معرکه برتابند و دمری سلطان نیز در  
 اثنای تیریز بقتل رسید و بسیاری از عسا در منصور در آن معرکه  
 مغفور و هلاک گشتند عبید بعد از فتح مدّ دور از می خوشنوار  
 سلطنت مست و مغرور شده بسطیم و دامغان را نیز متصرف شد  
 و حکومت آنجا را برنیش بهادر رجوع نموده خود متوجه عسرات شد

1) Metr.: متصرف.



از دامغان تا فواحی عسرات در حیطة ضبط و تصرف او درآمده بود بعد از وصول بضاحر شهر عسرات همت بر تسخیر آنشهر گذاشته با (Fol. 56). ساکنان آنجا از وعد وعید سخنان میثقت و ابواب بیس و نامیدیرا بر روی روزگار ایشان مفتوح میساخت که شاید بدین تدبیر شهر را تسخیر نماید اما حسین خان عدالتشعار<sup>1)</sup> [وزیر] درمیش خان بود و در شجاعمت و دلیری عدیل و نظیر نداشت و در آن اوان قائم مقام برادر شده بود در ضبط و دارائی شهر عسرات دقیقه نمرعی نمیگذاشت با آنکه زمان محاصره ممتد شده بود و قحط و غلای عظیم روی نموده چندانکه جمعی نظیری از فقدان نون عر روز جان میدادند حسین خان از وقوع آنحالات و ظهور انقلابات ارکان تمکن خویش را اصلاً متزلزل نمیساخت و در ربط و ضبط شهر و محافظت برج و باره دقیقه از دقائق مهممل و مختل نمیگذاشت

ذکر نهضت فرمودن حضرت شاه خلافت پناه بصوب خراسان از برای فتنه عمید خان و صفت جنگ جاسم در زمستان سنه اربع و ثلثین و تسعمه که اردوی گردون شکوه در قزوین قشلاق فرموده بود پیوسته اخیر کرامت آثار از طرف خراسان خصوصاً از شهر عسرات و عسرت اوقات ساکنان آنجا واستیلا واستغالی از یکدیگر و خرابی ولایات بسمع ارکان دولت قاعره میرسید چون جوجه سلطان در آن ایام از جانب استخلمو و دشمنی ایشان خاطر خویش را جمع ساخته بود لاجرم بتدبیر مملکت خراسان پرداخت در آن زمستان قواجین را بجمع جنود ضفرورود بساطراف ممالک محروسه روان گردانید از غرائب اتفاقات و عجائب انقلابات آنکه در آن سال بظهور رسید آن بود ده ذوالفقار سلطان مصلو که از نشای جنون خانی نبود بیسبب با معدودی چند از پایه سپهر سلطنت مصیر فرار نموده بضرط بغداد (Fol. 56 r.) شتافت و در آن اوان ابراعیم خن ده عم

1) Hinzugefügt.

ذوالفقار خان مذکور و حاکم بغداد بود آرزوی اخلاص احرام آستین  
 ذریعمناس شاهى بسنه از مرکز دولت خروج نموده بود و دو سه منزل  
 ضی فرموده که ذوالفقار در اثنای راه بخدمت عم بزرگوار رسید  
 و سرنوشت بد او را بر آن داشت که قصد عم نموده عراق عرب را  
 بنیام متصرف شود و دم از استبداد و استغلال (۱) آرد چون دمغ  
 آنجناب از سودای فاسد و ناجار پندار آشفته و پیریشان بود از عقب  
 در غافل گشته بپوای سودای سلطنت روزیکه عمش در خورده دولت  
 استراحت نموده بود حارسان را غفل ساخته بضر تیب آبدار شعله  
 حیات آن امیر نامدار را منطقی گردانید و بعد از آن حرمت شنیع  
 بعضی از امیران و سران سپاهش را با خویش موافق ساخته از  
 استیلا و شوکت جوعه سلطان و از حدوت فتنه و هجوم اوزبک  
 سخن گفتن آن گروه بی اعتبار را بخدمت و ایالت عراق عرب نوید  
 داده خضر هر یک را با کرام و احسان بناوخت و بعد از آن با سپاهی  
 جلالت آئین روی توجه بصوب بغداد نموده رایست ذیبتی ستن  
 برافراخت چون خیم قتل ابراعیم خان و غدر و مکرم ذوالفقار در  
 بغداد بسمع کونجه میرزا که ولد ابراعیم خان بود رسید در  
 استحکام برج و باروی بغداد نوشیده در و بیاب شیر را بر روی ذوالفقار  
 مسدود ساخت و ذوالفقار نیز اطراف حصار را محاصره نمود و طریف  
 آمد و شد را بر ساکنان آن شهر دشوار گردانید و کمند حمت را  
 به نذر تسخیر آنحصار افکنده دست از محاصره بز نداشتند  
 بعد از هشت ماه بمقصود خویش فائز گردانید و چون حصار بغداد  
 در حیطه (Fol. 57) تصرف آنجناب درآمد از اولاد و امجد و انبوع  
 ابراعیم خان هر کس بنظرش درآمد بقتل رسانید و در اندیوار رایست  
 استقلال برافراخت و از وقایع آنسال دیکری آن بود که رفیش بیدر  
 اوزبک که از قبیل عبید خان دم بسطام و دامغان بود در آن

1) آرد.

سرحد دست بنهب و غارت برآورده مکرر بسمنن و خواره و فیروزه کوه را  
تاخت نموده مراغی و مواشی آنحدود را بتزیانه تاراج براند و چون  
آنخبر در باب التَّحِيَّةِ قزوین بسمع جلال پادشاه صحب تمکین  
رسید اشزرت علیه بنفوذ پیوست که زینلخان و مصطفی خن  
و جرکه سلطان که از طائفه شاملو بودند و در آن اوان در ولایت ری  
قتلاق داشتند بدفع فتنه رئیس خان بیدار قیام نمایند امرای  
ثلاث بموجب فرمان بدفع و منع اوزبکان بطرف فیروزه کوه روان شدند  
و بمجرّد رسیدن ایشان بفیروزه کوه رئیس بیدار حم با گروه از اهل  
جلالت و تیور که برسم تاخت بیرون آمده بود بدان موضع رسید  
سپاه جلالت آیین از طرفین دست بمحاربه و مضاربه برآورده در  
یکدیگر آویختند و خون عمر را میریختند تا آنکه جمعی کثری  
از جانبین مهاجرو و بی روح گشتند عقبت اوزبکان غلب آمده  
غازیان عظام روی از معرکه دشمنان برتافتند و بمقتضای (1) اذا  
جَاءَ أَجْلُنَا لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ امرای ثلاث در آن  
سر زمین بنواب شهیدا فائز شدند و رئیس بیدار با آنکه [از] لشکرش  
بیشتری کشته شده بود با فتح و ظفر باز گشته از راه سمنان عزم  
دامغان شد و چون بسمنان رسید غلات آنشهر را که خرمنب ساخته  
و افراخته بودند بتنش بیداد پاک بسوخت از مشاعده  
(Fol. 57r) ملاحظه آنکال دیدند (2) دود حیرت از نید سنان آن  
بلده برآمده یکسر زبان بنفرین آن ضالم ستمگر بگشودند و بیه  
دعی آن مظلومین بر حدف اجتابت پیوسته یکمه از آن قضیه  
نگذشته بود که رأیت نصرت آیت شاهی سایه وصول بر نواحی  
دامغان افکنده از ضرب تیغ آتشبر غزین عظام خرمن حیت  
رئیش بیدار و تابعان یکسر بسوخت (3) تمین این مقل آنکه چون

1) Süre 7, 32.

2) So steht in der Handschrift; es müssen Worte ausgefallen sein.

3) Hs.: تمین.

حرکت دور از صواب از اوزبکدن سمت تکرار پذیرفت حضرت شه  
 خلافت پناه دفع شمر آن گروه اضلال را پیشینید عمت بلندنیمت  
 ساخته در اواسط بستر سنهٔ اربع وثلثین وتسعمائة بعزم یورش  
 خراسان از دار السلطنه قزوین بحرکت درآمد وبعده از اجتماع  
 جنود ضرورود کوچ به کوچ روان شد وچون موکب نصرت شکوه به  
 بیبلاق فیروزه سوه نزول اجلال فرمود جوعه سلطان با اکثری امرا  
 واعیان لشکر از آن منزل ابلاغ نموده از راه سلطان میدان بظرف  
 دامغان شتافت که سه راه به رهش بیدار بشمیرد وآنجناب را بسزا  
 وجزا برسند عساکر منصور بنوعی آن مسافت بعید را طی نمودند  
 ده جاسوس و عم وخیال را مجال سبققت نشده وبنمودای

(۱) اِذَا ارَادَ اللهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ چون اراده الهی بقض حیات  
 آنفرقه صلاه تعلق گرفته بود دست قضا پنبه غفلت به گوش حوش  
 ایشان آغشته پوده غرور به بصر بصیرت ایشان فرو نشسته بود  
 چندانکه سپاهی برن کثرت وپسیری مدنت احصاری دامغان رسیدند  
 وآن غفلت زدگان اصلاً آده نگشستند قریب بصدق بود که  
 جوعه سلطان با عساکر نصرت نشون حصار دامغان را مرکزوار بمیین  
 گرفته از عم ظرف سورن انداختند وغزین (Fol. 58) عضم دست  
 بقلعه شائی برآورده از عم جانب رایت فتح برافراختند اهل حصر  
 از آن صدای وحشت افزا از خواب غفلت بیدار شده مصدوقه

(۲) صَمَّاحُ الْمُنْمَدَرِیْنَ را برای العیبن مشحده مینمودند وصورت  
 (۳) اَبِیوم تَجَزُونَ عَذَابَ اَنْهَوْنَ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ در آئینه بخت  
 خویش برابر دیدند وچون سلطان بلند جناب آفتاب بعزم تسخیر  
 حصار زبرجدنکار سپهر نوای ضیبا برافراخت عساکر گردون مآثر  
 دست بکسزار برآورده از عم ظرف بدنباشتن خندق واگنندن جدار

1) Sûre 13, 12

2) Sûre 37, 177.

3) Sûre 46, 19

مشغول شدند و توپچیباران قائم‌انداز بر فراز درخت چنار که نزدیک بدروازه حصار بود شده تیران قتل‌را باشندعال در آوردند

1) خرویش تفنگک از قریباً گذشت چترها شکست از سپرها گذشت زبیرق سنار و تفنگک بی‌کجاب هوا پیر شرر آسمان پیر شهاب شد از آتش کین در آن کارزار چو منقل پیر آتش درون حصار اوزبیکان را چون حرکتز آتوافتعہ روی نداده بود و از عبیح مهم امید خلاصی نبود سراسیمه شده نه دست ستیز داشتند و نه پائی ترییز از درون حصار لاحتظہ حرکت نمودند و در آخر هم کس خود را از دیوار 2) بزیر افکنده با امید آنکه شاید راه تریزی پیش آید مجموع بدست عساکر نصرت‌شعار ترفستار شدند ورنیش چون خود را از حصار بزیر افکنده در خندق افتاد و یکپایش بشکست او را نیز ترفته بخدمت جوعه سلطان بردند و جلادان بموجب فرمان مجموع را سر از تن جدا ساخته سرهای ایشان را بارودی اعلی که از راه 3) چشمه علی بطرف بسطام رفته بود فرستادند و اجساد نپاک ایشان را از همان آتشی که بدست خود افراخته بودند بسوختند بعد از فتح حصار دامغان جوعه سلطان مظفر و کامران (Fol. 58r) بد مجموع امرا و سپاه بطرف بسطام روان شد و در آن سر زمین بارودی ترییز نیوی ملحق گشته منظور نظر عطف و احسان تریید و چون آوازه وصول موکب همایون بدیار خراسان مسموع شد [عبید خان و سایر خانان ترکستان ده رفیق او بودند شد مجموع عنان تملک و تماسک از دست داده از حوائی عیرات کوچ نموده بجانب مرو شتاجتبان روان شدند عبید خان اردو و اعترق خود را در مرو گذاشته به نفس خود از جیحون عبور کرده بما وراء آنتهر رفت

1) Metr. متفرب.

2) Hs. بزبور.

3) Hs. حسنه.

چون ضبیعت آن بد مفسد بدفعل یم مکر و داعیغار و غدر و اعتقل  
 ماکبول و منظور بود بندق روزی لشکر بسیار از اطراف و اندک  
 ولایت ترکستان و ما وراء انهم فراعهم آورده بیکم تسخیر بلاد خراسان  
 و عراق را در آئینه ضمیر حکام آندیار با سهل وجود جلوه داد و بوجم  
 خان را که در آن اوان مسند خانی بوجود او مزین بود قرب داد  
 ب یکصد و پانزده هزار سوار که از اطراف جمع آمده بودند باز از آب  
 آمویه عبور نموده بمر و آمدند و عنوز موکب عمایون در مشهد  
 مقدس بود که منبیهان سریع العنان خیمه معودت عبید خن را ب  
 سپاه فراوان بمر و شجاعان بیایه سریر اعلیٰ عرض داشتند حضرت  
 شاه خلافت پناه بعد از اقامت زیارت و شرائط طواف روضه مقدسه  
 منوره سلطان اولیسا و برحمان انقیاب علی ابن موسی الرضا علیه  
 التحیة و اندعا در آن مقام محمود از حضرت معبود جلد ذکره  
 استدعای فتح و نصرت نموده در زمان تیزدعی آن پادشاه صافی اعتقد  
 یم هدف مراد آمده بفحوای ارباب الدول ملتحمون از مہش غیبی  
 نوید (۱) یَوْمَئِذٍ یَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بگوش صدق و اخلاص شنیده و صورت  
 (Fol. 59) (۲) اِنَّ جُنْدَنَا نُبْمُ اَنْعَالِبُونَ در آئینه دولت روز افزون که  
 بصیقل تأییدات آسمانی جلا یافته بود معینه دید ب دل قوی  
 و عزم درست توکل یم درم کردار کرده پسی چستی و چالاکمی در  
 رکاب ظفرانتساب نهد و بر بکران گردون توان سوار شده بقصد  
 اعدای دولت قاعده کوچ یم کوچ روان شد و چون ولایت جم  
 مضرب خیمه عسکر نصرت فرجام کشت سام میروزا و حسین خن  
 ب لشکر حران در آن سر زمین بر روی اعلیٰ ملحق شد و تتر  
 اعلیٰ قورچی باشی که از طرفه تملو بود بواسطه ماخلفتی که  
 ب جوعه سلطن داشت در آن ایسم بقتل رسید و در آن اثن آوازه

1) Sûre 30, 3.

2) Sûre 37, 173.

وصول او زیبکن بنواحی اردوی اعلی شئع گشتت حضرت شاه  
 خلافت پنده قراولان درگاه را برسرم خبرتیری متعقب یکدیگر بطرف  
 اردوی دشمنان روان گردانید و تواجیان بهرام صوت را بترتیب  
 و تعبیه لشکر امر فرموده تواجیان بر حسب فرمان سپه‌دار جمع  
 آورده بترتیب صفوف و زینت لشکر قیام اقدام نمودند

1) سپاه اندر آمد همی فوج فوج چو دربی جوشان بینگام موج  
 سراسر همه دشت و صحرا و دوه زبیم ستوران نشکرستوه  
 شد از سم اسپان زمین سنگ رفت زنیزه هوا همچو پیشت پلنگ  
 چون خبر آمدن مخالفین تحقیق گردید حضرت شده خلافت پنده  
 بموجب المقلب منقر سلطان انروح با برادران که مکر در قلب  
 قرار گرفته جوعه سلطان را با بعضی از امرای عظم بر زمین خویش  
 بداشت و جانب یسر بقر وجود حسین خون و جمعی از امرای  
 شاملو محکم و استوار ساخت و زمره از امرا و سران سپه‌دار بطرح  
 گذاشتند ده هنگام گیر و دار بهم طرف که بمسد احتیاج افتد  
 امداد نمایند از طرف دیگر (Fol. 59 r.) خندان ما وراء انیس  
 و تر دستان قلب و جناحین خویش را بوجود پدشاهزادین و پیدران  
 لشکر آراسته ساخته در برابر سپه نصرت دستنده صف آرای گشتند  
 از جمعی مردم اعتباری که در آن سفر ملازم رذب ظفر انتساب شد  
 بودند شنیده شد ده عدد سپه حضرت شده خلافت پنده در آن  
 روز از سی هزار زیده نبود و مخالفین بی قبل از صد هزار بیشتر  
 بودند با وجود آن حضرت شاه خلافت پنده از کثرت امداد بسیری  
 ایشان اندیشه نکرده توکل بر کرم کردگار نمود و از طرفین دنیاران  
 هم دولت شد و پیدران معرکه نمود بجوش و خروش درآمده زنده  
 در زمین و زمان افتند

1) Metr. متقرب.

1) برآمد خروش سپه از دو روی  
 چنان شد پیر از [شورش] جنگ جوی  
 برآمد خروشیدن کوره نای  
 زمین و زمان اندر آمد زجی  
 تو گفستی نه شب بود پیدا نه روز  
 نه من گشته خورشید گیتی فروز

فریقین آن روز از اول صبح تا نزدیک غروب بمبارید و مضربه اشتغال داشتند بعضی از امیران حضرت شاه خلافت پناه از بسیاری مخالفان و خرب تیرباران حراسان گشته روی از معرکه برنافته بودند حتی جوهره سلطان که رتبه امیر الامرای داشت او بیکان بتصور آنکه مگر صورت فتح و ظفر در آئینه مراد جلموه گم شده دست به نهیب و غارت دراز کردند و هرگز از آن قوم دون همست تنگ نظر اسپه بی شتری بدست آمدی بی توقف راه ما وراء النهر پیش گرفتنی بند برین در اندک زمانی سنگ تفرقه در سلک جمعیت آن گروه انبوه افتاده انتری متفرق شدند در آن اثنا حضرت شاه خلافت پناه با آنکه<sup>3)</sup> سن مبارکش از شانزده تجاوز نکرده فرصت را غنیمت دانسته با جمعی از قمو چیسان و نزدیکان بر قوشی عبید خان که مدیه آن شور و شر بود حمله برد بمنظوق<sup>4)</sup> (تم من فمة قلیمة غلبت فمة کثیرة بیدن الله بمر آنصافه گمراه غالب آمده عبید خون بعد از آنکه شمشیری بمر غرق (Fol. 60) او زد بود بیستار حمله از آن معرکه جرن بیرون برد

5) همه سوای تو با حیل خصم بداختم  
 همان کند که کند با ناجوم مهر سپهر

1) Metr. متغرب.

2) Ergänzt.

3) Hs. لس.

4) Sûre 2, 250.

5) Metr. مجنت.



چون خاندان ترکستان و ما وراء النهر با خیل و چشم خویش شکسته  
 و پیریشان <sup>1)</sup> داتیم هم مستنفره فرت من قسوره بمسا ورا السته  
 تریختند منمشیمان بلاغت شعار کیفیت این فتح نامدار را که تا  
 انقراض عالم طغرای کارنامه پادشاهان گردون اقتدار <sup>2)</sup> خواهد بود  
 بقلم گهربار در آورده فتح نامجات باطراف ممالک محروسه و نزد حکم  
 عمر بلاد و دیار روان ساختند و حضرت شاه خلافت پناه ایالت  
 خراسان را بر قرار معبود برادر خورد سام میرزا مقبر داشته حسین  
 خون را بانباشتی او تعیین فرمود و خود بسعادت و اقبال در همان سل  
 بمملکت عراق معاودت نموده در خطه قم تشلاق فرمود

ذکر نهضت فرمودن حضرت شاه عدالت نهاد بطرف بغداد و داشته  
 شدن ذوالفقار سلطان و تسکین یافتن فتنه و فساد در سابق رفته  
 دلک بیان داشت که ذوالفقار سلطان مصلو عم خود ابراهیم خان را  
 که والی بغداد بود بغدر و مکر بقتل آورده بر عراق عرب مستولی شد  
 و نسبت به حضرت شاه خلافت پناه در مقام تمرّد و عناد آمده و دم از  
 پداجبنتی و داد میرز چون این معنی بر ضمیر انور شاهی صورت پذیر  
 داشت در بیار سنه خمس و ثلثین و تسعمائة آیات نصرت آیات بطرف  
 بغداد مستعلی شده آوازه توجه مولب عمادیون بطرف و انجستی  
 ممالک محروسه شیعوی پذیرفت و امرای اطراف با سپه آراسته از  
 هر طرف متوجه پایتخت سربل شدند

<sup>3)</sup> بفرخ تریسین ساعتی شهر بسیار بعزم سفر شد برون زان دیار

بآنحقی بغداد شد ره نورد بلرزید این کشمید لاجورد

چون مولب عمادیون از حوالی همدان تجاوز فرمود اینکیم بسوع  
 ذوالفقار بردشتن روزگار رسید و از تحریک عواصف بی زینبیر و تموچ

1) Sure 71. 50, 51.

2) Hs. خواهد آمد.

3) Metr. متغرب.

بحکم دجر (Fol. 60 r.) واقف گردید ارکان نمکنش متزیزل گشته  
و عم و حراس تمام بر بدنش مستوی شد از روی دعشت و اضطراب  
بسنج حکم برج و بروی حصار مشغول شده فکر تحمل میکرد عم چند  
خرد خرده‌دان و قوت در آنه انسن فحوای شعر

۱) ممکن آنچه عرتر نگردست کس بدین رحمنورن تو دیوست و بس  
ببزار زمین بسا میرسانید آن عاصی مغرور منتبه نمیشد و پشت  
اعتماد بر تمدن و حصانت حصار بغداد باز داد عوای استبداد  
و استقلال در سر داشت چون اعلام پیدشعی سپه وصول بر ضلع  
شهر بغداد انداخت و آن جلده را مضراب خیم عس در نصرت فرجه  
ساخت تزیف آمد و شدرا بر اعل حصار مسدود ساخته از طرفین  
دست بمحاربه و مضریه برآوردند چون حصار بغداد حتمی است  
در غیبت تمدن و استواری و تا غیبت کمند تسخیر عیبچ پادشاه  
کشور تیر بر کنگره تسخیر آن نرسیده و بچنگ کس آنرا نخرفته  
بندیرین ایام محاصره ممتد شده هنگام تیر رسید و توقف در آن  
دیار بر عس در ضلع آذر دشوار گردید در آن اثنه نصف غیبی  
و فتوحات لاریبی که همیشه شمل حال و ذفل آمدل حضرت شد  
خلافت پنده است از پرده تقدیر صورت پذیر گشته که سبب رفحیه  
خلف کشید شد تفصیل اینحال و تبیین این مقل آمده ذوالفقیر  
چون بسیری از اعیان ضلعه مصلورا بقتل آورده بود بازماندن  
انضغه درین اندیشه بودند که هنگام فرصت در مقام انتقام درآمده  
دست بردی بنمیند انضغه در ایام محاصره روزی علی بیگ نمی  
که از نزدیدن ذوالفقیر بود آنچه را بر دستم راحت در حجره  
خفته دید فرصت را غنیمت شمرده بتوقف برادر خود ب شمشیرخعی  
دشیده بر سر آن عاصی همراه میروند و بیدصرت دری در اورا

بدلخواه میسازند و در ساعت سه سرکشش را بر سر تیره کرده بر باروی حصار که مقابل دولتخانه پادشاه کامکار بود نصب مینمایند در آنحال (Fol. 61) غریب از تابعان و یکجبهتاران ذوالفقار برآمده از غایت حیرت و اضطرار هر کس بطرفی فرار نمودند و علی بیگ دیفیت واقعه را معروض درگاه شاهی نموده جوهر سلطان بموجب فرمان با جمعی از امرا و ارکان دولت سوار شده بدرون حصار بغداد شدند تابعان و هواخواهان ذوالفقار که در شهر و بازار ظاهر و مخفی بودند مجتمع را بتیغ سیاست از هم گذرانیدند

۱) بکشند گردان کشورستان بتیغ سیاست بسی ترکمان شد از خون دشمن زمین لعل نام نهندستان ازینسان گند انتقام چون شهر و حصار بغداد از وجود مفسدان بیبیک و صفی گشت ایالت بغداد را بمحمد خان شرف الدین اعلی که از ضلعه تگلو بود تفویض نمودند و علی بیگ ذوالفقار کش منظور نظم عدل و احسان گشته رتبه امرت یافت و باخضاب علی سلطانی موسوم گشت چون خضر اشرف اعلی از شهر بغداد و مملکت عراق عرب (۲) [آموده] گشت رایب نصرت نشان بطرف عراق عجم روانشدند بعد از وصول بآن دیار چند روزی مابین قزوین و ایزم در موضع قروه (۳) و پارسین نزول اجلال فرمود و چون یکماهی از فصل خریف گذشت و چندم ظهور سرما و دستبرد لشد رستا نزدیک رسیده موکب همیون بعزم و شلاق متوجه باب التخیه قزوین گردید

در توجه رایب نصرت نشان نویب گندی بصوب خراسان در زمانی ده حضرت شده خلافت پنده متوجه بغداد شد و خیر محفلت ذوالفقار در بخارا بسمع عمید خان رسید تصور نمود که این فتنه امتدادی خواهد یافت و توجه رایب نصرت آیت بصوب خراسان دیتم صورت

1) Metr. منقرب.

2) Ergänzt.

3) Hs. پارسین.

نخواعت دست بندبر اندیشه بناتل وخیال محال ازبکدن بی  
 سر وپسارا از اطراف واکندف ولایات (Fol. 61 r.) ما وراء النهر فراع  
 آورده از آب آمویده عبور نمود ونا ضحمر شیر حرارت در حیچ مقام آرام  
 نگرفت بعد از وصول بحوائی حرارت دست بنهب و غارت برآورده از  
 شرائط بیدادی دقیقۀ نامرعی نگذاشت و طریف آمد شدرا بر سادن  
 آتشهم مسدود گردانید چون مردم عسرات از رنج و تعب محاصره  
 1) وبیدادی زمان سابق آسوده نشده بودند واز آن پویشانی بندگیه  
 فرغ نگردیده لاجرم از ظبور محاصره لاحق بغیبت متذم گشتند  
 و مکرر مسرعان بیلیه سریر تریه مکنان فرستاده اضیار پویشانی احوال  
 رعایا و لشکری نمودند چون زمام اختییر حضرت شاه خلافت پنده  
 در آن زمان در کف اقتدار جوهره سلطان بود و آنجندب بر رفتن  
 خراسان و محاربه اوزبکان اصلاً مائل وراغب نبود بنابراین مهمت  
 آنمملکت را بعین 2) و نعل میگذرانید ته آنکه امرای اطراف و بعضی از  
 امیران استجلمو که در قیلان بودند بنابر خوبی که از جوهره سلطان  
 در خطم داشتند بدرگه عالم پنده نمی آمدند ایشانرا استتمنت  
 و دلجوئی داده با خویش موافق گردانید و بعد از آن بتیمیید سفر  
 خراسان مشغول گشت اما رسولان و قاصدان سم میوزا و حسین خن  
 چون از درگه پدشده علمیان بینیل مقصود مراجعت نمودند و از  
 عدم توجه جوهره سلطان بصوب خراسان سخنن بعرض رسانیدند  
 حسین خان از ضبط و دارائی حصر حرارت مایوس شده دانست  
 که غرض جوهره سلطان جز این نیست که ایشانرا بدست از بندن  
 گرفتار سازد و در فدم بدل افتاده صلاح حال در آن دید نه بی عبید  
 خن صلاح نمک بشرط آنکه از سر راه ایشان بر خیزد ته آنجماعت  
 شیررا خنی ساخته ب اعل و عین خود چند مرحله طی فرمیند

1) Hs. بیدادی.

2) Hs. و نعل.

بعد از آن عبید خان بازگشته هرات را متصرف شود حسین خان  
 بنا حضرت سام میرزا و اعیان سپاه مشوره نموده اینمعنی را  
 خاتم (Fol. 62) نشان نمود مجموع برین امر متفق شده کیم اسحق  
 که یکی از اعیان اهل هرات بود نزد عبید فرستادند و از باقی  
 التمیم خویش او را خیم دادند عبید که سالها در آرزوی چنین  
 روز بود فی الفور مبنای عید و میثاق را استحکام داده از ظاهر هرات  
 کوچ نمود و چند منزل بعقب نشست سام میرزا و حسین خان با سائر  
 لشکر و اغرف از هرات بیرون رفته از راه کج و مکران بطرف کرمان  
 روان شدند و بعد از وصول بکرمان چون چند روزی از تعب سفر  
 ورنج راه آسوده گشتند بصوب شیراز توجه نمودند اما عبید خان  
 چون هرات را از وجود مخالفان خانی دید بمراد خاتم بدار  
 السلطنه هرات درآمده در بغ مراد نزول نمود و سلطنه خراسان را  
 بخاتم خود قرار داده بفراغبال بنشست و بدانست که هنوز جاگرم  
 نکرده برخواند (1) خواست مکتول کلام آنکه حضرت شده گردون  
 غلام در تابستان سنه (2) سبع وثلثین و تسعمائة از بیلات ساوخ بلاغ  
 بعزم سفر خراسان ب حرکت درآمده کوچ بر کوچ میرفت شاعر  
 (3) روان بد پایبان آتش نهداد بذر می چو آتش بتندی چو باد

چون چند مرحله از مراحل آن سفر طی شد و موکب همایون  
 بصرخ خراسان رسید منچیان درگاه گردون (4) اعتلا خیم خروج سام  
 میرزا و حسین خان از هرات و صلح نمودن بنا عبید خان بذروه  
 عرض اعلی رسانیدند خاتم مبارک حضرت شده خلافت پناه از  
 استماع اینخیم مدد و پیریشان شده بسرعت هرچه تمامتر روان  
 شدند و چون آوازه وصول موکب ثبتهی سنان بولایت خراسان بسمع

1) Hs. خواست. 2) Der Zug fällt in das Jahr 936. 3) Metrum

متقرب. 4) Hs. اعتیلا.

عبید خان رسید با وجود متانت و حصانت هرات که سائیا خود  
محاصره آنحصار نمود و کمند آرزویش هرگز بکنشده تسخیر آن  
نرسیده در این وقت نتوانست که در آن شهر و حصار ثبات قدم  
ورزیده آنجا را نگذارد و از غایت قلیق واضطرار دست از شهر  
و حصار باز داشته (Fol. 62r.) شریف فرار اختیار نمود و تا کنده رود  
جیحون در هیچ [موضع] مقام نگرفتند

1) زیروز آن باز فرخنده فر بگوش عدد چون رسید اینخبر  
در چاه بر خویشتن باز کرد کسوتی صفت عزم پیروز کرد  
چون خبر فرار خصم بی تدبیر بسمع مبارک حضرت شاه کشورگیر  
رسید بسعدت و کامران متوجه دار السلطنه عرات شده در باغ زاغن  
نزول اجلال فرمود و چون خاطر مبارک حضرت شاه خلافت پناه از  
جانب سام میرزا و حسین خان که در شیراز بود جمع نبود بنابراین  
در ولایت خراسان پناه توقف نتوانست نمود لاجرم برادر اعیان  
خود را [ابو] الفتح بیرام میرزا که بر ستم برادران حضرت شاه  
خلافت پناه سمت رجحان داشت بایالت شهر هرات نصب نموده  
غازیخان تکلورا باتناکی او بگماشت و بعد از نسف مصالح رعیه  
و برابری در زمستان سنه مذکور از راه بیابان طبریس عازم دار العباده  
بزد شد و بعد از قطع مراحل یکپفته در یزد توقف نمود از آنجا  
بعزم قشلاق باصفیان رفتند از واقعت آن سال آنکه سید نعمت  
الله علی بنابر عداوت حضرت مجتهد الزمان شیخ علی عبید  
العالی از مسند صدارت عزل شده بطرف حله رفت و آن منصب  
بوجود شریف امیر غیاث الدین منصور که از وفور اشنبار و از  
تعریف و توصیف مستغنی است زینت پذیرفت و حضرت  
شیخ و امیر در آن سفر ملازم رکاب [ضمیم] انتساب بودند

ذکر کشته شدن جوهر سلطان بدست حسین خان در زمستان سنه مذکور که اردوی کبیران پوی در خطه اصفهان قشلاق فرموده بود جناب سام میرزا و حسین خان در شیراز رحل اقامت افکنده بودند در آن ایام چند مرتبه مردم سخندان چرب زبان از پایه سریر تریامکان بطلب سام میرزا و حسین خان به شیراز فرستادند چون حسین خان از جانب جوهر سلطان خائف و هراسان بود در توجه بدرگاه اعلی تاخیر و تسویف (Fol. 63) مینمود (1) و بمعاذیر نادلیپذیر تمسک میاجست و چون قهرمان طبیعت قوای نامید را بحرکت در آورد و سلطان بهار با لشکر کل و ازهار روی به بساتین جنت آئین نهند حضرت شاه خلافت پناه با سپاه نصرت دستگناه بعزم بیلاق گندمان ده واقع است در (2) نواحی اصفهان روان شد و از آنجا باز مردم اغتمباری بطلب سام میرزا و حسین خان فرستاده خاطر ایشان را بعید و بیمان مطمئن گردانیده از شیراز به بیلاق گندمان آوردند بعد از وصول ایشان بنواحی اردوی همایون مجموع امرا و ارکان دولت و اعیان حضرت برسم استقبال قیام و اقدام نمودند و چون سام میرزا و حسین خان بتقبل بسط جلالت مناط مشرف گشتند حضرت شاه خلافت پناه دست سام میرزا گرفته برادران مسامیم بدرون سرایرده سپهراعتلا شدند و مدت سه چهار روز سام میرزارا بیرون نگذاشتند چون با حسین خان پریشان عهد نموده بودند که سام میرزارا از وی جدا نسازند و همچنان بدتابکی او منسوب باشد در اینوقت حسین خان پریشان خاطر و آشفته ضمیر گشته در قلق و اضطراب افتد و همواره شرائط حیرم و احتیاط را مرعی میداشت ثویند جوهر سلطان در خیال گرفتن و کشتن حسین خان بود و داعیه نموده بود که در همان ایام طرح ضیافتی افکند و در آن مجلس او را با تابعان بگنیرد و حسین خان اینمعنی را بفرست

1) Hs. بمعاذیر نادلیپذیر.

2) Hs. نواحی.

دریفته بود و پیوسته در اندیشه آن روز بود از خواجه نور اندین محمد اصفهانی که مستوفی شد که یکروز قبل از آنکه مجلس ضیافت منعقد گردد جوهره سلطان امیر جعفر ساوجی و خواجه اردق را بمنزل حسین خان فرستاده او را خبر دادند که فردا سلطان میخواهد که شما را ضیافت فرماید باید که لحظه قدم رنجه نمانید حسین خان از روی اکراه و اجبار قبول اینمعنی نموده مشار الیتمارا بازگردانید و در خلوتی که در بروی غیم بستند بود بعضی اقوام واعیان سپه خویش را بخواند (Fol. 63 r) و از بقی الصمیم جوهره سلطان شمه بایشان اظهار نمود و آنجماعت از استماعه آنخبر بغایت محکم و مضطرب شده گفتند حالا تدبیر اینکار چیست حسین خان گفت (1) فرار ازین ورطه بر وجه اسلم اصلاً میسر نیست زیرا که همه زن و فرزندان همراه داریم با اینهمه کثرت بیرون رفتن متعذر است و یک امروز ما را فرصت است زیرا که فردا مجلس ضیافت ترتیب مینماید و عرض ازین ضیافت گرفتن و کشتن ماست شعر

(2) یک امروز است ما را نقد ایام بر وحم عمادی نیست تا شام

آنچه مرا بخاطر میرسد آنست که مجموع سپه که ب ما بددل و یکجیت (3) از مسلح و متکمل ساخته چون نصفی از شب بگذرد بر سر خیمه و خرگاه جوهره سلطان رویم و دست بهکار به و مضربه بر آوریم شاید بمقصود خویش فتنه شده شر او را از خویش مندفع گردانیم و اتم احیائاً تیم آرزو بهدفع مراد نیاید بری بوردی داشته شده باشیم به از آنست که ما را دست بسته بکشند عمکنون رأی حسین خان را پسندیده عفت کس درین امر ب او متتفق شدند و قسم یاد نمودند که در این کار تقصیر و تپاون جا بر ندارند حسین خان آنچه در خزانه داشت از نقد و جنس بلشدریان

(1) اسست. (2) هزج. (3) اسست.



تقسیم نموده با هفتصد سوار مکمل یکدل هنگام سحر که محل طلوع  
فتوح و ظفر است توکل بر کرم کردگار کرده بر سر خیمه و خرگاه جوهه  
سلطان رفته دست بکارزار برآوردند جوهه سلطان از وقوع آن حادثه  
آذنی یافت از عقب سرآورده خود را بیرون افکنده متوجه دولتخانه  
شاهی شد و حسین خان نیز با جماعت خود از عقب سرآورده  
خضم بحوالی دولتخانه رفته آغاز تیرباران کردند غوغا و آشوب  
عجب در اردوی تیمیان پیوی افشاده هیچکس را از تیرک و تازی یک بر  
حقیقت آن قضیه اطلاع نداشت عاقبت جوهه سلطان بدست  
قورچیمن شاملو که با حسین خان در آن امر همدستان بودند  
بدرون دولتخانه کشته شد و حسین خان چون بمقصد خود  
فائز گردید (Fol. 64) قبل از آنکه امرای تگلو و پسران جوهه سلطان  
بیکجای جمع آیند عنان یکران را از آن معرکه برگردانیده یکمنزل  
بطرف شیراز روان شد و چون خورشید خاور سر از دریاچه سپهر  
اخضر بیرون آورد و علم را بفر طلعت خود نورانی گردانید پسران  
جوهه سلطان با سائر امرای تگلو قریب ده هزار سوار جرار مکمل  
از عقب حسین خان روان شدند اردوی انوس حسین خان را ده  
در حوالی اردوی اعلی سعی دل نموده بودند بجا روب نهب و غارت پاک  
برفتند چون جوهه سلطان که عمده آنجماعت بود کشته شده بود  
و حسین خان از آن معرکه بیرون رفته امرای تگلو در فکر بل افتاده  
صلاح در مراجعت دیدند چون جمیع طوائف مثل استاجلو  
و ذوالقدرنو و افشار دشمن جوهه سلطان و طبقه تگلو بودند درینوقت  
از هر طرف از استقبال آنطائفه کوشش مینمودند بنابراین بندق  
روزی پسران جوهه سلطان و امرای بزرگ که از آن طائفه بودند از  
بیم اعدای وافر پر شوکت دست از هم داده اکثری بطرف بغداد  
رفتند و بمحمد خان شرف الدین اعلی که از آنطائفه بود متوسل  
شدند چون ارکان شوکت و استیلای طائفه تگلو در هم شد دست امرا

و ارکان دولت از جمیع طوائف صلاح در آن دیدند که منصب امیر  
 الامرا را بحسین خان تفویض نمایند مجموع متفق شده صورتکار را  
 معروض درگاه شاهی گردانیده از برای حسین خان اسپ و خلعت  
 خاصه با نشان امیر الامرای فرستادند و آنجناب را بسعزاز و احترام  
 تمام آورده بر جای جوهره سلطان نشیندند حسین خان چون  
 بر مسند امیر الامرا مستقل نشست امیر جعفر ساوجی و خواجه اردق  
 که یکی وکیل و یکی وزیر جوهره سلطان بودند و قریب ده سال جمیع  
 مهمات مالی و مملکتی عراق و آذربایجان و فارس و خراسان بوقوف این  
 دو کس سامان می پذیرفت و مال و اسباب فراوان در سرکار ایشان جمع  
 شده بود بگذشت و آنچه در ضاهر و نهران داشتند (Fol. 64 r) از ایشان  
 بستند و امیر جعفر را بکشت و خواجه اردق در زیر شکنجه و اذدا  
 بمرد و جای امیر جعفر را باحمد بیگ نوری که مال اصفهانی رجوع  
 نموده اما حضرت شاه خلافت پناه در قتل امیر جعفر ساوجی از  
 حسین خان بجان رنجید و امر فرمود که نعش سید مظلوم را باری  
 مقدس کربلا بردند حسین خان نیز بطریق جوهره سلطان در صدد  
 ترتیب و تقویت طائفه خود شد خلاصه ولایت را بقطع امرای  
 شاملو مقرر داشت و حضرت شاه خلافت پناه را در امر سلطنت چندان  
 دخلی نمیداد و از وقایع آن سال آنده امیر غیث منصور از منصب  
 صدارت عزل شده بشیراز رفت و آن منصب بوجود شریف شه معزز  
 السدین محمد اصفهانی میرزین نشست و در این سال اولامه سلطان  
 بسبب آنکه تربیت کرده جوهره سلطان بود و امیر الامرای ولایت آذربایجان  
 باو مقوض بود از جانب حسین خان خائف شده عصبه عصیان  
 بر پیشانی طغیان بسته از ورن بتبریز آمد و اراده گرفتن داروغه تبریز  
 نموده اسپهالی خاصه شاهی ده در آن شهر بود منتصرف شد و دبیران  
 خاصه شریفه که جهت طلادوزی بطلادوزان سپرده بودند مجموعاً  
 بملازمان خود بخشید و خیمه منقش شاهی را از خویش نصب

نموده و اموال اعلی اردورا که در تبریز بود کرد چون اینخبر بسمع جلال و تدارک عز و اقبال رسید رایات عالیات بصوب تبریز مستعلی گشته جمعی از امرا و سران سپاهرا از برای دفع آن عاصی همراه از مقدمه نمودند چون خبر توجه موکب همایون بصوب تبریز و نسامزد نمودن امرا باولامه رسید از بیم جان فرار بر فرار اختیار کرده بطرف روم روان شد و در اصل آنجناب مرد مزور مفتن بود چون بدیار روم رسید بحسن تدبیر و لطف تقریر با ابراعیم پاشا که عمده پاشایان خونکار روم بود مصاحب شده پیکر تسخیر بلاد عجمرا بسهل و آسان در نظر جلوه داد (Fol. 65) و کثرت اکثری امرای قزلباش درین امر با من متفق اند اثر پاشا بآنجناب متوجه شود من معتقد میشوم که آنمملکترا مستخر سازم ابراعیم پاشا بانقریب او از راه رفته ولایت<sup>1)</sup> بدلیسرا باولامه داد و اورا با لشکر آراسته بر سر شرف بیگ کرد که والی مملکت بدلیس بود فرستاد شرف بیگ چون تاب مجادله باولامه نداشت فرار نموده بدرگاه حضرت شاه خلافت پناه آمد

۲) (Fol. 74) ذکر ترفتمار شدن والی جیلان رشت بدست حضرت شاه خلافت پناه و خلاصی قاضی جهان و رسیدن بمرتبه و کانت سبب زوال دولت و اقبال مظفر سلطان و موجب استئصال دودمان او آن شد که در مرتبه اول که خواندگار روم به تبریز آمد و هنوز حضرت شاه خلافت پناه در خراسان بود که مظفر سلطان بوسوسه شیطان حقوق آبا و احسان دودمان حضرت شاه خلافت پناهرا بر طبق نسبیان نهاده از جیلان بنا تحف و هدایای فراوان بعزم ملاقات خواندگار متوجه تبریز شد و بعد از وصول باردوی رومیته آرزوی انواع افساد بظهور رسانیده ایشانرا بر تسخیر ملک عجم و استئصال دودمان عالیشان حضرت شاه سناره چشم ترغیب و تخریب نمود

1) Hs. zwei Mal : تغلیب کorr. aus راشد. 2) a. 942 H.

وخواندگار بعد از اطلاع بر ناسپاسی وحق نشناسی او ساختمان  
 اورا چندان اعتباری ننهاده بلکه زبان بمذمت و تودیع او بر دشمن  
 و مظفر سلطان چون خود را از نظر اعتبار ساقط دید از کردار  
 ناصواب پشیمان شد لاجرم خائن و خائف باز گشته میل ولایت  
 خویش نمود و چون بنواحی جیلان رسید امیره خانم که وند امیر  
 رستم و حاکم ولایت کوتوم بود بنا بر عداوت قدیم که بد مظفر  
 سلطان داشت سر راه بر وی گرفته بسیاری از مردم اورا بقتل رسانید  
 و خزانه و اموالش را غارت کرد مظفر سلطان شکسته و پشیمان چون  
 بولایت خویش رسید سلطان حسن که والی ولایت لاجیجان بود  
 چون بر پیریشانی خصم مطلع گردید فرصت را غنیمت شمرده  
 (Fol. 74r) با سپاه جنگجوی پرخانشجوی متوجه مملکت رشت  
 شد مظفر سلطان که همیشه برین طائفه غالب می آمد در اینوقت  
 بسبب پیریشانی احوال و قلت لشکر قوت مقابله و مقتله در حیز  
 مکنت خود ندید و صلاح در صلح دانسته قاضی جهان قزوینی که  
 از غایت اشتها و از تعریف مستغنی است و از ابتدای فتنه کچک  
 سلطان در جیلان در محبس مظفر سلطان محبوس بود چنانچه  
 در حالات گذشته مسطور شد درینولا مظفر سلطان اورا از حبس  
 بیرون آورده برسم رسالت نزد سلطان حسن فرستاد که بلطف تقریر  
 و حسن تدبیر آن فتنه را تسکینی دهد قاضی چنین چون از دست  
 آنظلم ستمگار که سائها از بد خلقی و آزارها نشیده بود و احدیت  
 بسیار دیده خلاص شد اینمعنی را فوزی عظیم دانسته شهر بسری  
 عز اسمه بتقدیم رسانید و بعد از وصول بمعسكر سلطان حسن آنچه  
 تفتنی بود معروض گردانید سلطان حسن مقدم عزیز آن سپید  
 بزرگوار را باعزاز و ادبام تلقی فرموده بعد از شرائط لطف و احسن  
 آنجناب را بپایه سریر تزیین نمودن شاهی روان گردانید و خود بد سپه  
 بسیار از پیاده و سوار بر سر مظفر سلطان تسخیت و رایت شهودت

واستقلال در آن مملکت برافراخت مضمقم سلطان از غایت حیرت  
 واضطرار دلائل و خزائنی که داشت بر زورقی نهاده از راه دریا فرار  
 اختیار نموده بطرف<sup>1)</sup> مازندران رفت در مرتبه دوم که خواندگار روم  
 بعراق آمده بود و هرچ و هرچ بحال مملکت راه یافتنه آنجناب  
<sup>1)</sup> مازندران آمده در جزیره که بامام داور مشهور است ساکن شد  
 و شاخصی را نزد آقا محمد وائی مازندران فرستاده از<sup>2)</sup> وی استعانت  
 خواست آقا محمد در رعایت و مراقبت او کوشیده در صدد امداد  
 و عمره‌ای بود که در آن اثنا خیمه معاودت خواندگار بصوب روم  
 و استیلائی (Fol. 75) حضرت شاه خلافت پناه بسمع دور و نزدیک و ترک  
 و تازیان رسید آقا محمد از سطوت شاهی اندیشه کرده نتوانست که  
 مضمقم سلطان را در ذیل جماعت خویش نگاهدارد لاجرم آنجناب را  
 غدرخواستنه گفتند قبل از آنکه از نوآب درگاه شاهی از وصول تو  
 بمازندران آگاهی یابند مناسب آنست که ازین دیار سفر اختیار کنی  
 آنجناب از وفور حیرت واضطرار باز بر سفینه ادبار نشسته خواست  
 که بطرف<sup>3)</sup> اخرعه و آنحدود بیرون رود از آنجا بجانب ما وراء  
 النهر رفت بعبید خان متوسل گرد که در آن اثنا صمصم قهر انبئی  
 کشتی عزیمت او را بساحل شروران انداخت و سلطان خلیل ده وائی  
 باستقلال شروران بود مقدم آنجناب را باعزاز و اکرام تلقی نموده جنح  
 حمایت بر فرق او<sup>4)</sup> بدستردانید چون عمر و دولت مضمقم سلطان  
 بر نهایت رسیده بود از برگشتن طالع او سلطان خلیل بعد از  
 شانزده روز از دار فنا رحلت فرموده بملک بقا خرامید و پیرخان  
 خانم که همشیره حضرت شاه خلافت پناه و حلیله جلیله خلیل  
 بود آنجناب را بدشرفست و موآلان آگاه بر وی بگماشت و در روز این  
 خبر را بیایه سریر سلطنت مصیر فرستاده از بارگاه خلافت پناه اشرار  
 علیه بنفذ پیوست ده آنجناب بر سبیل استعجاب بدرگاه فلک

1) Hs. مازندران.

2) از روی Hs.

3) Vergl. B 44. 646.

4) Hs. بدستردانید.

مثال فرستند مهید علیای بموجب فرمان مظفر سلطان را همراه مولان آذناه روانه درگاه عالمپناه نمود در روزیکه او را باحوالی تبریز رسانیدند فرمان قضاچریان (۱) عرض صدور یافت که جمیع مسخرگدان و مردم بی اعتبار و اویاشان نه بازار با لباسهای بوانعاجب باستقبال آن مدیر نسیاس بیرون روند مسخرگدان و مردم بی اعتبار بموجب فرمان نواب کامکار باستقبال بیرون رفته آنجنابرا بخواری تمام بشهر درآوردند و در جمیع کوچه و محلات سیر فرمودند و بعد از آن در قفصی که از برای او ترتیب داده بودند نشانیده در درون گنبد قیصریه (Fol. 75 r) برکشیدند یکشب و یکروز در قفص مذکور معلق آویخته بود حضرت شاه خلافت پناه با برادران کامکار و امرای ذوی اقتدار در آن گنبدی که در زینت بزرگی از فلک دوار نشان میداد بصحبت و طرب مشغول بودند و چون بساط نشاط منوط گشت فرمان همایون شرف نفاذ یافت که کرک برآوان چیت مظفر سلطان (۲) خلقی ترتیب دهند و بعضی پنجه در درون او داری نیک برسانند چون (۳) خلقی بدینگونه مرتب گشت سلطان را از قفص بیرون آورده مخلص ساختند و باز در همان قفص کرده در میدان صاحب آباد بر بالای منار (۴) *فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْبَصَارِ* برکشیدند و چون قفص قالب سلطان بر بالای منار نزدیک شد شراره از آتش غضب در آن قفص افتادند بمنطق (۵) *فَقَدْ وَقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَدْفُرُونَ* بجزای کفران نعمت گرفتار گشت و قضی چنین که سائبا بدست مظفر سلطان گرفتار بود و تحمّل اذنا و جفای او نمینمود درینسوا حکم کریمه (۶) *فَإِنَّ مَعَ الْعَسْمِ يَسْرًا إِنَّ مَعَ الْعَسْمِ يَسْرًا* زینت و لذت یافتنه و منظور نظم عاشقت و احسان و غریب بخار مدبرمت و امتنان

نواب شاهی شد بلی

1) Hs. عرض صدور یافت.  
der Hs.

3) Sûre 59, 2.

2) خلعتی نیک ist unpunktirt in  
4) Sûre 3, 102.

5) Sûre 94, 5. 6.

۱) وصالِ دوستِ نلب میبکمی بلاکش باش  
 که خار و گل همه با یکدگر تواند بود

(Fol. 76) ذکر مخالفت سم میرزا<sup>۲)</sup> و اغریبواز خان و رفتن ایشان بطرف قندهار و کشته شدن اغریبواز و معاودت سام میرزا بجانب خراسان در حالات گذشته بوضوح پیوست که حضرت شاه خلافت پناه در وقتیکه سام میرزا و اغریبواز خان را بایالت شهر هرات تفویض مینمود بعضی از امرا و ارکان دولت عرضداشتند که در وقتیکه چنین سام میرزا و اغریبواز را ده از نفاق باطنی خالی نیستند در دار السلطنه عسرت گذاشتن مصلحت نیست حضرت شاه دین فلک جناب جوابدادند که کرم تا در میان درخت است درخت را مصرت میرساند و در بیرون درخت هیچ مصرت نمیتواند رسانید اولی آنست که هم که با ما نفاقی در خاطر داشته باشد در هرات بگذریم عقیمت اغریبواز آنچه در بطن داشت ظاهر ساخته در همانسال رأیت مخالفت برافراخت و علم شوکت خویش را بکفران نعمت ندونسر ساخت شرح اینحال و تمییز این مقل آنکه چون اغریبواز از طائفه حسین خان بود ترتیب ازو یافته بود چون خیم قتل حسین خان در هرات بسمع او رسید توهم بیجا بیکه بخاطر خود راه داده بسودای محال اندیشه تسخیر ولایت کابل و قندهار بخاطر خود قرار داد و داعیه داشت که آنولایت را در حیطه ضبط و تسخیر درآورد و سام میرزا را در آن دیار بر تخت سلطنت بنشاند و خاطر خویش را از لغدغه که از جانب شاه خلافت پناه داشت برچند چون این اندیشه دور از صواب در خاطر آنجناب رسوخ پذیرفت و ایالت ولایت کابل و قندهار را باختیار بلاد زابلستان و هندوستان در ضمیرش قرار گرفت در شهریور سنه اثنی و اربعین

1) Metr. ماجتت.

2) Vgl. Band 44, Seite 594 Note 4.

وتسعهائة باختیار دست از دار السلطنة عرات وحصار ب استوار  
 آنجا باز داشته (Fol. 76r) مرکز دولت را وداع فرمود و صوفی بن  
 خلیفه را که هم از طائفة شاملو بود بایالت و حکومت آنشهر نصب  
 نمود و خود با قریب سه چهل هزار سوار جرار در ملازمت شاهزاده  
 کامنگار سام میرزا بطرف قندهار روان شد بعد از ضی منازل و مراحل  
 چون بنواحق قندهار رسیدند خواجه کلان که از جانب میرزا  
 کامران حاکم قندهار بود به داعیه عزیمت اغریوز خسان آذاعی  
 یافته در استحكام برج وباری وحصار قندهار سعی بلیغ بظهور  
 رسانید و در روز مسرعان بجانب لاجور نزد بمیرزا کامران فرستاده  
 اورا از وقوع آنواقعه خبر داد و اغریوز چون با لشکر جرار به ضعیف  
 قندهار نزول نمود کمند تدبیر بهر کنشیره تسخیر حصار مذکور  
 افکنده ولایات را متصرف شد و دست بهر ژونه بیحفاظی برآورد  
 و چون چند تاهی برینمقال در آن دیار اوقات گذرانیده آواز توجه  
 میرزا کامران با لشکر فراوان بطرف قندهار شائع گشت اغریوز  
 باستماع اینخبر دست از محاصره کشیده اردوی خود را در دو سه  
 روز قندهار که بجانب خراسان بود فرود آورده میدان وسیع هموار  
 از برای محاربه و کارزار اختیار نمود و منشم جنگ و پیشمار گردید  
 اغریوز چون شجاع دلیر بود در بسالت و شجاعت عدیل و نظیر  
 نداشت و با ژوه اندک خود را بهر لشکر بسیار میزد و در خراسان به  
 جنود اوزبکان مصافحه داده بود و کارهای نمویسان کرده ام بسیاری  
 اعتدال<sup>1)</sup> نبود در معارک شرائط حزم و احتیاط را مرعی نمیداشت  
 و از حفظ نفس خویش بغیبت غافل و ذاعل بود درینوقت به آنکه  
 لشکر چغتای اصعفاً متصافه بر سپاه او زیده بودند تاچویز محاربه  
 و مقبله ایشان نمود و چون انتقای فریقین دست بههم داد و نیزان  
 قتال باشتغال درآمد اغریوز خان چون با ولی نعمت عزم مخالفت

1) Hs. بود.



نموده (Fol. 77) بی استصواب نواب اعلیٰ خراسان را گذاشته بقندھار آمده بود با وجود شجاعیت و دلیری کاری از پیش نتوانست برد و در روز مبارزه با وجود نشای غرور مست شراب انگور هم بوده در حمله اول اسپش در میدان کارزار بسر درمی آید و آنجناب از اسپ جدا شده بر زمین افتند و دیگر محال سوار شدن نمیشود اعدا از اطراف وی درآمده او را دستگیر میکنند و شعله حیانتش را به تیغ آبدار فرو مینشانند چون اغریواز بدست مخالفان گرفتار شد و شکست بر لشکر فریباش افتاد بقیه السیف در رکاب سام میرزا بصوب خراسان روان شدند چون صوفیجان خلیفه شیر هرات را حسب الحکم نواب جهان پناه در حیطة ضبط و تصرف درآورده بود ظهر بود که سام میرزا را بیرخصت حضرت شاه خلافت پناه در آن شهر راه ناخواهند داد بنابراین سام میرزا بحصار طبرس ساکن شد و از (۱) غایت خجالت عریضه بدرگاه عالم پناه فرستاده اظهار آن نمود که مرا از حرکت شنیعی که از اغریواز خان در وجود آمده اختیاری نبوده مرا بعنف از هرات بیرون برده اند حضرت شاه خلافت پناه چون بر مضمون عریضه مذکور بدرگاه عالم پناه مطلع گردید فرمان مشتعل بر استمال و دلجوئی برادر نوشته با اسپ و خلعت خاصه نزد او فرستاد و خاطر پربیشان او را بلسطف تقریر و مواعید دلپذیر تسلی داد و در آن اثنا اشارت علیه بنقد پیوست که محمد خان شرف الدین اعلیٰ تگلو در (۲) ملازمت شاهزاده کامکار ذوی الاقتدار سلطان محمد خدا بنده از راه یزد بجانب طبرس روان شود و حصار طبرس را که سام میرزا با تابعان در آنجا ساکن اند احاطه نموده ندارد که احدی بطرف از اطراف بیرون رود شمه از حالات محمد خان شرف الدین اعلیٰ در سابق مذکور شده بود تفصیل احوال آنجناب چنان است که در زمانی (Fol. 77 r) ده خواندگار روم

1) Hs. غالب. 2) ملازمت.

با لشکر قضاهاجوم از سلطانیّه متوجه بغداد شد محمّد خان حسب الحکم حضرت شاه عالمیان دست از ضبط ودارائی حصار با استوار بغداد وسائر عراق عرب باز داشتند از راه جزیره بصوب عراق عجم آمد و حضرت شاه خلافت پناه آنجناب را منظور نظر عاشقت واحسان گردانیده خطّه اصفهان را با توابع ومضافات بتیول او ارزانی داشت وبعهد از چند شاه پایه قدر ومنزلت او بمنصب انابکی شاهزاده عالیشان رفیع امکان سلطان محمّد خدا بنده بلند ساخته همت بر تربیت وی بگماشت وچون در آن اوان از طائفه تگلو به بنایت شان وعلو مکانت ومکان مثل محمّد خان دیگری نبود از بزرگان وامیرزادگان آنطائفه که بعد از قتل جوچه سلطان مستاصل وپیریشان در زاویه ناکامی بسرم میبردند درینوقت در ضلّ حمایت او درآمده آنجناب را جمعیت تمام دست داد چنانچه محسود جمیع امرا وارکان دولت شاهی شد ودر آخر ایالت ولایت مملکت خراسان وحکومت دار السلطنه هرات بتاجندب مقوض گشت وسالها در آن دیار رفاهت آثار بعاقبت ورفاهت اوقات گذرانید چنانچه از حالات آینده بوضوح خواهد پیوست انشاء الله تعالی بالجمله محمّد خان بموجب فرمان در رکاب ظفرانتسب شاهزاده عالیشان از راه یزد وطیس متوجه دیار خراسان شده در ضحرم شهر طیس نزول نمود وطریق آمد وشدرا بر سام میرزا وتبعون مسدود گردانید

ذکر توجه عبید خان بصوب خراسان ودشته شدن صوفیان

خلیفه ومستخر شدن شهر هرات بدست اوزبکان وآمدن حضرت

شاه خلافت پناه نوبت چهارم بدار الملک خراسان وحریمت نمودن

عبید خان در زمانی که سام میرزا واغریواز خان باختیار دست از ایالت شهر هرات (Fol. 78) باز داشته عازم قندهار شدند عبید

خان را بز سودای فاسد وضع خام بر آن داشتند که مملکت خراسان را مستخر سزد در همان سال از جیحون عبور نمود و تا ظاهر شیر حرّات در هیچ مقام توقف نکرد و بعد از وصول بآن دیار بطریق عادت دست بنهب و غارت دراز کرده پرتاولان بپشت طرف روان گردانید اما صوفیان خلیفه که در آنوقت دارائی شهر و حصار حرّات تعلّق بدو داشت مرد شجاع دبیر بود از نشای جنون نیز خالی نبود چندی مرتبه شبخون بر سپاه عبید خان زده بسیاری از اوزبکین را بقتل رسانید و دستبردعی مردانہ نمود چنانکه عبید نتوانست که حرّات را محصره نماید از آنجا کوچ کرده بجانب مشید مقدس روان شد و صوفیان آن معنی را حمل بر ضعف اوزبکین کرده نشای جنون او را بر آن داشت که از حصار بند حرّات بیرون رود و عبید خان را تعاقب نموده هم جا که بدو رسد بمحاربه و مضاربه اقدام نماید بنابر اندیشهٔ فاسد با پنج شش هزار سوار جرّار از حرّات بیرون رفته از عقب خصم ایلغار کرد و در موضع عبدل آبد که از توابع نیشاپور است فریقین اتّف ملاقات دست داده حرب عظیم در هم پیوست و چندان کشتش واقع شد که شمشیر این دل از بسیاری آن خون گریست و زبان سنان چون سر زین سرخ گشت

(ابسی گشته گشتند کشتند نیز تلاف شد فراوان جوان عزیز بعد از کوشش و دشش بسیار سپاه صوفیان چون نسبت بنا مخدّان اندک بودند فرار بر قرار اختیار نمودند و در آن صحرای پهنه حصاری دیدند از روی اضطراب پهنه بد آن حصار بردند و بعد از دو سه روز بدست مخدّان گرفتار شدند این قضیه در زمستان سنهٔ اثنی و اربعین و تسعمائة واقع شد عبید خان بعد از این فتح

روی توجّه بصوب هرات نهاد و چون (Fol. 78 r) در عسرات حاکم  
ذی شوکتی نمود ارباب واعظی آنجا شیراز تسلیم نمودند چون  
اینکمبر بسوع مبارک نواب جهانبانی رسید فرمان قضه جریبان  
شرف نقد یافت که عند السلطنة البعده انفس میبازا بد  
بدر خان و شاه قلی سلطان استجلو و خلیل سلطان و سرف و سایر  
امرای سرحد از مقدمه روان شده نسا استرآباد بروند و از جانب  
درمان شاعرزاده علمپنانه اختر برج سلطنه واقفیه درج ایتت  
واجلال سلطان محمّد خداپنده که در آن اوان سن شریفش از  
سه سال تجاوز نکرده بود همراه محمّد خان شرف اغلی بصوب  
طیس روان گرد و در پی طیس توقف نماید ده اتر سه میبازا  
خواهد که بطرفی از اطراف بیرون رود نگذارند و خدمتش را گرفته  
بدرگده علمپنانه آرند از عقب اینجماعت موب عمیون در اوائل  
تابستان سنه ثلاث و اربعین و تسعمائة از تبریز بعزم یورش خراسان  
روان شد و بنامل و آهستگی منزل و مراحل قطع میدرد چون نواحی  
ری و شهریار مضرب خیم عسا در نصرتشعر گشتت در آن سر زمین  
سیادتپناه عرفان دستنده شاه قوام الدین نوربخش شرائط میبنداری  
مراسم خدمتگری قیام و اقدام نمود قریب یکبفته حضرت شده  
علمپنانه را با امرا و سپه ضیافتی لائق نموده پیشدشعی موافق  
کشید گویند حضرت شاه خلافتپنده سیادت دستنده مومی انیه  
داعیه مصاحرت داشت و میخواست عمشیره خود که ماخلفه مظفر  
سلطان جیلان بود در سلک ازدواج او درآورد شاه قوام الدین چون  
خودرا لائق آن رتبه و شرف ندانست از قبول آن معنی آید امتناع  
نموده در معرض آن امر درنیاید حضرت شاه خلافتپنده از شاه قوام  
الدین رنجید و از منزل او بیرون رفت و عقبیت وصلت ممدنور بد  
شاه نور الدین (Fol. 79) نعمت الله بدقی واقع شد و آنحضرت  
بین سعادت مشرف گشته ممدنور نظم عنفت و احسن بی پیرین

وماكسود جميع اكسابم واشراف عراق وخراسان دشنت ودر اول  
 فصلخريف سنه مذکور رايات نصرت آيات بطرف خراسان مستعلی  
 شد وچون آوازه توجه موكب ظفرائم بشهر هرات بگوش هموش  
 عبید خان رسید بقاعده معتد روی بهزیمت نهاده بطرف ما وراء  
 النهر رفت

(۱) غبار موكب منصورش از دور شكست آرد اثرچه هست فغفور  
 حضرت شاه خلافت پناه چون به فرار خصم گمراه مطلع شد رأی  
 جهان آرای چنان اقتضا فرمود که موكب همایون از راه نسا وایبورد  
 ایلغار کرده سر راه به خصم بیحکیمیت بشکیرد اورا بنوعی دوشمالی  
 دهد که دیگر قدم از حد خود فرار ننهد بناب فرار مذکور در  
 اثنای زمستان از آن راه دشوار پر صعوبت روان شد وچون آن  
 بلاد از دیار سردسیر است برف وانشداد سرما بدرجه رسیده بود  
 که فوقی به آن منظور نبود

(۲) حرکت کسی نداد بدانسان نشان گرفت  
 گفتی که نغمه ایست جیان در دهن برف  
 عساکر مذکور بعد از مشقت بسیار چون آن مسافت را طی  
 نمودند وبنواحی سرخس رسیدند معلوم شد که عبید بسرعت  
 هرچه تمامتر از جیحون گذشته بولایت ما وراء النهر رفته آردوی  
 همایون چند روز در آن سر زمین رحل اقامت افکندند تا انقاس  
 میرزا با امرای رفیق از راه مشهد مقدس وشاهزاده کامگار سلطان  
 محمد خدابنده با محمد خان شرف الدین اعلی از جانب  
 ضبس بمعسكر ظفرائم ملحق شدند وسم میرزرا بدرگاه عالم پناه  
 آوردند مراحم پادشاهانه رقم عفو به جرائد جرائم آنجناب کشیده  
 مزاحمت بحال او نرسانیدند اما امیران وچاندانشرا نه مهیج

1) Metr. عجز. 2) Metr. مضارع.

فتنه و آشوب (Fol. 79r) شده بودند بتبریح سیستان از حمم گذرانیدند  
بعد از حالات مذکور عساکر منضمه از آن دیوار منعمور سوچ  
فرموده بطرف دار السلطنه عزت آمدند و بقیعه زمستان را در آن  
خفته دندش بپایین رسانیدند و چون فصل شد بخار رسید و آواز  
عاجوز نشنیدیم در اطراف و اندک چندان منشر گردید رأی غرای  
حضرت شده عدلگیر چندان اقتضا فرمود که نشکر نصرت ائمه بجانب  
قندهر برد و انتقام خون اغریواز خان را از ایشان بردند

در توجه حضرت [شده] خلافت پنده بصوب قندهر چون والی  
ولایت قندهر قدم جسرت از طریق مراعات بسیرون نهیدند بود  
و اغریواز خان را بد جسمیع از لشکریان بقتل رسانیده و اموال و اسباب  
ایشانرا بده ندید و تراج برده جریرین عرف حمیت بصوب قندهر  
معزوف گردانیده و چون سیه رأیت شفریدم شعی بر دیار قندهر  
افتند خواهجه دلان ده حاکم آنچه بود چون پیشه ضعیف نیک ده  
از تنه بد قریزان گردید بطرف دلیل فرار نمود و ولایت قندهر  
بی استعمانی جنگ و جدل بتصرف بندگن شده علممدار در آمده  
بعقوب سلطان عاجز بموجب فرمان لازم الاذعان بظرف و دارانی آن  
مملکت منضمه گشت و بموجب عهدیسیون چوندید ده از نشکر  
چغندی خبری و اثری ظاهر نیست دوس معدوت فرو دوفته بجانب  
خراسان مراجعت فرمود بعد از وصول بدار السلطنه عزت شاعران  
دمشک زوی الاقندار سلطان محمّد خدا بند را بدینت شیر عزت  
تفویض نمود محمّد حسن شرف الدین اغلی را بدیندی او منصب  
فرمود بر رأیت آفتاب اشراق بجانب عراق مستعلی گشت و بدمشک  
عراق از خراسان شدت از وقایع آنسل آمده شده معر الدین  
محمّد امقبنی از منصب صدارت عزل شد و آنمنصب بسید شده  
میر ششدری فرار بدینت بدگم آمده در آنسل (Fol. 80) سلطان

حسن والی جیبیلان باجوار رحمت ایزدی واصل شده بود واز او دو طفل باز مانده بودند میان امرا و سران سپاهش مخالفت روی نموده بود حضرت شاه خلافت پنده در حسین توجه باجانب خراسان برادر اعز ارجمند ابو الفتح بیرام میرزا از برای انتظام آنولایت بگیلان فرستند بیرام میرزا بعد از وصول بدان دیار خواست که بعضی مفسدان را بسزا جزا بپرسانند که در جنبی دیوسار با دیدیگر اتفق نموده بقدم حسرت پیش آمده دست بهم زوده بیحفاظی بردشاندند چون آنولایت اکثری جنگل و کوهستان است و میدان (1) اسپناز ندارد بنابراین سوارکاری از پیش نمیتواند برد لاجرم حضرت میرزا صلاح در توقف ندید و بعزم معاودت کوچ فرمود و در حسین باز دشمنی پیداعا سر راه بر ایشان گرفتند بعضی از لشکریان میرزا (2) عرضه تلف شدند و از وقایع آنسال دیگری آنکه حضرت شاه خلافت پنده در حسین مراجعت از سفر خراسان بر شده قوام الدین نوربخشی غضب درده او را بدرفت و بعد از اخذ اموال و اسباب بقلعه النجف فرستند و دیدم کس او را ندید و الله اعلم بعواقب الامور

(3) ذکر نیت فرمودن حضرت [شاه] عالمیان بمملکت شروران و مسخر ساختن آندیاررا بسپیل و آسان شرح اینحال بر سمیل اجمال چندان است ده بعد از فوت سلطن خلیل چون مملکت شروران از وجود حاکم نافذ فرمان خالی بود بسبب استیلا و استعلا بعضی مردم اقلنداری از صبطرانی افتاده بود و مردم آن دیار کودکی ده شهرخ سلطن نام داشت و برادرزاده سلطن خلیل بود در شورش بر تخت

1) Hs. است.

2) Hs. عرضه تلف شدند; ein angefangenes

عرضه است verschentlich zur Hälfte stehen geblieben. 3) Vergl. تاریخ

تاریخ Schofer, chrest. pers. II, 6, ff.

سلطنت نشنیده بودند و در آن اثنا در محمودآباد و سالیان قلندری که خود را بخاندان شروانشه منسوب میساخت بیرون آمده جمعی دشمنی بر سر او جمع شدند در میان زمستان که هفتم اشتهاد سرما بود (Fol. 80r) بد لشکری بسیار بر سر شهرخ سلطان آمده است و شهرخ چون تاب مقاومت او نداشت شهرخ را گذاشته بطرف حصار بیقود فرار نمود و قلندر بیگ در آن دیار رأیت استقلال برافراخته چند روزی بدم دل روزگار گذرانید چون آن رتبه و شان زیاده بر حوصله او بود و بددب خود را منسوب بدودمان سلاطین شروان گردانیده بود طمّاع رعیا و لشکری از حرکات نهموار او منتقم شده سر از اضاعت او برداشتند و دسان نزد شهرخ سلطان فرستاده خدمتش را بسز بشمخی آوردند قلندر بیگ فرار بر قرار اختیار نموده بصوب محمودآباد معاودت نمود و لشکریان شاهزاده سلطان او را تعقب نموده عاقبت بدست آوردند و شعله حیانتش را به تیغ آبدار فرو نشانیدند در خلال آنحال میانه شهرخ سلطان و پیروی خان خنم که همشیره حضرت شده خلافت پنداره بود غبار نقار متصاعد شده بآن منجر گشت که حضرت بلقیس مکدی از شروان بیرون آمده متوجه پایه سریم سلطنت مصیر شد و بعد از وصول پایه سریم اعلی بیفیت احوال شروان و مخالفت امرا و لشکریان را بحضرت شده خلافت پنداره عرض نمود حضرت شاه عالمیان طمع در ملک شروان لوده القاس میرزا با ده هزار سوار جرّار از برای تسخیر آنمملکت روان گردانید حضرت شاه خلافت پنداره پرتو التفات بر احوال اعلی آن دیار افکنده در شهر سنه<sup>1)</sup> اربع و اربعین و تسعمائة القاس میرزا با سپاه فراوان بصوب شروان فرستاد تا آنمملکت را از وجود مخالفان پاک و صافی گرداند چون آوازه توجه حضرت میرزا بسمع مردم آن دیار رسید از غیبت و هم و هراس متحصن حصار شده پشت اعتماد بر

1) Nach Churšāh a. 946, nach Šeref eddin a. 945 H.



حصانت و رصانت آن باز داده از در مخالفت و خصومت در آمدند  
 القس میرزا بعد از وصول (Fol. 81) به ولایت شروان اول کمند اندیشمرا  
 به کنگرهٔ تسخیر حصار بیقرود که شاهرخ سلطان با جمیع اعیان آن  
 دیار در آن حصار بود افکند چون آنحصار که در نهایت متانت  
 و محکمی بود مدت نه ماه جانبین بر آن محاربه و مضاربه اشتغال  
 داشت چنانچه مردم بسیار از طرفین عرضهٔ تلف کنند و چون خیر  
 جسرت و دلیری ساکنان حصار مذکور بسمع مبارک حضرت شاه  
 عالمیان رسید دانست که فتح آنحصار نه دار القاس میرزا است  
 در زمان با سپاهی ده دوهزار اعانت شده در نظر نیاورند و سد  
 اسکندرا پردهٔ عنکبوت نمانند بطرف شروان نصبت فرموده از آب  
 کم عبور نمود و چون هوای شروان از غبار موکب منصور عطرسای  
 گشت و اهالی آن دیار از وصول عساکر نصرتشعار خیردار گشتند  
 قلق واضطرار بر خاطر مستنهام ایشان راه یافته در اندیشهٔ بال  
 افتدادند و دانستند که معارضه با چنین کسی نه از طریف عقل  
 است و ازین ورطه جز بوسیلهٔ عاجز و مسکنت خلاصی متمکن نیست  
 لاجرم در عجز و انکسار درآمده فریاد (1) مَا لَا سَفَاةَ لَنَا بِهِ بَشَدْنَا وَبِهِ  
 طَیْفٌ (2) فَاَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا بِجِرَائِمِ خَوِیْشِ مَعْرِفِ گشتند عرف  
 مروت شهنانه و عاطفت خسروانه باحرکت درآمد بحکم زکاة الفطر  
 رقم عفو بر جرائد جرائم ایشان کشیده همرا باجان امان داد  
 و اهل حصار مضمون خاطر و مرفه الحال گشته بقدم اطاعت و انقیاد  
 بزییر آمدند و حصار مذکوررا تسلیم بندگانه حضرت شاه عالممدار  
 نمود اموال بیقیس از نقود و اجناس بدست عساکر منصور درآمد  
 و همچنین باقی قلاع اقتدا بساکنان حصار بیقرود کرده مجموع با  
 لید نمود و قلاع روی ارات بدرگاه گردون ارتفاع آورده در سلک

1) Sûre 2, 286.

2) Sûre 40, 11.

ملازمین عتبه علیا انتظام یافتند بعضی از طبقات لشکری که مید  
شور و شرم بودند حضرت شده خلافت پنداره بمضمون (Fol. 81 r) این  
بیت عمل نموده

(۱) رخنده که ملک سرافکنده به نشم بدعید پیرآکنده به  
از آنجمله جمعی به تیغ سیاست از عم کشیدند وزهره از آن دیر  
جلا اختیار نمودند و اموال و عیال و زنان ایشان را صونک کرده عزیزین  
عظم داخل غنیمت ساختند و از جمله غنیمت آن دیار که بدست  
امرا و ارکان دولت و عساکر نصرت شعار درآمده بود نسوان خوبصورت  
حوروش و دنیوزان چرخس دندش بود

(۲) بخوبی پیری و پیمانگی تیسر به پیای سرش و بدجیره رقم  
ببلا بداند عم چو آزاد سرو برخ چون بیچار و برقتن تندر  
دخان شن به تنگی و دل مستمند سر زلف در حلق جانها نمند  
چون بلاد شروان با توابع و مصدقات در حیضه ضبط و تصرف حضرت  
شده خلافت پنداره در آمد مدارم شعانه اینست آنولایت را بمسوادر خود  
انفس میبوزا ارزانی داشته بسعدت و اقبال بمقر عز و اقبال معاودت  
فرمود در حمدنسل غازبخش تملو ده از حضرت شسه خلافت پنداره در  
جنگ روم گزار نموده بود چندانچه در سبف رقم تخریم یافته بز به  
اعمال و انوس بسیر بدرده فلک آشنیه آمد و بعز بسطوس استسعد  
یافته بنوازش شهنه مخصوص گشت و بعضی از ولایات شروان به  
تیمول او مقرر شده در سلك تابعان انفس میبوزا انتظام یافت و حضرت  
شده خلافت پنداره عموم اوقات همایون را بشعه عدل و احسن و افضه  
نزد امتنان صرف مینمود و به علما و اهل فضل عظیمت میداشت از  
و قبیح آنسل آنکه خواجه خرفی ده در آیه فطرت از بدیان دست  
تعدتی برآورده در ولایت خراسان بظلم و ستم اقدام مینمود و پیشت

اعتماد بر حصنیت قلعهٔ خفاف باز داده بدان مغرور بود بعضی از  
امرای شاهی ده محصرهٔ قلعهٔ مذکور قیام نموده بودند در آخر این  
سال حصر مزبور را گزافته خواجه مشار الیهدرا زنجبیر بر گردن بدرگاه  
(Fol. 82) فلک بستار گشته بردند و بموجب فرمان از منار صاحب آبان  
بزیمر انداختند بعد ازین قضیه صدر الدین خان استنجلو که  
حاکم استرآباد بود محمد صالح بنکدچی را که نمبرهٔ خواجه مضمر  
بنکدچی بود در استرآباد عصابهٔ عسیران بر پیشانی طغیان بسته  
بگرفت در دهستان اترک اظہار بیغیثی مینمود و در ماه رمضان سنهٔ خمس  
و اربعین و تسعمائت در شہر استرآباد بگرفت و در سلاسل و اغلال نشینده  
بعصمت و نکدل بدرگاہ خسرو درینوال فرستاد حضرت شده خلافت پندہ  
در دشتن او اضراج فرموده آنجناب را بدرین خمی جا داده خمر  
بر منار صاحب آبان بالا نشیند و بعد از آن ریسمنی ده بر گردن  
خم بسته بود بریدند و در شہور سنهٔ ست و اربعین و تسعمائت اذنبائی  
حضرت شہزادہ کامشار ذوی الاقتدار اسمعیل میرزا بصدر الدین  
خون استنجلو دادند و شہزادہ را بیعت استرآباد فرستادند و در شہور  
سنهٔ ثمان و اربعین و تسعمائت سادات عظم نہ بسبب حسن اعتقاد  
حضرت شده خلافت پندہ رتبهٔ بلند و مقام ارجمند یافتند و مدت  
چند سال بمزید جہ و جلال و وفور زر و مال محسوس جمیع ارکان دولت  
ابدی الاتصال و محفود اعیان شده و سدرهٔ مثل گشته بنام آندہ آن  
رتبه و شان از حوصلۂ همت ایشان افزون و از حیبطهٔ ضبط و قدر  
ایشان بیرون بود بحرکات شنیع و سادات ذیشان و اذہب عراق و خراسان در  
مقام دہر و عجب درآمده در استنیت و استحقاف ایشان میکوشیدید  
بسیب اینحرکات حضرت شده خلافت پندہ بنظیر از ایشان منتقم  
شده از نظر اعتبار سقط شدند و در سنۂ مذکور حاکم جہنہ نواح  
عز و صدور بیعت نہ سادات در قریۂ اسکو نہ از نواب تبریز است

بقاعده سابق سابقین کردند و بزراعت و عمارت (Fol. 82r) در عادت  
قدیم و پیشه صمیم ایشان است مشغول شوند و دیگر بادیوان اعلی  
تسرد نمایند

Die Regierung Tahmāsp's umfasst bei Muḥammed Mehdī 122 Seiten (Fol. 49r—110r); die vorstehenden Auszüge werden bereits genügen, dem Autor seinen Platz in der historischen Literatur der Perser zuzuweisen.

Da ich nicht im Stande war, mir aus Wien Handschriften zu verschaffen, so habe ich meine Absicht, Šāh Tahmāsp's dichterische Erzeugnisse hier anzufügen, aufgeben müssen. Ich kann indess versichern, dass der Leser nicht viel an ihnen verliert, wenn schon man beim Durchsehen von persischen Gedichtsammlungen nicht selten Tahmāsp's Namen begegnet (z. B. auch in Kāmi's نفائس المثنوی. Sprenger, Oudh-catalogue p. 51; bezüglich anderer Verse desselben vergl. ZDMG. XLIV, 573).

Ich benutze die Gelegenheit, einige Druckfehler in dem Text der Denkwürdigkeiten, Band 44, 563 folg., sowie der deutschen Uebersetzung derselben zu berichtigen.

- Seite 566 Zeile 5 v. u. lies ۱۸۲۸ statt ۱۸۹۸.  
 „ 567 „ 8 v. o. lies Biḡāpūr statt Biḡapur.  
 „ 579 „ 6 v. o. lies وندر بیگ statt وندر بیگ.  
 „ 592 „ 5 v. u. lies نذر statt نذر.  
 „ 600 „ 4 v. o. lies صحتسب را statt صحتسب را.  
 „ 607 „ 10 v. u. ist خروج ebenso unklar wie bei Rückert-Pertsch S. 224 Note 3.  
 „ 615 „ 4 v. o. lies بود.  
 „ 615 „ 9 v. u. lies خواند کرم statt خواند کرم.  
 „ 623 „ 2 v. o. ist das † am Schluss der Zeile zu tilgen.  
 „ 626 „ 4 v. o. lies تقی statt تقی.  
 „ 626 „ 8 v. o. lies ارزنجان statt ارزنجان.  
 „ 639 „ 8 v. u. lies آف متقن statt آف متقن.

Seite 642 Zeile 13 v. o. lies وشاهقلی statt وشاهقل.

„ 643 „ 10 v. u. lies سپردم statt سپردم.

„ 246 dieses Bandes Zeile 12 v. o. lies امعاد statt امعاد.

In der Uebersetzung ist statt Zinel Zeinel zu lesen; S. 104 statt Beschart vielmehr Beschāret. Alamūt ist im Index versehentlich nicht als in den Bergen nördlich von Qazvin liegend angegeben; Māhidescht im „arabischen ‘Irāq“ soll im persischen heissen. Dschāneqī ist gleich Chāneqīn des Šālnāme. Versehen in der Uebersetzung wie auf Seite 103 (letzter Absatz) und Seite 110 (Zeile 6, 7) habe ich selbst nachträglich bemerkt. Ebenso den indischen Sprachgebrauch تربیت کردن „freundlich aufnehmen“ und بیدولتی „ein Nichtswürdiger“.

Zu Seite 3 sei hinzugefügt, dass allerdings etwas zaghaft schon Papst Leo X im Jahre 1517 und bereits zuversichtlicher Kaiser Maximilian I auf die Möglichkeit hingewiesen hatten, den Sofi zum Bundesgenossen im Kampfe gegen den türkischen Sultān zu gewinnen; vergl. Zinkeisen, Drei Denkschriften über die orientalische Frage von Papst Leo X, König Franz I von Frankreich und Kaiser Maximilian I aus dem Jahre 1517, Seite 51 und 79.

## Verzeichniss der aus Fleischer's Nachlass der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft überkommenen Münzen.

Von

**W. Pertsch.**

1. Münze des Nero, geprägt in Damascus; Mionnet V, 286, 33, 34. (B. 577).
2. Phönizisches Didrachmon von Tyrus, vom Jahre  $\Xi M$ , d. i. 46 = 80 v. Chr. Rechts vom Adler das Monogramm  $\text{Ϟ}$ , zwischen den Beinen des Adlers der phönizische Buchstabe  $\text{א}$ . Aehnliches Tetradrachmon Mionnet V, 411, 482. (B. 578).
3. Tetradrachmon von Tyrus, Jahr  $B \Xi$ , d. i. 62 = 64 v. Chr. Mionnet V, 413, 503. (B. 579)
4. Desgl., vom Jahre  $E \Xi$ , d. i. 65 = 61 v. Chr. Rechts neben dem Adler  $\Delta$ , zwischen seinen Beinen  $\text{ג}$ . — Nicht bei Mionnet. (B. 580).
5. Moderne Nachahmung eines althebräischen Schekels, wie solche hauptsächlich in Görlitz zum Export nach Palästina angefertigt zu werden pflegen. Legenden in Quadratschrift: שקל ישׂאל und ייִשׂרָאֵל הַקֹּדֶשׁ. (B. 581).
6. Kupfermünze des Alexander Jannaeus; s. Madden, Jewish Coinage, 2. Ausgabe, p. 88, 7. (B. 582).
7. Kupfermünze des Caracalla von Neapolis Palaestinae, d. i. Nābulus; s. de Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte (Paris 1874. 4<sup>o</sup>) p. 257 no. 5 oder p. 258 no. 6. (B. 583).
8. Münze ( $\text{AE}$ ) des Gallienus mit *IOVI CONSERVAT.* und *N* im Felde; Cohen IV<sup>1</sup>, 376, 216. (B. 584).
9. Desgl. von Constantin d. Gr., mit *SOLI INVICTO COMITI*; Cohen VI<sup>1</sup>, 157, 460. (B. 585).
10. Desgl., nach dem Tode Constantin's geprägt; Cohen VI<sup>1</sup>, 170, 549. (B. 586).
11.  $\text{AE}$  desselben; Cohen VI<sup>1</sup>, 172, 568 oder 569. (B. 587).
12.  $\text{AE}$  mit dem Kopf der *ROMA* und der die Zwillinge säugenden Wölfin, von Constantin d. Gr. oder einem seiner nächsten Nachfolger geprägt; Cohen VI<sup>1</sup>, 179, 13. (B. 588).

13. Eine byzantinische *E*-Münze mit *M*; zu schlecht erhalten, als dass sie näher bestimmt werden könnte. (B. 589).
14. Bracteat von Magdeburg mit *S. MAVRICIVS*. (B. 590).
15. Halbbarbarische Nachahmung eines mittelalterlichen Kaiserdenars, wie solche nicht selten an der Nordsee gefunden werden. (B. 591).
16. Elektrotyp einer Silbermünze von Chusraw II, aus dem 30. Jahre seiner Regierung. (B. 592).
17. Stanniol-Abdruck eines Dirham von Abū 'Iqāsīm ibn Ichschid, geprägt in Cairo im Jahre 336 d. Fl. (beg. 23. Juli 947). (B. 593).
18. Kupfermünze, wahrscheinlich eines Aijūbiden; zu schlecht gehalten, als dass sie näher bestimmt werden könnte. Vgl. Brit. Museum IV no. 461. (B. 594).
19. Kupfermünze des bahritischen Mamlūken Almalik alaschraf Scha'bān ibn Ḥasan (reg. 764—778 = 1363—77), geprägt in Damascus. — Inschriften: I am Rande: *السُلْطَانُ الْمَلِكُ الْأَشْرَفُ*; im Innern: *بْنِ حَسَنِ*. — II, innerhalb einer Verzierung: *ضَرَبَ بَدْمَشَقَ*. — Vgl. Pietraszewski, Numi Mohammedani p. 45 no. 161. (B. 595).
20. Rupie von Schāh-'ālam II, geprägt 1185, im 12. Jahre der Regierung; Prägeort unleserlich. — Inschriften: auf der Vorderseite Fragmente des bekannten, stets auf den Rupien Schāh-'ālam's II erscheinenden Distichons (Metrum Ramal . . . . . | . . . . . | . . . . .):  

سِنْدَه زَدَ بَرِ عَقَّتْ كَشُورَ سَايِدَه فَضَّلَ أَنَه  
 حَايِمِي دِينَ مُحَمَّدَ شَهِهْ عَالِمَ پَدَشَهْ

 und darunter *سنه ۱۱۸۵*.  
 auf der Rückseite: *(حمر) ب.... سنه ۱۲ جلوس میمنت منو(س)*  
 (B. 596).
21. Eine ebensolche, aber weit besser (von den Engländern) geprägte Rupie von Murschidābād, Jahr 19 der Regierung = 1192 d. Fl. (B. 597).
22. Kleines türkisches Silber-Münzchen, von dessen Inschriften nur noch auf der einen Seite *محمد*, auf der anderen *نصرته* zu lesen ist. Wahrscheinlich von Muhammad III (reg. 1003—1012 = 1595—1603); vgl. Brit. Mus. VIII p. 98 no. 258 f. (B. 598).
23. Kleine Silbermünze (Pārah) von 'Abd alḥamid I (reg. 1187—1203 = 1773—89), geprägt in Cairo (حمر). (B. 599).
24. Gleichfalls türkisch, kleines Münzchen (āq'eh) von schlechtestem Silber, geprägt in Konstantinopel, wahrscheinlich von Salim III

- (reg. 1203—1222 = 1789—1807). Es scheint noch ein Rest der Jahreszahl 1203 vorhanden zu sein. (B. 600).
25. Grosse Münze von schlechtem Silber, *بيوزلكى*, des Sultans Mahmūd II. geprägt in Konstantinopel im Jahre 1223 + 26 = 1249 d. Fl. (B. 601).
  26. Piaster desselben Sultans von Konstantinopel 1223 + 23 = 1246 d. Fl. (B. 602).
  27. Desgl. von Konstantinopel 1223 + 29 = 1252 d. Fl. (B. 603).
  28. Ein 20-Parah-Stück (*بيكرمى پاره لىكى*) desselben Sultans, geprägt in Konstantinopel im Jahre 1223 + 26 = 1249. (B. 604).
  29. Ein 10-Parah-Stück (*اون پاره لىكى*) von Abd almagid aus dem ersten Jahre seiner Regierung, 1255 d. Fl., geprägt zu Konstantinopel. (B. 605).
  30. Zweipiaster-Stück desselben Sultans, geprägt zu Konstantinopel im Jahre 1255 + 8 = 1263 d. Fl. (B. 606).
  31. Kleine Silbermünze wie sie die Spanier für ihre amerikanischen Besitzungen zu prägen pflegten. Auf der einen Seite ist noch ein Fragment des Krückenkreuzes mit dem spanischen Wappen, darüber die Jahreszahl . . 32?, auf der anderen Seite zwischen Linien [PLV]S VLT[RA] und die Jahreszahl 17 . .? zu erkennen. Die Münze wäre also, wenn ich recht lese, aus dem Jahre 1732. Solche Münzen cursirten unter dem Namen „Riaal batoo“ (*ريال باتو*, Steinthaler?) auch — mit oder ohne Contremarke — auf den Inseln des ostindischen Archipelagus; vgl. Netscher en van der Chijs, *De munten van Ned. Indië* p. 158. (B. 607).
  32. Ein ägyptischer Scarabaeus? (B. 608).



## Bemerkungen zur Chronik des Josef b. Isak Sambari.

Von

**Martin Schreiner.**

Von den Chroniken, deren Ausgabe wir Ad. Neubauer verdanken <sup>1)</sup>, enthält das meiste bisher unbekanntes Material diejenige des Josef Sambari. Dieser hat für seine Geschichtsdarstellung jüdische und arabische Quellen benützt und auch die Volkssage mit gläubigem Gemüthe hinnehmend bearbeitet. Im Folgenden wollen wir einige seiner Angaben beleuchten und auf eine Quelle, welcher er gefolgt ist, hinweisen.

Die von Neubauer mitgetheilten Auszüge <sup>2)</sup> beginnen mit einer Erzählung vom Ursprunge und vom Aufhören der Nagidwürde in Aegypten. Nach dem Aufhören dieser Würde, so berichtet Sambari, hat das Oberhaupt der ägyptischen Juden nur den Titel „Celedi“ führen dürfen <sup>3)</sup>.

Ueber die Auswanderung Maimûni's nach Aegypten findet sich in den Auszügen folgende Sage. Maimûni wäre in Cordova einmal am Hüttenfeste mit dem Palmenzweige in der Hand von der Synagoge nach Hause gegangen. Da begegnete ihm der König der Stadt Cordova und fragte ihn scherzend, warum er denn heute auf Narrenart mit dem Palmenzweige in der Hand auf der Strasse gehe. Maimûni antwortete, es sei dies ein Gesetz Moses, Narrenart sei es aber, mit Steinen zu werfen und dachte dabei an das Steinwerfen der Mekkapilger beim Arafâtberge <sup>4)</sup>. Der König merkte

1) Mediaeval Jewish chronicles and chronological notes edited by Ad. Neubauer. Oxford 1887.

2) Med. Jew. Chron. p. 115. Sambari beendigte seine Chronik i. J. 1672.

3) Jellinek, קונטרס המגיד p. 27. גלבי שם זה שכיח בין הספרדים. כל השופטים בעיר קושטא וכל פרודא והוא שם כינוי בעלמא לבני העשירים.

4) Ueber diesen Brauch s. Sprenger, Leben Muhammeds III 520 Wellhausen, Reste arabischen Heidenthums p. 109. Bemerkenswerth ist die Milde, mit welcher der Brauch von Maimûni in seinem Gutachten Kobez I 34 d beurtheilt wird, obwohl er den heidnischen Ursprung des Brauches, wie auch anderer Gobräuche der Muhammedaner beim Hağğ nachdrücklich hervor-

nicht die Anspielung und wurde erst später von seinen Dienern darauf aufmerksam gemacht. Da entbrannte sein Zorn gegen Maimūni, so dass dieser flüchten musste und so kam er nach Aegypten im Jahre 4926. Ae. M.

Hier lässt Sambari die Aufzählung der Synagogen in Aegypten und ihrer Merkwürdigkeiten folgen. Hierin gibt Sambari zumeist die Angaben al-Makrizi's wieder, den er einmal auch mit dem Namen anführt<sup>1)</sup>, wir werden daher erst die Angaben al-Makrizi's vorführen und diese dann mit der Darstellung Sambari's vergleichen.

Al-Makrizi beginnt seine Aufzählung der Synagogen Aegyptens<sup>2)</sup> mit der Erklärung des Wortes „Kanisa“, die er von Ibn Kutejba citirt<sup>3)</sup>. In seiner Zeit besaßen die Juden in Aegypten viele Synagogen: die Damwa-Synagoge in Gize, die Gaugar-Synagoge, in Fustat eine im Stadtbezirke Mašāsa und zwei im Bezirke Kašr al-šam', in Kairo selbst eine im Stadttheil al-Gaudarijja und im Quartier Zawila fünf.

Die Damwa-Synagoge, so heisst es bei al-Makrizi, ist die angesehenste in ganz Aegypten. Die Juden stimmen darin überein, dass sie auf dem Platze stehe, wohin sich Moses zurückzuziehen

lebte und das Steinwerfen mit dem im talmudischen Schriftthume verpönten Cultus des Mercurius, — Mischna Aboda zara IV 1 die beiden Talmude z. St. Tosefta Aboda zara VI 14 — identificirt. **ודברים כלם מפורשים וידועים אבל הישמעאלים היום אומרים אצלם מקורם שתעמוד רת הישמעאלים אבל הישמעאלים היום אומרים זה שנפרע ראשנו ושלא נלבש בגד חפור בחפירות הוא כדי שנכניע לפני האל יתעלה ולזכור היאך יעמיד אדם מקברו וזה ששליך האבנים בפני השטן אנו משליכין אותו כדי לערבונו ואחרים משקיהם אומרים ונתתיו ששם ואחרים אמרו מנהג הוא כללו של דבר אף על פי שיעקר ההדברים ויסודם לע"ז וגו'.** Die Begründung der Einzelheiten, welche Maimūni vor Augen hatte, findet sich bei al-Gazālī, *Ihja* I 254 **وأما شراء**

**توبيى الاحرام فليبتدأ من عنده الدفن ولقه فيه . . . وأنه سيلمقى الله عز وجل مملقوثا في قباب الدفن لا محالة فكما لا يلقى بيت الله عز وجل الا مخنفاً عادته في الرقى والتهيمه فلا يلقى الله عز وجل بعد أموت الا في رقى مخنفاً لوزى الله فيه وحذا السئوب قريب من ذلك السئوب اذ ليس فيه مخيف كما في الدفن** p. 256 giebt al-Gazālī die Begründung des Steinwerfens.

1) *Med. Jew. Chron.* p. 118.

2) *Kitāb al-chiṭāṭ* II p. 444.

3) **قال ابن قتيبة والديميس كلمة عبرانية معناه بالعربية الموضع الذي يجتمع فيه النصارى**

pflegte während der ganzen Zeit, da er dem Pharao die Aufträge Gottes mitzutheilen hatte von seiner Rückkehr aus Midjan bis zum Auszuge der Kinder Israels aus Aegypten. Auch meinen die Juden, dass das Gebäude, welches jetzt noch steht, ungefähr vierzig Jahre nach der Zerstörung des zweiten Tempels erbaut worden ist. In der Synagoge ist ein Baum, von dem es heisst, dass er in der Weise dahinkam, dass Moses seinen Stock immer in die Erde zu stecken pflegte und an dieser Stelle spross ein Baum hervor. Dieser war sehr schön, bis einmal Sa'bân b. Husejn ihn für seine Zwecke benützen wollte, da wurde er krumm und ungestalt, so dass man ihn stehen liess und als unter ihm ein Jude mit einer Jüdin Unzucht trieb, da ging er ganz zu Grunde, so dass kein grünes Blatt auf ihm übrig blieb. Al-Makrizi erwähnt noch, dass die Juden am Feste der Offenbarung (عيد النخشب) zu dieser Synagoge zu wallfahrten pflegen

Ueber die Damwa-Synagoge macht auch Sambari, — zum Theil nach al-Makrizi, — Mittheilungen. Sie wurde zu seiner Zeit die Synagoge des Moses genannt, aber sie war schon zerstört. Er erwähnt, dass so lange die Synagoge bestanden hat, die Vornehmsten unter den Juden Kairo's die Judenschaft Aegyptens jährlich einluden, in jener Synagoge den 7. Tag des Monats Adar, den Todestag Moses in Trauer, den darauffolgenden Tag aber unter Festlichkeiten zuzubringen. Sambari theilt auch den Text des Einladungsschreibens mit.

Die zweite von al-Makrizi erwähnte Synagoge<sup>1)</sup> gehörte auch zu den berühmtesten und wurde Gauğar-Synagoge genannt. Sie soll auf dem Platze erbaut worden sein, wo der Prophet Elia geboren ist und dieser Prophet soll sie auch häufig besucht haben. Sambari macht die Bemerkung, dass sie desshalb nach Elia benannt wurde, weil Pinchas b. Eleazar dort geboren ist. Zu seiner Zeit war sie schon zerstört<sup>2)</sup>.

1) Chiraj II p. 4v.

2) Med. Jew. Chron. 121 וגם בספר גזירה היה בה"ס יושבין אותו לאליהו ז"ל על שם כי פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן נולד בו והיום נהרג בעינות יצוד היום יש משפחה במצרים נקראת אלגוליה. Den Zusammenhang zwischen den Eiferern Pinchas und Elia erklärt Jalkût zu Num. 25, 11 א"ל שמיצין בן לקוש פנחס הוא אליהו ר"ל אותו היום א"ל שמיצין בן לקוש פנחס של פנחס שמו של אליהו. Dieselbe Annahme finden wir bei Pseudo-Jonathan z. St. ואשבדניה למלאך קים ויהי לעלמא סמבשרא גאילתא בסף יומיא. Diese Worte sind wahrscheinlich einem älteren palästinischen Targum entnommen. Mit polemischer Beziehung sagt Abraham b. Ezra z. St. וימלא אחריו לאת שנת ואינו אליהו כלל ויבב פירשתו וכו'. Juchasin, ed. Warschau p. 11 bemerkt: והחכם רבי לוי בן גרשום אמר: סמבשרא שהוא (ר"ל אליהו) פנחס וכל ישראל מהו לומר שהוא פנחס

Eine hochgeschätzte Synagoge war die Kanisat al-mašāša in Kairo, welche im Jahre 315 Ae. Sel. gebaut und zur Zeit des 'Omar b. al-Chaṭṭāb restaurirt worden sein soll. Sambari's Angaben, welche sich auf diese Synagoge beziehen<sup>1)</sup>, stimmen mit denen al-Maḳrīzi's überein. Auch diese Synagoge war zu seiner Zeit schon zerstört.

Die folgenden zwei Synagogen werden auch von anderen jüdischen Schriftstellern, so von Abraham Maimūni in seinem handschriftlichen Werke Kifajāt al-'ābidin erwähnt. Die Synagoge der Palästinenser (كنيسة الشاميين), welche im Bezirk Ḳaṣr al-šam' gelegen, war sehr alt. Ueber dem Eingange dieser Synagoge war eine hölzerne Tafel angebracht, auf der es eingegraben stand, dass die Synagoge im Jahre 336 Ae. Sel., 45 Jahre vor der Zerstörung des zweiten Tempels erbaut worden ist. — Welche Bewandniß es mit dem Alter dieser Synagogen hat, vermögen wir nicht zu bestimmen, wir wollen nur bemerken, dass in Folge des Omarschen Vertrages Juden und Christen ein Interesse daran hatten, das Alter ihrer Synagogen und Kirchen recht weit hinaufzurücken. — In der Synagoge der Palästinenser befand sich nach al-M. eine Thorarolle, von der es hieß, sie wäre von Ezra geschrieben worden<sup>2)</sup>. Diese Synagoge stand noch zur Zeit Sambari's, der die Worte al-Maḳrīzi's reproducirt<sup>3)</sup> und seine Bemerkung über die Thorarolle Ezra's erweitert<sup>4)</sup>.

In demselben Bezirk, wie die eben erwähnte Synagoge, war auch diejenige der 'Iraḳenser — كنيسة العراقيين — der Juden mit babylonischem Ritus.

In dem Stadttheile al-Ġaudarijja war nach al-Maḳrīzi ebenfalls eine Synagoge, bevor der ganze Stadttheil vom Chalifen al-Ḥākim bi-'amr-illāh eingesechert wurde. Hierüber erzählt al-M. an einer anderen Stelle<sup>5)</sup> Folgendes: Der Stadttheil wurde einst von Juden bewohnt, da erfuhr einmal der Chalife al-Ḥākim, dass die Juden,

Bei al-Tha'ālibi, Arā'is p. ۲۴۱ heisst es: الياس بن ياسين بن فنكس  
بن عيزار بن عارون بن عمران.

1) Med. Jew. Chr. 136 Z. 3 unten. Anstatt  $\text{זמן אלמנצאצא פי דרב}$   
 $\text{אלמנצאצא}$  ist wie bei al-Maḳrīzi  $\text{זמן אלמנצאצא פי דרב}$  zu lesen.

2) Chiṭaṭ, das.  $\text{وبهذه الكنيسة نسخة من التوراة لا يختلفون}$   
 $\text{في انها كلنا بخط عزرا النبي الذي يقدر له بالعربية العزيز}$

3) Med. Jew. Chr. 137.

4) Ueber die Thorarolle Ezra's das. p. 118.

5) Chiṭaṭ II p. ۵.

wenn sie unter sich sind, sich zu versammeln und folgende Verse zu singen pflegen<sup>1)</sup>:

„Wahrlich, verirrt ist die Gemeinschaft und krank ist ihre Religion“,  
„Deren Prophet gesagt hat: „Treffliche Zukost ist der Essig““<sup>2)</sup>.

Hierüber pflegten sie sich dann lustig zu machen und zu lästern, dass es nicht zum anhören war. Da kam der Chalife und liess des Nachts die Thore des Quartiers sperren und dieses in Brand stecken. „Bis zum heutigen Tag darf kein Jude in jenem Quartier übernachten und wohnen“.

Es werden noch zwei karäische Synagogen erwähnt, von denen die eine den Namen *كنيسة ابن شمعون* führte<sup>3)</sup>, eine rabbanitische, eine mit der Bezeichnung *كنيسة الأحدرية*, von der nicht bemerkt wird, ob sie den Rabbaniten oder den Karäern gehörte. Diese

وامنة قد صلوا ودينيم معتل قد ليم نيميم نعم الامام الخخل 1)

Es ist dies nicht das einzige Beispiel, dass Juden ihren religiösen Ansichten in polemischen Versen Ausdruck gegeben haben. Das polemische Gedicht eines Juden, das freilich ernsteren Characters ist, hat uns al-Sa'rawî, *Jawâkit* I p. 195 erhalten:

ايب علماء الاديين ذمتي دينكم	تحرير (sic) دلوه بوضوح حاجت
اذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم	وتم يرضه مني فم وجه حيلتي
دعني وسد الباب دوني فهل ابي ان	دخول سببيل بينوا لي قضيتي
قضى بتلالتي ثم قل ارض بالقصد	فهب ان ارض بلذتي فبه شقوتي
فدن ذمت بالمقضى ي قوم راضيب	فربي لا يرضى بشوم بلبمتي
وجل لي رضا ما ليس يرضاه سيدتي	وقد حرت دلوني على كسف حيرتي
اذا شاء ربي الدفر مني مشيئة	فهب ان راض بتسبح المشيئة
وجل لي اختيار ان اخلف حكمه	فبالله فشفوا بلبراعين غلتي

Die Verse sandte er an Šadr al-Din al-Kanawî, der seine Einwürfe, welche er vom Standpunkte der muhammedanischen Prädestinationstheorie gemacht, ebenfalls in Versen zu widerlegen suchte.

2) Die Tradition *الامام الخخل نعم* findet sich bei al-Tirmidî I p. 338. Al-Samarkandî, *Bustân al-Ārifin*, Marginalausgabe von Kairo, Chejrijja 1303 p. 70.

3) *Med. Jew. Chron.* p. 137 יהולכים לשארה' הל קראיין ומכנין איתה' כניסה' בן צנוחה' (נ' שמיר) והב' שאנחנו מתפללים בה היום היא בהארה' זיוולה והדרך אשר ילכו בה באיתו זמן וגו'.

standen alle im Quartier Zawila. Endlich wird auch eine Synagoge der Samaritaner erwähnt <sup>1)</sup>).

Ausser diesen Synagogen gab es nach Sambari eine in Maħalla und eine, welche den Musta'rab gehörte. Er hebt besonders hervor die Eigenschaften zweier Bibelhandschriften, welche sich in diesen Synagogen befinden.

Sehr bemerkenswerth ist die Erzählung Sambari's von der Verfolgung der Ahl al-dimma, die im Jahre 1301 in Kairo stattgefunden hat und deren Folge war, dass Juden und Christen zum Einhalten der Bedingungen 'Omar's <sup>2)</sup> gezwungen wurden. Sambari beschuldigt die Christen, dass sie zur Verfolgung Anlass gegeben hätten. Sie gingen nämlich mit aufrechter Haltung, trugen gestickte Seidenkleider, vor ihnen gingen Selaven einher, um ihnen Platz zu machen. wie vor den muhammedanischen Würdenträgern, sie ritten hoch zu Ross bei der Azharmoschee vorbei, bauten viele Kirchen, Dinge, die bei den frommen Muhammedanern viel Aergerniss erregten. Da versammelte sich eines Tages die muhammedanische Bevölkerung im Hofe des Fürsten und rief, warum die Gelehrten solches nicht verhinderten. Nun wurden herbeigerufen die Fuķahā' aller vier Schulen, die Hanafiten, Šāfiiten, Malikiten und die Ĥanābila, die vornehmsten Juden, die Patriarchen, Bischöfe und Mönche und die letzteren wurden zur Verantwortung gezogen wegen Uebertretens der Omar'schen Bedingungen. Als diese verlesen wurden „da spaltete sich schier die Erde vor ihrem Geschrei und sie tosten, wie die Wogen des Meeres“. Nun brach eine furchtbare Verfolgung aus und erst im Jahre 1310 wurde den Juden und Christen wieder Ruhe gegeben mit der Erneuerung des Omar'schen Vertrages.

1) Ueber die Samaritaner in Kairo, s. Brühl, Jahrbücher für jüd. Gesch. und Literatur VII p. 43 ff.

2) Ueber diese s. Steinschneider, Polem. und apol. Literatur p. 165 ff. In einer gewissen Zeit scheint man in muhammedanischen Ländern die Ahl al-dimma gebraudmarkt zu haben, wie dies aus einem Ažāni VI p. 52 Z. 15 dem Baššār b. Burd zugeschriebenen Verse hervorgeht:

ختم الحب لينا في عنقي موضع الختم من اجل انهم

In einem paränetischen Schreiben Ibn al-Arabi's an einen Sultān werden diesen die Bedingungen Omar's eingeschärft, s. Muhādharat al-abdār wa-mušāmarat al-aħjār II, 196.

## Al-Sabti, der Sohn des Hārūn al-Rašid.

Von

**Martin Schreiner.**

Prof. Nöldeke hat im XLIII. Bande dieser Zeitschrift S. 327 al-Sabti einen Artikel gewidmet. Die älteste und ursprüngliche Quelle, welche von al-Sabti handelt, mag vielleicht das Buch *Tanbih al-ġāfilin* des Abū al-Lejtāl-Samarqāndī (st. i. J. 375 d. H.) sein. Al-Samarqāndī erzählt <sup>1)</sup> im Namen seines Vaters, der seine Nachricht auf einen Asketen 'Abdallāh b. al-Farāġ zurückführte, dass dieser einst eines Arbeiters bedurfte. Er holte sich einen solchen, der ihm seine Arbeit verrichtete. Den anderen Tag wollte er ihn wieder rufen, aber da erfuhr er, dass der Arbeiter nur an einem bestimmten Tage in der Woche arbeite. Als 'Abdallāh ihm an einem solchen Tage wieder Arbeit gab und, da er an einem Tage die Arbeit von dreien verrichtete, den Lohn verdoppeln wollte, da nahm dieser auch den bedungenen Lohn nicht an und ging fort. — Einmal erkundigte sich 'Abdallāh nach dem Arbeiter und erhielt die Antwort, er sei krank. Als er sich zu ihm führen liess, fand er ihn in einer Ruine. 'Abdallāh lud ihn zu sich und dieser erklärte sich bereit, unter drei Bedingungen seinem Wunsche zu willfahren: Dass ihm 'Abdallāh nur dann zu essen gebe, wenn er verlangen würde, dass er ihn in seinen eigenen Kleidern begrabe, die dritte Bedingung, die schwerste, wollte er ihm erst später mittheilen. Diese war, dass 'Abdallāh b. al-Farāġ nach seinem Tode zum Chalifen Hārūn al-Rašid gehe und ihm seinen Siegelring vorzeigend sage: „Es grüsst dich der Besitzer dieses Siegelringes. O dass du nicht vergehest ob dieses deines Kummers, denn wenn du wegen dieses Kummers sterben würdest, würde ich es bereuen“. Nach dem Tode des Arbeiters schrieb 'Abdallāh dem Chalifen einen Brief, in welchem er ihm diese Begebenheiten erzählte. Der Chalife liess ihn rufen und da übergab er ihm den Siegelring mit den Worten des Arbeiters. Der Chalife ward überwältigt vom Schmerz, die Thränen rannen ihm aus den Augen und er schüttelte das Haupt

1) *Tanbih al-ġāfilin*. Kairo, Chejriġja 1303. S. 235.

und sagte: „O mein Sohn, du warst treu deinem Vater im Leben und im Tode!“ Nachdem er lange sehr geweint, erzählte er dem ‘Abdallāh, dass der Arbeiter sein erstgeborener Sohn gewesen sei. Sein Vater al-Mahdī wollte, dass er die Zubejda heirathe, er aber hatte ohne Wissen seines Vaters eine Frau geheirathet, die ihm diesen Sohn gebar. Er schickte sie nach Baṣra und gab ihr den Siegelring und noch vieles Andere mit dem Versprechen, dass wenn er den Thron besteigen werde, er sie holen lassen würde. Als er Chalife geworden war, liess er sie und ihr Kind suchen, aber vergebens: man sagte, sie wären beide gestorben. Nun erkundigte er sich bei ‘Abdallāh, wo sein Sohn begraben sei und erfuhr, dass er unter den Gräbern des ‘Abdallāh b. al-Mubārak bestattet wurde. Nach dem Abendgebete ging er nun verkleidet in Begleitung des ‘Abdallāh b. al-Farāġ zum Grabe seines Sohnes und weinte dort bis zum Morgen. Als sie zurückkehrten, versprach er dem ‘Abdallāh eine reiche Belohnung, die aber von diesem nicht angenommen wurde.

So weit die Erzählung. Der Name al-Sabtī kommt in ihr noch nicht vor. Sie klingt so wahrscheinlich und die Darstellung scheint so treu zu sein, dass wir uns versucht fühlen, die Erzählung als wahr anzunehmen. Aber anderseits muss man den frommen Erzählungen der Asketen immer Misstrauen entgegenbringen. Darauf, dass die Erzählung auf einen Augenzeugen zurückgeführt wird, ist nicht viel Gewicht zu legen und zur lebendigen Darstellung erdichteter Begebenheiten besass man im Volke, in dessen Mitte die Erzählungen der Tausend und einen Nacht entstanden, dichterisches Talent genug. Wir glaubten jedenfalls auf die Erzählung der alten Quelle hinweisen und sie auszüglich mittheilen zu dürfen.



## Ueber die Prauḍhamanoramā von Divākara.

Von

**Th. Aufrecht.**

Vor einigen Tagen erhielt ich die *Jātakapaddhati* by Keçava Daivajña, with a commentary by Divākara Daivajña. Edited and corrected by Pandit Vāmanācārya. Gedruckt Benares 1882. 8<sup>o</sup> 140 Seiten. Dieser Commentar, genannt Prauḍhamanoramā, wirft Licht auf mehrere astrologische Schriften. Divākara war der Sohn von Nṛisinha, Neffe und Schüler seines väterlichen Onkels Çiva, Enkel von Kṛishṇa, Grossenkel von Divākara. Der letzte war ein Schüler des Gaṇeça, eines Sohnes des Keçava. Gaṇeça schrieb sein Grabalāghava im Jahre 1520, sein Vater Keçava wird demnach etwa im Jahre 1490 gelebt haben. Der vorliegende Commentar ist von Divākara 1627 verfasst. Ausserdem erwähnt der Scholiast öfters seinen Paddhatiprakāça, einen Commentar zu Çṛipati's Jātakapaddhati, und auf Seite 14 ein Gopirājamatakhaṇḍana, keine besondere Schrift, sondern eine Abweisung falscher Ansichten in einem einzelnen Punkte. Ein Gopirāja wird im Muhūrtamārtaṇḍa erwähnt. Divākara's Vater Nṛisinha schrieb Siddhāntaçiromaṇivāsānāvarttika und Sūryasiddhāntavāsānābhāshya. Sein Onkel Çiva war der Verfasser des Muhūrtacūḍāmaṇi. Die Jātakapaddhati ist ein Werk des Keçava aus dem Kauçika Geschlechte. Er lebte in Nandigrāma und war ein Sohn von Kamalākara. Er hat selbst einen Commentar zu seinem Werke geschrieben. Auch das Graha-kautuka rührt von ihm her, und das Grabalāghava seines Sohnes ist eine neue Bearbeitung desselben. Er ist ganz verschieden von Keçava (Keçavārka oder Keçavāditya), aus dem Bharadvāja Geschlecht, einem Sohne von Rāṇiga, Enkel von Çṛiyāditya, Grossenkel von Janārdana. Dieser verfasste das Vivāhavṛindāvana, Kṛishṇakṛiḍita und ein Werk, das wir hier zum ersten Male kennen lernen, den Karaṇakaṇṭhīrava, zu 12.

Ausserdem werden von Divākara folgende Schriften und Schriftsteller erwähnt: Ākhyāta-candrikā, grammatisch, 40. — Ācārya, i. e. Keçava. — Ādicarman astr. 19. 22. — Utpala oft. Dass er eine Sūryasiddhāntaṭīkā (11) geschrieben habe, ist sonst nicht bekannt. —

Karapakaṅṭhīraṇa von Keçavārka 12. — Kalyāṇavarman, der Verfasser der Sārāvalī 14. 19. 22. 24. — \*Kaçyapasamhitā 1. — Gaṇeça, der Verfasser des Grahalaḡbhava. Wo Divākara die Meinungen eines Gaṇeça (Gaṇeçanāman) bekämpft, ist ein anderer gemeint, so zu 12. 19. — Garga 6. 12. 16. 21 etc. — Guṇākara, der Verfasser des Horāmakaranda, 5. 6. 22. 24. 33. — Cintāmaṇi, Bruder von Sūrya, Sohn des Jñānarāja, verfasste einen Commentar zu seines Vaters Siddhāntasundara p. 50. — Jātakasamgraha 6. — \*Jivaçarman 23. 24. 25. — Jñānarāja, Vater von Sūrya und Cintāmaṇi, verfasste ein Yavanajātaka 33, und das wohlbekannte Siddhāntasundara. — Dāmodara, Verfasser einer Jātakapaddhati, 1. 2. 6. 10. 14 (als Vorgänger von Keçava). 19. 21. 22. — Devala als Astrolog 21. — Çri-Nābheyapaddhati 30. — Nilakaṅṭha 3. — Parāçara, Parāçarajātaka, Parāçarahorā oft. — Bādarāyaṇa astr. 21. 22. — Brahmagupta im Brahmasiddhānta. — Brahmatulya von Bhāskara. — Bhāskara in seinem Siddhāntaçiromaṇi und seinem eigenen Commentar dazu. — \*Maya 33. — Miçrāḡ i. e. Sundaramiçra oft. — Muhūrtadarpaṇa 5. — Medinikoça lex. 17. — Yavana 1. 13 (tathā coktam: apāvanam yāvanaçāstram katham vipraiḡ paṭhitavyam ity ācaṅkāyām pūrvaiḡ. Keçaviṣṇumukhanirgataçāpān mlechatādhiगतamariceḡ Romake na puri labdham açeṣam tad dvijādibhir ato 'dhyayanīyam). 15. 18. 21. 22. Vṛiddhayavana 32. — Yavanajātaka by Jñānarāja. — Yavaneçvara 7. 30. 32. — Ratnāvalī astrol. 6. 10. 12. 22. — Rāmakriṣṇa, ein Vorgänger von Keçava, 22. — Romaça 1. — Varāhamihira, als Verfasser der Bṛihatsamhitā, des Bṛihajjātaka und Laghujātaka. — Vasishṭhasamhitā 10. — Vasishṭhasiddhānta 2. 10. Vṛiddhavasishṭhasiddhānta 1. — Vāsishṭha (an Māṇḍavya gerichtet) 1. 9. — Viçvanātha (see Catalogus) 22. — Çākalyasamhitā 1. — Çatānanda astr. 9. — Çridhara, Verfasser einer Jātakapaddhati. 3. 5. 21. 22. 25. 32 (von Keçava selbst citirt). — Çṛipati, Verfasser der Jātakapaddhati, oft. Sundaramiçra. Sūrya und Divākara schrieben Commentare dazu. — \*Satyācārya 2. 19. 22. — Sārāvalī von Kalyāṇavarman, sehr oft. — Siddhāntasundara, auch Sundarasiddhānta genannt, von Jñānarāja, Ein Commentar dazu von seinem Sohne Cintāmaṇi 10. 23. — Sundaramiçra, Verfasser einer Çṛipatipaddhatiṭikā, oft. — Sūrya, Sohn von Jñānarāja, schrieb ebenfalls eine Çṛipatipaddhatiṭikā, die natürlich durchweg getadelt wird. — Sūryasiddhānta, mehrfach erwähnt. — Somasiddhānta 1. 9. — Horāmakaranda von Guṇākara. — Hmālugi schrieb eine astrol. Paddhati 22. 32. Dieser Name wird unter der Form Mhālugi im Muhūrtamārtaṇḡa (vāstuprakaraṇa 13) erwähnt.

\* Mit einem Stern sind die anderswoher entlehnten Schriften bezeichnet.

## Zur Erklärung des Rigveda.

Von

**Theodor Aufrecht.**

### 1) s a n t y a.

santya kommt im Rigveda neunmal im Vokativ als Beiwort von Agni, und zwar immer am Ende eines Páda vor. Roth hat sich einer Deutung desselben enthalten. Grassmann und Ludwig stellen es mit sat zusammen und übersetzen es mit gut, wahrhaft, trefflich. Das Wort steht einfach mit Verschluckung des ha für sa h a n t y a, welches selbst dreimal nur als Attribut von Agni erscheint. Er heisst I, 127, 9 sáhasā sáhantamaḥ, und wird oft genug sahasin, sahasya, sahasávat, sahasvat genannt.

Ein ähnliches Uebergehen der Sylbe ah finde ich in dem Eigennamen Sóbhari. Dieses steht für das einmal vorkommende sa-hobhári. Die Abweichung im Accent zur Unterscheidung vom Adjectiv findet sich mehrfach. Vergleiche parushá Párushñi. ásita ásikni Asikni', gómat Gomati'.

### 2) h i ḍ.

VIII, 18, 19 yajñó hiḷó vo ántara á'dityā ásti mṛlāta |

Hier ist hiḷáḥ der abl. des abstractum hi'd und entspricht dem gewöhnlichen hélas. Ein Opfer ist euch lieber als Zorn gegen uns. Vgl. I, 24, 14: áva te héḷo varuṇa námobhir áva yajñébhír ímahe havírbhiḥ |

## Ueber Bhaṭṭoji.

Von

Theodor Aufrecht.

### 1.

Wir wissen zwar, dass Bhaṭṭoji jünger ist als Rāmacandra, der Verfasser der Prakriyākaumudī, ja sogar später als dessen Enkel Viṭṭhala. Aber bisher haben wir uns mit der Angabe von Colebrooke begnügen müssen: Descendants of Bhaṭṭoji in the fifth or sixth degree are, I am told, now (1801) living at Benares. He must have flourished, then, between one and two centuries ago. Miscellaneous Essays II<sup>2</sup>, 12. Zu genauerer Bestimmung seiner Zeit gelangen wir durch einen Schüler desselben. Nilakaṇṭha, ein Sohn von Janārdana und Enkel von Vachācārya von Mutterseite, ist ausser dem Oshṭhaçataka und Jārajātaçataka auch der Verfasser der Çabdaçobhā, einer Elementargrammatik des Sanskrit, welche im Jahre 1637 geschrieben ist. Bhaṭṭoji muss danach bereits im Jahre 1620 Lehrer gewesen sein. Die betreffenden Verse lauten:

शुक्लजनार्दनपुत्रो वक्त्राचार्यस्य दीहित्रः ।

अभ्यस्तशब्दशास्त्रो भट्टोजीदीक्षितश्चात्रः ॥ २ ॥

त्रिनवषडेकमिते ऽब्दे ऽतिक्रान्ते विक्रमादित्यात् ।

शिवरात्रौ शिवपद्योर्निष्कृतिराधायि नीलकण्ठेन ॥ ४ ॥

### 2.

Kāvya-parikshā.

Die Kāvya-parikshā von Çrivatsalāñchana habe ich gemäss der Analyse von Eggeling in seinem Catalog p. 342 als ein selbstständiges Werk betrachtet. Selbständig ist es insofern, als auch der Auszug von Paulus Diaconus aus Festus, und dessen Auszug aus Verrinus Placcus als unabhängige Werke gelten können. Eine Prüfung der Handschrift 10. 607 hat das folgende Ergebniss geliefert. Çrivatsalāñchana hat die zehn Kapitel des Kāvya-prakāça in

fünf zusammengedrängt. Sein Çabdārthanirṇaya entspricht Mammaṭa 1—3, sein Kāvya-bheda ist bei M. 4 und 5, sein Doshanirūpaṇa ist bei M. 7, sein Guṇanirṇaya ist bei M. 8 und 9, sein Alaṅkāra ist bei M. 10. Mit wenigen Ausnahmen giebt er die Kārikā von Mammaṭa und seine Beispiele und die angefügten Bemerkungen zu diesen, alles dieses in einer Auswahl, wieder. Einige Erklärungen und poetische Beispiele, die er hie und da beibringt, sind vielleicht sein Eigenthum. Im Ganzen scheint es geeigneter dieses Buch als einen Commentar zum Kāvya-prakāṣa anzusehn und es seiner Sāra-bodhini zu demselben Werke anzureihen. In dem Auszuge von Eggeling ist Seite 342 **कीटानुविद्धरत्नादिसाधारणेन** und Seite 343 statt des unbrauchbaren — **सुभगं न विष्णोः** zu lesen — **सुभगं भविष्णोः**

## Jāmbavativijaya.

Von

**Theodor Aufrecht.**

Im Jahre 1860 machte ich zuerst auf das Gedicht Jāmbavativijaya von Pāṇini aufmerksam. Heute, den 11. Juni 1891, begegnet mir wieder eine Strophe daraus. Sie lautet:

हरिणा सह सख्यं ते बोभवीति यदब्रवीः ।  
न जाघटीति युक्तौ तत्सिंहद्विरदयोरिव ॥

„Wenn du sagtest, dass du mit Hari in grosser Freundschaft verbunden seiest, so leuchtet das bei genauer Erwägung eben so wenig ein, wie Freundschaft zwischen einem Löwen und Elephanten“.

Der ausgehobene Vers findet sich in Ramānāthaçarman's Kātantradhātuvṛitti unter a d ā d i. Man möchte hiernach zur Vermuthung gelangen, dass wir es mit einem grammatischen Gedichte, wie es deren später viele gab, zu thun haben. Das Pātālavijaya und Jāmbavativijaya scheinen zwei verschiedene Gedichte gewesen zu sein.

## Anzeigen.

*Nöldeke, Th. Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans. Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch Historische Classe. Band XXXVIII. 5. Wien 1890. In Commission bei F. Tempsky. 56 S. 4<sup>o</sup>.*

Zur Anzeige der vorliegenden Abhandlung wäre eigentlich nur Jemand berufen, der, auf den verschiedenen Gebieten orientalischer Sprach- und Alterthumskunde heimisch, zugleich mit der klassischen Philologie wohl vertraut ist. Der Referent ist leider nicht in dieser glücklichen Lage; wenn er es gleichwohl unternimmt, Nöldeke's Arbeit zu besprechen, so geschieht es, weil er sich auch früher schon wenigstens mit einem Theile der hier behandelten Fragen beschäftigt hat und so vielleicht hie und da eine kleine Bemerkung zu dem reichen hier gesammelten Materiale hinzufügen kann.

Im ersten Capitel „Zur Charakterisierung des griechischen Romans“ begründet Nöldeke eine neue und wichtige These, zu der sich erst geringe Ansätze bei Müller (in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Pseudocallisthenes) und Rohde (Der Griechische Roman S. 184 ff.) vorfinden, dass nämlich der Alexanderroman mit echter Volksüberlieferung sehr wenig zu thun habe, sondern im Ganzen und Grossen das Product einer „ziemlich trüben“ Gelehrsamkeit sei. Nöld. zeigt, dass sich in dem Roman eine ganze Anzahl Namen findet, die niemals populär gewesen sind und sich nur auf dem Wege litterarischer Ueberlieferung haben erhalten können. Bei genauerer Betrachtung ergibt sich aber weiter, dass auch das eigentlich romantische Element der Erzählung, die Geschichten von Wundern und Zeichen, von den merkwürdigen Träumen und ihren Deutungen, gar nicht in das Gebiet der Volkskunde gehören, da fast alle diese Dinge schon von den eigentlichen gelehrten Biographen Alexanders erzählt werden, wenn diese auch häufig auf das Unglaubliche solcher *λεγόμενα* aufmerksam machen. Diese Untersuchung hat Nöld. bis in's Einzelne durchgeführt. Um die volle Bedeutung seiner Nachweise zu würdigen, lese man die folgenden Worte, in denen einer der hervorragendsten Sachkenner (Rohde a. a. O. S. 184) die

Composition des Pseudo-Callisthenes charakterisirt: „Aber gerade die Naivetät, mit welcher hier die Geschichte durchaus in bedeutungsvolle Sage umgewandelt ist, beweist auf das Eindringlichste, dass der wesentliche Inhalt dieses Romans nicht der Willkür eines Einzelnen entsprungen ist, sondern dass uns in ihm eine ächte Volksdichtung vorliegt“ etc., und vergleiche damit Nöldeke's Schlussurtheil (S. 10): „Im Ganzen und Grossen ist der Alexanderroman nicht das Product der Volksüberlieferung, sondern einer halb gelehrten Schrittstellerei. Den Ausdruck *Alexandersage* vermeidet man besser, da auch die Verbreitung des Romans durchweg auf litterarischem Wege geschehen ist“ Ref. kann natürlich auf einem ihm nicht vertrauten Gebiete nicht wagen über eine so wesentliche Differenz selbst zu urtheilen, wenn er auch bekennt, dass ihm Nöld. Ausführungen durchaus überzeugend erschienen sind. Er gestattet sich zu diesem Theile nur einige Anmerkungen und Fragen. — Darf man nicht auch die namentliche Erwähnung einiger Marathonkämpfer II, 2 aus gelehrter Ueberlieferung ableiten? Aus dem syrischen Texte ist hier, wie es scheint, noch ein Name hinzuzufügen: In dem verstümmelten *كالدوس* steckt nämlich *Καλλιμαχος* (Herod. VI, 114). — Die grosse Menge der indischen Reptilien, von der im Aristotelesbriefe (Müller S. 121<sup>2</sup>) erzählt wird, erwähnt schon Nearch Fr. 15 (Müller). — Dass sich auch echt volksthümliche Motive in dem Roman verwendet finden, stellt auch Nöld. nicht in Abrede. Er rechnet dahin, dass Alexander verkleidet als sein eigener Gesandter zum Darius und zur Candace geht, die symbolischen Geschenke des Darius, die Hauptzüge der Candacegeschichte und von späteren Erweiterungen des Romans die Fahrt nach dem Himmel und in die Meerestiefe. Es sind dies Alles Motive, die sich auch in anderen Sagenkreisen wiederfinden. Auch die Benutzung der populären äsopischen Fabeln ist nach Nöld. ein volksthümliches Motiv. — Vielleicht ist es aber gestattet den Kreis noch ein wenig zu erweitern. So darf man doch wohl vor Allem die Erzählungen von wunderbaren Menschen, Thieren und Pflanzen auch zum Theil als volksthümliche Elemente betrachten. Nöld. hat dies wohl deshalb nicht besonders hervorgehoben, weil er auf den Aristotelesbrief, in dem sich solche Schilderungen hauptsächlich finden, nicht näher eingehen wollte (S. 7 l. 7). Ref. möchte hier keine Anlehnung an Sammlungen von *Γαρμάσια και παράδοξα*<sup>1)</sup>, sondern an die im Volke wirklich lebendigen Fabeln von allerlei Ungethümen ferner Länder annehmen. Es ist doch wohl wahrscheinlich, dass die alexandrinischen Schiffer, wie die Seefahrer aller Zeiten, bei der Rückkehr aus dem fernen Osten in ihren Erzählungen der Phantasie mehr als der Wahrheit Raum gaben, und so möchte man jene abenteuerlichen Gestalten wirklich als genuine Entwicklungen der alten Sirenen

1) Rohde a. a. O. S. 177



und Kyklopen betrachten. — Zu den volksthümlichen Zügen ist ferner noch zu rechnen die Erzählung, dass es bei der Geburt Alexander's geblitzt und gedonnert habe (I, 12). Die Volkssage liebt es auch sonst, die Geburt ihrer Helden durch ausserordentliche Naturereignisse andeuten zu lassen. — Im syrischen Texte (S. 142 ult.) sagt Alexander zu Darius: „Ich schwöre bei allen Göttern in Wahrheit ohne Trug, dass ich dir allein Krone und Reich wiedergebe weil ich Salz an deinem Tische gegessen habe“. Im griechischen Texte (Müller S. 76<sup>1</sup>) fehlt dieser Passus; er kann aber wohl ursprünglich darin gestanden haben. Die Idee nun, dass man Jemandem, mit dem man Salz gegessen habe, nichts mehr Uebles thun könne, ist auch sonst volksthümlich (vgl. die Nachweise bei Huth *Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte* (Bd. III (1890) S. 314). Die weitere Entwicklung dieser Anschauung bietet der ברייה בלה und die dazu von Wellhausen (Skizzen III, 123) angeführten arabischen Parallelen.

Ref. gestattet sich zu diesem Capitel noch eine Bemerkung, die die Composition des griechischen Romans betrifft. Ueberblickt man die Hauptereignisse, die im Roman erzählt werden, so findet man, dass er im Allgemeinen den Lauf der Geschichte innehält<sup>1)</sup>. Nun fällt aber doch recht eigenthümlich auf, dass der Roman von einem Zuge Alexander's nach Aethiopien berichtet, von dem die Historiker nichts wissen und dass er diesen Zug, nicht wie man erwarten sollte, in die Zeit nach der Einnahme Aegyptens, sondern nach den indischen Kämpfen verlegt. Dem Ref. scheint aber die Einschlebung dieser Episode nur durch den Doppelgebrauch des Wortes Indien veranlasst zu sein. Dass Alexander einen Zug nach Indien unternommen hatte, war allgemein bekannt. Da er nun nach dem Plane des Romans die äussersten Ende der Erde berühren musste, so war es nöthig ihm auch nach dem zweiten Indien zu führen. So entspricht dann den weisen Brahmanen Indiens die kluge Königin Aethiopiens, wie auch sonst diese beiden Länder immer unmittelbar neben einander genannt werden (vgl. Rohde a. a. O. p. 441; Gutschmidt, Ztschr. XXXIV, 743; dazu nehme man die allerdings vielleicht bloss aufs Gradewohl gegebene Deutung der Worte ביהודי Megillah Babl. f. 11a l. 10 v. u.). — An die Candacegeschichte hat sich die Episode der Amazonen wohl nur deshalb unmittelbar angeschlossen, weil sich die Stoffe in einem Hauptpunkte ähnelten, hier eine Königin, dort ein Volk von Weibern auftritt. Beiden unterliegt der Held. — Man darf vielleicht in diesen beiden Geschichten die Verarbeitung des Stoffes finden, den die Historiker durch die Erzählung von der Thalestris (Diodor XVII, 77) und von der Königin die Geschenke an Alexander sendet (Diodor XVII, 84), darboten.

1) Die Abweichungen haben ihre besonderen Gründe, wie die Erzählung von Alexander's Zuge nach Italien

Manches Andere, das Ref. nicht in seiner vollen Bedeutung würdigen kann, wird gewiss den klassischen Philologen interessant sein. Auf Wunsch des Verf. sei hier zu S. 10 Anm. 7 noch berichtet, dass Dittenberger ihn auf Platons Theaetet 174 A verwiesen hat, wo diese Anekdote schon von Thales vorkommt. Es handelte sich also — wie der Verf. bemerkt — in der ursprünglichen Fassung nur um den Sternengucker, der gen Himmel sieht und dabei in die Grube fällt, nicht um den Astrologen, der die Zukunft vorhersieht und sein eigenes ihm unmittelbar bevorstehendes Geschick nicht merkt. — In einer Anmerkung führt Nöld. eine Anzahl Macedonier namentlich auf, die unmässig tranken und knüpft daran die Vermuthung, dass vielleicht auch die Trunksucht der Macedonier mit ein Grund gewesen, weshalb sie von den mässigeren Griechen nicht als Stammesgenossen anerkannt wurden. Zu den von Nöld. aufgezählten einzelnen Namen darf man als weiteren Beleg noch die allgemeine Bemerkung des Ephippus fr. 1. Müller hinzufügen, dass die Macedonier *οὐκ ἠπίσταντο πίνειν εὐτάκτως ἀλλ' εὐθέως ἐχρῶντο μεγάλας ποσότητας, ὥστε μεθύειν ἔτι παρακειμένων τῶν πρώτων τραπέζων*. Vgl. auch noch den macedonischen Trinker Proteas Ephippus fr. 4. (Müller).

Capitel II beschäftigt sich mit dem von Budge herausgegebenen syrischen Pseudocallisthenes. Zunächst widerlegt Nöldeke die von Budge in der Einleitung zu seiner Ausgabe vertretene Annahme, dass der Syrer auf einen arabischen Grundtext zurückgehe. Er betont, dass einerseits die Buchstabenverwechslungen, auf die sich B. hauptsächlich stützt (zwischen *د* und *ذ*; *ق* und *ك*) ebenso gut aus Verderbnissen des syrischen Codices zu erklären sind und dass andererseits — wenn B.'s Annahme richtig wäre — eine Reihe anderer Verwechslungen mit Sicherheit zu erwarten wären, die sich thatsächlich nicht finden, vor allem in den nur durch diakritische Punkte unterschiedenen Zeichen *ܐ* *ܙ* *ܘ* *ܙ* u. s. w. — Ferner wären auch im Stile des Buches nach Nöld.'s Ansicht noch allerlei Spuren arabischen Sprachgebrauches zu erwarten, wenn die syrische Uebersetzung aus dem Arabischen geflossen wäre. Dies Moment möchte Ref. deshalb nicht besonders stark betonen, weil doch wohl (vgl. Nöldeke selbst Ztschr. XXXIII S. 515) hierbei alles auf die grössere oder geringere Gewandtheit des Uebersetzers ankommt, ein Moment das sich unserer Beurtheilung eigentlich entzieht. — Ein starkes Argument aber gegen ein arabisches Original sind die ganz seltenen Nachbildungen griechischer Constructionen, von denen Nöld. einige besonders auffällige hervorhebt, Ausdrücke, wie *ܡܥܘܠܝܢܐ* (davon sogar ein Femininum *ܡܥܘܠܝܢܐ*) *ܡܥܘܠܝܢܐ*

*ταυροέλεφαντες*. Im Arabischen konnten diese Verbindungen so nicht wiedergegeben werden, und der syrische Uebersetzer hätte, wenn er ein arabisches Original vor sich gehabt hätte, doch gewiss die Umschreibungen des Arabers beibehalten, anstatt der Sprache — wie es geschieht — Zwang anzuthun. — Auch müsste man mit Nöld. es dann gewiss seltsam finden, dass man in einem so ausführlichen Buche, das allerhand fremde technische Producte erwähnt, nirgends arabischen Lehnwörtern begegnet, wie sie deren z. B. selbst das kleine Sindbanuch mehrfach enthält (Ztschr. XXXI S. 516). Nachdem so die Voraussetzung eines arabischen Originals für den syrischen Pseudocallisth. abgewiesen ist, erwartet man eigentlich als ziemlich selbstverständlich, dass Nöld. die Entstehung der syrischen Uebersetzung aus einem griechischen Originale durch positive Momente begründen wird und ist zunächst ganz frappirt, dass der Verf. eine andere Ansicht ausspricht. Nach Nöld.'s Meinung ist nämlich die syrische Uebers. nicht direct aus dem Griechischen entstanden, sondern zunächst aus einem Pehlevioriginal übersetzt.

Man begreift, dass diese Hypothese von weittragender Bedeutung ist; denn wenn wir auch wussten, dass unter den Sasaniden indische Bücher unterhaltender (auch wissenschaftlicher??) Natur in's Persische übertragen wurden, so war doch bis jetzt noch keine Spur davon bekannt, dass die Perser auch griechische Werke übersetzten. Das giebt einen ganz neuen und ungeahnten Einblick in die Culturverhältnisse des Sasanidenreiches. Denn es wäre doch wohl mehr als seltsam, wenn diese persische Uebersetzung des Pseudocallisth. ein Erzeugniß einer ganz vereinzelter Privatliebhaberei gewesen wäre. Vielmehr muss man dann wohl annehmen, dass so wie dieses Buch auch andere (vielleicht auch wissenschaftliche?) Werke übertragen wurden. Dass der Uebersetzer eines solchen Buches mit der griechischen Sprache und Litteratur in ziemlich hohem Grade vertraut sein musste, ist klar; aber auch die Kreise, für die er sein Werk bestimmte, kann man sich eigentlich ohne eine gewisse, wenn auch nicht grade tiefe Kenntniss griechischer Art kaum vorstellen. Diese Consequenzen aus Nöld.'s Hypothese eröffnen uns gewiss eine bedeutsame Perspective. — Es ist nun Nöld. unzweifelhaft gelungen, diese überraschende Hypothese so wahrscheinlich zu machen, als es sich überhaupt bei diesem Gegenstande erwarten lässt. Eine absolute Sicherheit ist hier, wo auch nach Auflösung aller Schwierigkeiten ein X bleiben muss, nicht zu erzielen.

Ref. will nun, der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend die einzelnen Beweisstücke durchnehmen, indem er sie nach dem Grade der Stärke, den sie ihm zu haben scheinen, anordnet, und dabei, zum Theil nach Nöld.'s Vorgange berühren, was sich etwa gegen die absolute Beweiskraft der einzelnen Momente sagen lässt. Er betont, dass diese einzelnen Einwendungen das Gesamtgebäude der Beweisführung nicht wesentlich erschüttern können, will sie aber gleichwohl nicht zurückhalten.

Auf S. 211, 8 hat der Syrer bei Aufzählung der von der Kandace an Alexander gesandten Geschenke die Worte **ܡܘܕܘܢ ܥܘܪܘܢܐ** „Eselsziegen die auf persisch charbuz genannt werden“. In unseren griechischen Texten fehlt dieses Thier. Nöld. aber nimmt an, dass das zur Erklärung verwendete persische Wort, das sonst ganz unbekannt ist erst aus einem griechischen Worte, das er als *\*ὀνότραγος* ansetzt, übersetzt sei. Dann würde der syrische Uebersetzer die Kenntniss des entsprechenden persischen Wortes eben nur aus unserer Stelle geschöpft haben, und da man nun nicht gut annehmen kann, es habe etwa ein persischer Leser der griechischen Schrift dies eine ihm auffällige Wort an dieser Stelle glossirt, so wird man dadurch zu der Annahme gedrängt, dass der Syrer ein persisches Original übersetzt hat. — Man kann dagegen einwenden, dass erstens jenes *\*ὀνότραγος* noch nicht nachgewiesen ist und dass zweitens die abstracte Möglichkeit, dass eine Ziegenart im Persischen den Namen charbuz geführt habe, nicht geeignet werden kann, aber Nöld.'s Voraussetzungen sind doch bei Weitem wahrscheinlicher. Nicht ganz dasselbe Verhältniss ist an einer anderen zu derselben Aufzählung gehörenden Stelle, wo es im syrischen Texte heisst: **ܡܘܕܘܢ ܥܘܪܘܢܐ ܡܘܕܘܢ ܥܘܪܘܢܐ** **ܡܘܕܘܢ ܥܘܪܘܢܐ**. Hier ist sogar für den Ref. mit der Annahme eines persischen Originals eine kleine Schwierigkeit verbunden. Wir haben nämlich dann anzunehmen, dass der Perser das griechische *ὀνοξέρωτες* zweimal im Texte wiedergab, einmal nach Art jenes eben behandelten *\*ὀνότραγος* ganz wörtlich, was dann der Syrer durch sein **ܡܘܕܘܢ ܥܘܪܘܢܐ** übertrug und es zweitens durch das bekannte kargadan glossirte. Erklären aber kann man es wohl dadurch, dass das leicht in seine Bestandtheile zu zerlegende Compositum zu der ersten wörtlichen Uebersetzung gewissermassen einlud. Thatsächlich haben wir auch noch eine andere wörtliche Uebertragung eines solchen Compositums in der interessanten Wiedergabe von *ὠρόσχοπος*, das durch das syrische **ܡܘܕܘܢ ܥܘܪܘܢܐ** (S. 8, 12) genau reflectirt wird. Nur wird hier die vermuthlich neue Bildung durch die Bemerkung **ܡܘܕܘܢ ܥܘܪܘܢܐ** förmlich absolvirt. — Ein dritter Fall. auf den Nöld. hinweist, die Erklärung des Steines **ܡܘܕܘܢ ܥܘܪܘܢܐ** durch persisches **ܡܘܕܘܢ ܥܘܪܘܢܐ**, ist deshalb minder beweiskräftig, weil nicht einmal das syrische Wort zu ermitteln ist. Den Zeichen käme **ܡܘܕܘܢ ܥܘܪܘܢܐ**

ziemlich nahe. Dass dies für *λύγδιον* keine passende Uebersetzung wäre, ist richtig; aber erstlich fragt sich, ob der der Uebersetzung zu Grunde liegende Codex so las und zweitens, ob der Uebersetzer das Wort verstand. — Eine ganz merkwürdige Glosse erklärt den Helden Hektor „das ist der, den die Perser Soti nennen“. Auch hier liegt es am Nächsten anzunehmen, dass diese Gleichsetzung aus einem persischen Originale stamme.

In zweiter Linie scheinen dem Ref. für Ableitung des Syrsers aus dem Persischen zu sprechen eigenthümliche Missverständnisse des Uebersetzers die, aus dem griechischen Texte nicht zu erklären, nach Nöldeke in der Doppeldeutigkeit persischer Wörter ihren Grund haben. So erklärt Nöld. die wiederholte Uebersetzung **ܕܘܘܐ** für „Fluss“ aus falscher Auffassung des persischen *darjâ*, das zugleich „Meer“ und „Fluss“ bedeuten kann. Diese Erklärung ist durchaus einleuchtend, und es kommt dabei gar nicht in Betracht, dass diese Uebersetzung durch die Eigenartigkeit der einen Stelle — der Fluss umschliesst das Gebiet der Amazonen so, dass es wie eine Insel **ܕܘܘܐ** darin erscheint — halb und halb erklärlich wird. Ein Aequivalent der anderen Stelle (63, 9) ist leider in unseren griechischen Codd. nicht erhalten. — Sehr fein hat Nöld. ferner auf ein persisches Original geschlossen aus einer seltsamen Ausdrucksweise, die auf S. 237. 10, 11 begegnet. Dort heisst es: **ܕܘܘܐ ܕܘܘܐ ܕܘܘܐ ܕܘܘܐ ܕܘܘܐ ܕܘܘܐ** „Und als sie den Wein gegessen das heisst getrunken hatten.“ Im Syrischen ist diese Verbindung **ܕܘܘܐ ܕܘܘܐ** schlechthin unerhört, dagegen erklärt sie sich vortrefflich, wenn man sie mit Nöld. als Nachahmung eines persischen *خوردن*. das zugleich „essen“ und „trinken“ bedeuten kann, auffasst. Ref. bekennt nun aber über die Richtigkeit der von den Codd. an dieser Stelle gebotenen Lesart einige Zweifel zu haben. Es ist die Rede von zwei grossen silbernen Schaalen (**ܕܘܘܐ ܕܘܘܐ ܕܘܘܐ** *αργυρέης*), deren jede nach der Aussage der Führer Alexanders 360 Maass (**ܕܘܘܐ**) fassen soll. Nun erzählt Alexander: „Da ich aber wissen wollte, wieviel diese Schaalen (in der That) fassen, so befahl ich eine derselben mit Wein zu füllen. Dann befahl ich meinen Truppen zum Mahle zu gehen und bei diesem Mahle aus dieser Schaale den Wein auszugiessen und nicht mehr als der Inhalt einer Schaale wurde verbraucht“<sup>1)</sup>. Nun scheint im Folgenden doch kein ganz be-

1) Der Text ist an dieser Stelle augenscheinlich nicht in Ordnung. Es

quemer Anschluss zu sein, wenn man die Lesart der Codd. beibehält und übersetzt: „Und als sie nun den Wein getrunken hatten, da verhielt sich die Sache so wie ich gehört hatte.“ Daher möchte Ref. vorschlagen, an Stelle des auffälligen  $\text{ܘܡܝܕܘܠ}$  das graphisch nur wenig davon verschiedene  $\text{ܘܡܝܕܘܠ}$  in den Text zu setzen. Darnach wäre also zu übersetzen: „Und als sie den Wein nun ausgemessen hatten (was ja eigentlich der Hauptzweck der ganzen Veranstaltung war) da verhielt es sich so.“ Dazu stimmt auch der griechische Text Müller 142<sup>a</sup> l. 6  $\sigma\upsilon\zeta$  *καὶ ἐμετρήσαμεν ἐν τῷ δέιπνῳ* (A., vgl. die Anm., *ὃν ἐμετρήσαμεν*). Aehnlich Val. „ad quod convivium tot amphoris repletum esse vas constat.“ Val. lässt also die Zählung beim Füllen der Schaalen vornehmen, während die Griechen und der Syrer den Wein aus der Schaale in Maasskrüge füllen lassen. — Natürlich verkennt Ref. nicht, dass der von ihm angenommene Fehler ziemlich alt sein muss, da ja die Glosse deutlich die seltsame Ausdrucksweise voraussetzt. Aber beachtenswerth ist doch wohl auch, dass die Glosse in A fehlt. — Als Nachahmung persischer Art fasst Nöld. ferner die mehrfach in unserem Buche vorkommende Anrede einer vornehmen Person mit „Ihr“ auf, die sonst weder syrisch noch griechisch ist.

Eine weitere wichtige Gruppe von Beweismomenten für die Ableitung der syrischen Uebersetzung aus dem Persischen bilden die ganz unerhörten Buchstabenverwechslungen, vor Allem von *R* und *L*, die sich in einer grossen Zahl von Eigennamen constataren lassen. Schon früher (Ztschr. XXX, S. 756) hatte Nöld. darauf hingewiesen, dass bei Uebersetzungen aus dem Pehlevi dergleichen Fehler sehr leicht entstehen konnten, weil das Pehlevi für beide Laute (*R* und *L*) nur ein Zeichen hat. Die von ihm aus unseren Buche gesammelten Beispiele sind nun in der That frappant und es ist unzweifelhaft, dass diese bei der Annahme einer directen Uebersetzung aus dem Griechischen durchaus unbegreiflichen Corruptionen sich bei der Voraussetzung eines Pehlevioriginals auf das Ungezwungenste erklären. Zu beachten ist hier namentlich das massenhafte Auftreten dieser Erscheinung, das einen Zufall auszuschliessen scheint.

Ref. hat nun eine ziemlich genaue Zählung der Wörter, die *R* oder *L* enthalten, vorgenommen und hat dabei folgende Zahlen gewonnen. *L* ist für ursprüngliches griechisches *R* eingetreten in 17 Fällen,

ist kaum erlaubt, mit B. (Note 5) auf Z. 9  $\text{ܘܡܝܕܘܠ}$   $\text{ܘܡܝܕܘܠ}$  zu streichen. Man erwartet doch die Angabe, dass diese gefüllte Schaale beim Mahle zur Verwendung kommt. Vielleicht ist die folgende Textänderung, nach der oben übersetzt worden ist, genügend. Man lese:  $\text{ܘܡܝܕܘܠ}$   $\text{ܘܡܝܕܘܠ}$   $\text{ܘܡܝܕܘܠ}$   $\text{ܘܡܝܕܘܠ}$   $\text{ܘܡܝܕܘܠ}$  u. s. w. Es würde dann durch die unmittelbare Folge der letzten einander ähnlichen Wörter der Ausfall von  $\text{ܘܡܝܕܘܠ}$  wohl zu erklären sein

nämlich ausser den von Nöld. angeführten in  $\text{𐎠𐎡𐎢}$  (S. 249, 3 l.  $\text{𐎠𐎡𐎢}$ ) d. i. *Ἀραδαῖος* (Müller 148<sup>1</sup> ult.);  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$  S. 69, 1 d. i. *Στειραμεῖς* (Müller 32 Note l. 11)  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$  S. 49 ult. d. i. *Περίερος* (Müller 19<sup>2</sup> l. 1). Dagegen ist es richtig überliefert in 57 Fällen (Ref. hebt unter ihnen hervor  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$  S. 206 l. 15 l.  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$  d. i. *Ἐρμόλαος* Plut. Alex. 55 u. ö. (Budge *Idmālos* mit?);  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$  S. 23, 14 d. i. *Lacrinis* (Val.) *Λακρητητις* A. Das folgende  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$  ist in  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$  (*Μέλανος* zu ändern)<sup>1)</sup>. In 14 Fällen ist eine Entscheidung — wenigstens dem Ref. — nicht möglich. Zu bemerken ist, dass einer der falsch mit *L* geschriebenen Namen *Ἡαρμενίων* S. 137, 8  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$  auch einmal S. 187, 1 in beinahe richtiger Form  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$  vorkommt. — *R* für *L* ist in 14 Fällen eingetreten, nämlich ausser in den von Nöld. angeführten Namen noch in  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$  l.  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$  d. i. *Κλεομένης* S. 212, 6  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$  S. 116, 6 d. i. *Φιλώτας* (uns. Codd. *Λεοντας*)  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$  S. 69, 3 d. i. *Νεφέλη* Müller 32 Note l. 11. Richtig ist es in 83 Fällen überliefert, während 14 Fälle wieder unsicher bleiben. Auch hier finden sich richtige Schreibungen neben falschen  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$  *Ἰόλλας* S. 241, 10 neben  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$  *Ἰόλλαν*;  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$  (worauf schon Nöld. hinweist) *Πλαταιάς* S. 125, 8 neben  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$ . — Es ist selbstverständlich, dass die Fälle, in denen die richtige Ueberlieferung erhalten ist, nicht entfernt die Bedeutung beanspruchen können, die den entgegengesetzten zukommt, zumal es sich in der That bei einem Theile derselben um recht bekannte Namen handelt. Indessen, da man bei unbekanntem Namen die Schreibung mit *R* oder *L* auf einen Zufall zurückführen muss, so bietet wenigstens das für diese Gruppe aufgestellte Zahlenverhältniss keine unbedingte Stütze für Nöld. Hypothese. Ganz besonders auffällig erscheint dem Ref., dass der gewiss nicht sehr verbreitete Name *Ἰληπόλεμος* vom Syrer S. 25, 3 richtig mit *L* überliefert ist, während es ihm doch eigentlich im Hinblick auf die ziemlich häufigen Bildung enmit  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$  (*τρι* — vgl. in unserem Buche selbst  $\text{𐎠𐎡𐎢𐎣}$ ) näher gelegen hätte, in seiner persischen Vorlage ein \**Τριπολεμος* zu finden. Wenn man dazu

1) Nöld. scheint allerdings dieser Lesung nicht zu folgen, da er S. 4 Anm. 1 ausdrücklich erklärt, dass die Amme im Syr. fehlt.

noch die nicht seltenen Fälle nimmt, wo ein *R* sich ganz unmotiviert in den Text eingeschlichen hat, wie dies z. B. sogar bei  $\text{𐭪𐭮𐭩𐭫𐭩𐭪𐭥𐭮𐭬}$  *Ἡμισθένης* S. 127, 4 der Fall ist, so wird das Vertrauen zu der Ueberlieferung einigermaßen erschüttert. Nun spricht aber wieder für Nöld. Argumentation, dass sich nicht nur diese Verwechslung von *R* und *L* sondern auch die übrigen sonst ungewöhnlichen Transcriptionen von *L* und  $\text{𐭪}$  für  $\delta$ ,  $\text{𐭮}$  für  $\gamma$  und  $\text{𐭫}$  u. a. aus dem Pehlevi erklären lassen, sowie ferner, dass thatsächlich die meisten Verwechslungen, zu denen die Pehlevischrift Veranlassung geben konnte, sich in dem Buche finden. Wenn nun Ref. sein Urtheil resumiren soll, so lautet es dahin, dass Nöld. These äusserst wahrscheinlich ist, dass aber ihre absolute Sicherheit auf Grund unseres Materiales noch nicht bewährt werden kann.

Dagegen hat Nöld. zum Erweise der Behauptung, dass die syrische Uebersetzung noch aus der Sasanidenzeit stammt, schon so viel Material beigebracht, dass daran nicht mehr gezweifelt werden kann. Schon die Identification von *Μιθραῖς* mit  $\text{𐭩𐭮𐭮𐭩}$ , von *Μῆδοι* mit  $\text{𐭬𐭮𐭩𐭫}$  und die Erwähnung einer in der Sasanidenzeit berühmten Festung, deren halb verschollenen Namen er erst in dem Texte entdeckt hat (S. 140, 12) genügen allein, um dies sicher zu stellen. Dass der Uebersetzer eine genaue Bekanntschaft mit der Geographie Irans und seiner Nebenländer zeigt, fällt dafür, wie Nöld. selbst hervorhebt, nicht so stark in's Gewicht, da die Uebersetzung jedenfalls von einem im persischen Reiche lebenden Syrer verfasst ist. Bezeichnend ist aber wieder das Vorkommen des Namens  $\text{𐭬𐭮𐭩𐭫}$ , in dem Nöld. einen in den letzten Zeiten des Sasanidenreiches berühmten Räuberhauptmann nachweist, für die Entstehungszeit des Buches. Selbst wenn man annimmt, dass etwa *Φαγρούχης* im griechischen Texte gestanden hat, so konnte die Ersetzung durch jenen berühmten Namen doch wohl nur kurz nach der Zeit erfolgen, in der der Bandenführer eine Rolle spielte. — Die persischen Namen auf S. 130, die im griechischen Texte fehlen, hat Nöld. nicht behandelt. Ref. glaubt hier noch einige zu den von ihm angeführten nachtragen zu können. Für  $\text{𐭫𐭮𐭩𐭫}$  S. 130, 1 l.  $\text{𐭬𐭮𐭩𐭫}$  d. i. *Bâmdâd* (Nöldeke Sasaniden S. 154), ein Name wie *Ἀζογάδατας* (Nöldeke Persische Studien S. 38: für  $\text{𐭬𐭮𐭩𐭫}$  S. 130, 1 l.  $\text{𐭬𐭮𐭩𐭫}$  d. i. *Kârdâr*. Bei  $\text{𐭬𐭮𐭩𐭫}$  S. 130, 3 läge die Aenderung in  $\text{𐭬𐭮𐭩𐭫}$  d. i. *Ἡρωδῆς* nahe, wenn nicht hier die Beibehaltung der griechischen Endung gegen die sonstige Gewohnheit des Uebersetzers aufiele. Dagegen ist wohl in  $\text{𐭬𐭮𐭩𐭫}$  S. 130, 3 unschwer  $\text{𐭬𐭮𐭩𐭫}$  zu erkennen. — Auch



ein vom Herausgeber nicht erkannter persischer Würdenname ist hier nachzutragen, nämlich der S. 203, 10 genannte **سپهسالار**, jedenfalls ein ziemlich genaues Aequivalent des persischen **کندهاتر** (**کنداور**), das durch **سپه سالار** erklärt wird. — Auch den Gebrauch dieses Wortes kann man eigentlich nur einem noch in der Sasanidenzeit schreibenden Syrer zutrauen.

Ueber die Persönlichkeit des Persers, der das Buch aus dem Griechischen übersetzte, hat Nöld. sich nicht weiter geäußert. Hier möchte nun Ref. eine Vermuthung wagen. Denkbar wäre es wohl anzunehmen, dass durch die Neigungen des Königs Chosrau für fremde Philosophie<sup>1)</sup> eine literarische Richtung, die sich an fremde Vorbilder anschloss, hervorgerufen und begünstigt wurde. Man könnte andererseits auch vermuthen, dass die von Sapur in Nisibis angesiedelten Perser<sup>2)</sup> dort sich mit griechischer Sprache und Literatur vertraut machten und dass sich unter ihnen eine persisch-griechische Mischcultur entwickelte und erhielt. Auf Grund dieser Annahme kann man wohl die Uebersetzung des Pseudocallisthenes in's Persische erklären. Eine Frage aber kann Ref. dabei nicht unterdrücken. Ist es nicht eigentlich auffallend, dass ein nationaler Perser ein Werk übersetzte, dessen Stoff ihm im höchsten Grade unsympathisch sein musste? Denn ein wesentlicher Theil des Ganzen ist doch die Unterwerfung des persischen Reiches und das schmachvolle Ende des letzten Königs. Da dürfte man doch zum mindesten erwarten, dass wenigstens irgendwo der Versuch gemacht würde, die persischen Verhältnisse in ein besseres Licht zu setzen durch irgend eine beschönigende Erklärung. Wenigstens die Tapferkeit der persischen Soldaten hätte gerühmt werden dürfen. Aber nichts dergleichen begegnet uns; der Perser überträgt die Niederlagen des Persers mit demselben Gleichmuth wie die der anderen Völker ad majorem Alexandri gloriam. Und wenn man nun weiter von Nöld. lernt (S. 34) wie die priesterlichen Schriften den Helden darstellen, so darf man diesen augenscheinlichen Mangel an nationalem Sinn doppelt auffallend finden. Deshalb möchte Ref. den folgenden Ausweg vorschlagen, um die Schwierigkeit zu lösen. Wir wissen, dass persische Christen syrischer Nationalität im Sasanidenreiche vielfach hohe Stellungen bekleideten (Nöldeke Sasaniden 384, Anmerk.). Zweifellos haben diese Christen persisch gesprochen und ihrer Stellung gemäss auch zu schreiben verstanden. Unter den persischen Christen aber lässt sich wohl mit grösserem Rechte eine gewisse Vertrautheit mit griechischer Sprache und Literatur erwarten, als unter den nationalen Persern. Wir wissen ja, dass noch lange nach dem Untergange des Sasanidenreiches gelehrte

1) Nöldeke Sasaniden 160 Anm. 3.

2) Nöldeke a. a. O. 63.

Beschäftigung mit der griechischen Literatur auf altpersischem Boden in nestorianischen Kreisen gepflegt wurde. Ein Christ aber konnte selbstverständlich einen solchen Roman ohne Scrupel übertragen. Ja es ist nicht unmöglich, dass seinem Werke eine bestimmte Tendenz zu Grunde lag. Vielleicht wollte er den hochmüthigen Persern einmal den Spiegel ihrer Vergangenheit vorhalten und ihnen in ausführlicher Darstellung und unterhaltender Form zeigen, wie schmäählich schon einmal ihre Macht vor dem Ansturm aus dem Westen zusammengebrochen war. Vielleicht kann man hierfür noch anführen, dass, wie Nöld. schon hervorhebt, in unserem Texte die Religionsfreiheit, die Alexander bewilligt, stärker als bei den Griechen betont wird. Von einem nationalen Perser sollte man das eigentlich nicht erwarten. Bei einem der ecclesia pressa angehörigen Christen aber ist es sehr begreiflich. — Bei einem gelehrten persischen Christen dürfen auch die Identificationen persischer und griechischer Namen nicht weiter auffallen und sonst scheint dem Ref. wenigstens nichts gegen diese Annahme zu sprechen.

Dass auch der Uebersetzer ein Syrer war, müssen wir selbstverständlich mit Nöld. annehmen. Ueber seine Sprache liesse sich wohl noch allerlei sagen. Ref. bemerkt hier bloss, dass er zu den wenigen von Budge gefundenen biblischen Anklängen noch einige hinzufügen kann. S. 218, 17 entspricht dem griechischen ἀνδριάρτες δὲ ἦσαν ἀναρίθμητοι χαλκοί in unserem Texte ܐܢܕܪܝܐܪܬܝܢ ܕܗܘܢ ܐܢܐܪܝܬܝܡܝܘܬܝ ܟܠܟܘܝܢ. Hier ist nun nicht mit Budge (Note 5 z. St.) „korinthisch“ als irrthümliche Uebersetzung für unzählig aufzufassen, sondern ܐܢܕܪܝܐܪܬܝܢ ܐܢܐܪܝܬܝܢ ist ein in der syrischen Bibel gegen den hebr. Text öfters vorkommender Ausdruck (Vgl. PSM. s. v. ܐܢܐܪܝܬܝܢ und dazu noch I. Chron. 29, 6). Ref. rechnet hierher weiter ܐܢܕܪܝܐܪܬܝܢ ܕܗܘܢ ܐܢܐܪܝܬܝܢ die „Heere des Himmels“ für „Sterne“ S. 73, 8; so öfters in der Bibel (Griech. Codd. anders). — Weiter entspricht dem griechischen ψάμμος auf S. 82, 5 das ausführlichere (ܐܢܕܪܝܐܪܬܝܢ) ܐܢܕܪܝܐܪܬܝܢ ܕܗܘܢ ܐܢܐܪܝܬܝܢ wohl nur durch Reminiscenz an den biblischen „Sand der am Rande des Meeres liegt“ Gen. 37, 17 u. ö. — Auf solche eigenthümliche Sprachwendungen gedenkt Ref. in einer Anzeige der B'schen Edition zurückzukommen.

Das Buch scheint auch den Lexicographen vorgelegen zu haben; wenigstens möchte Ref. annehmen, dass das noch unerklärte ܐܢܕܪܝܐܪܬܝܢ Bar Bahlûl ed. Duval Col. 17 aus unserem Buche stammt, wo es S. 219, 17 in der Schreibung ܐܢܕܪܝܐܪܬܝܢ vorkommt. Ref. möchte weiter vermuthen, dass die auf dieses Wort in unserem Texte folgenden Worte ܐܢܕܪܝܐܪܬܝܢ ܕܗܘܢ ܐܢܐܪܝܬܝܢ aus

der Glosse BB.  $\text{ܐܠܗܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܢܐ}$  entlehnt sind. Auch die Verbindung  $\text{ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ}$  Bar Bahl. col. 369 scheint aus unserem Buche S. 89, 21 entnommen zu sein. Auch das dunkle  $\text{ܐܠܗܐ}$  werden die Glossographen eben daher geschöpft haben. Merkwürdig ist allerdings, dass sie grade die anderen persischen Wörter nicht mit aufgenommen haben.

Nach Besprechung des Ursprungs der syr. Uebersetzung giebt Nöld. auf S. 18 bis 24 eine kurze Concordanz des syrischen und griechischen Textes unter Hervorhebung der prägnantesten Stellen, ohne aber dabei in's Einzelne zu gehen. Manche zweifelhafte L. A. der Griechen erhält dabei durch den Syrer ihre Bestätigung. Ref. macht ausserdem auf die Feststellung des bislang unerklärten  $\text{ἀμμομαρτεῖς ἀμμομαρτεῖς}$  als  $\text{ἀμμομάρτεῖς}$  „Sandwahrhaber“ aufmerksam. — Die ausführlichste Zuthat des Syrer, die Schilderung von Alexanders Zuge nach China, geht, wie Nöld. kurz nachweist, auf eine griechische Vorlage zurück, trotzdem unsere Codd. keine Spur davon enthalten, Denn sie enthält eine Reihe griechischer Namen, die den Orientalen unbekannt sein mussten; auch hält sie sich sonst ganz in den heidnischen Anschauungen der übrigen Stücke. — Wann und wo diese Episode hinzugefügt wurde, wird sich kaum mit Genauigkeit feststellen lassen. Das Eine aber darf man wohl mit Sicherheit behaupten, dass sie nicht zum ursprünglichen Körper des Romans gehörte. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich nämlich, dass sie ihre Grundmotive den beiden Erzählungen entlehnt hat, zwischen die sie eingeschaltet worden ist. Dass Alexander als sein eigener Gesandter zum Kaiser von China geht, ist der Candacegeschichte nachgebildet. Wie die Candace schickt auch der Kaiser von China, im Vollgefühl seiner Stärke, Geschenke an Alexander. Andererseits erscheint die Geschichte des Drachens eigentlich nur als eine ungeschickte Umbildung der Erzählung, wie Alexander im Kampfe mit Porus die ihm entgegengeschickten wilden Bestien bezwingt. Sowohl der Drache wie die Bestien werden durch die Bälge, die vorher gefüllt sind, getäuscht. Beide gehen in die Falle und verbrennen elendiglich <sup>1)</sup>. Auch das symbolische Geschenk des Kaisers von China mit der Deutung, er werde schliesslich nicht mehr sein Eigen nennen als ein Stück Erde, so gross wie das ihm gesandte Zeug, erinnert der Idee nach wenigstens an die Rede des Gymnosophisten über die Vergänglichkeit alles Irdischen. — Die Erweiterung des Romans mag wohl zu einer Zeit entstanden sein, wo mit China ein lebhafterer Verkehr stattfand. Man möchte vermuthen, dass

1) Wie diese Geschichte mit der vom Bel und Drachen zusammenhängt, auf die Nöld. hinweist, ob da litterarische Anknüpfungen vorhanden sind oder nicht, vermag Ref. leider nicht zu entscheiden.

die Zusätze in Syrien, etwa in Antiochia (vgl. Götting. Gelehrte Anzeigen 1886 S. 726) verfasst wurden. Denn die Aufzählung der Geschenke, die der Kaiser an Alexander schickt, setzt eine gewisse Kenntniss chinesischer Verhältnisse voraus. Die gefärbte und ungefärbte Seide sowie die Moschusfelle werden noch von Ibn Chordâdbih (ed. de Goeje S. 70, l. 10. 11) als Hauptexportartikel Chinas erwähnt <sup>1)</sup>. Eine gute Notiz ist auch durch die Mittheilung über den goldenen Wagen und die seidenen Vorhänge (S. 195, 11. 12) überliefert.

Im dritten Capitel bespricht Nöld. die kurze von Lagarde in den *Analecta Syriaca* herausgegebene Biographie Alexanders und ihr Verhältniss zu Pseudocallisthenes. Der erste Theil lässt nach der Ueberlieferung der Namen eine sichere Entscheidung, ob dieser Lebensbeschreibung ein griechischer oder syrischer Text zu Grunde gelegen hat, nicht zu. Für den zweiten Theil aber weist Nöld. an einer Reihe von Eigennamen, die abweichend von der griechischen Urform genau zu den corrumpirten Formen unseres Syrers stimmen, die Benutzung dieses Textes mit Evidenz nach. Aus einigen dieser Formen ersieht man übrigens, dass jene Entstellungen in sehr alte Zeit hinabreichen, da Lag. Handschrift aus dem VIII., spätestens IX. Jahrhundert stammt. Leider ist gerade kein einziges Beispiel einer durch Mehrdeutigkeit der Pehlevischrift entstandenen Verderbniss vorhanden

Schon die Ueberschrift des vierten Capitels: „Ueber die angeblich jüdischen Einflüsse auf den Alexanderroman“ deutet an, dass Nöld. solche Einflüsse bestreitet. In der That zeigt er, dass die jüdischen Geschichten von Alexander, soweit sie sich mit Pseudocallisthenes berühren, nicht dessen Quelle bilden können. Vielmehr nimmt er umgekehrt an, dass sie, wenn auch nicht durch gelehrte, so doch durch mündliche Ueberlieferung — erst aus dem Pseudocallisthenes stammen. Ref. gestattet sich hier einige Bemerkungen anzuknüpfen. Die Hauptstelle des babyl. Talmuds, die von Alexander handelt *Tâmîd* fol. 31 l. ult. ff. ist — in unseren Ausgaben wenigstens — in einem eigenthümlichen Gemisch von *Mišnäh*hebräisch und Aramäisch überliefert. Der Anfang bis zur 3. Frage einschliesslich ist hebräisch; die Antwort aramäisch. Die Fragen 4. 5. 6. 7. 8 sind aramäisch; die Antworten hebräisch; Frage 9. 10 u. s. w. sind aramäisch ebenso auch die Antworten. Von da an beginnt eine fortlaufende aramäische Erzählung. Die aramäische Form des Ganzen stammt aus Palästina; wenigstens deuten einige palästinische Bildungen darauf hin, vor Allem **אי דין** „wer“, wohl auch **תיבוי**. Vgl. auch **תיבוי**. — Ein Theil der talmudischen Fragen stimmt zu denen, die Alexander im Pseudocallisthenes

1) Die Schlangenzähne sind wohl reine Phantasie; für **ויסלל וסמל** möchte Ref. vermuthen, dass es einem griech. *ὑποκάλυπον* = **أبو قلمون** Dozy *Supplément* I, 6) entspricht.

an die Gymnosophisten richtet, ein anderer zu Plutarchs Bericht und schon Azaria dei Rossi hat thatsächlich Plutarch für die Quelle des talmudischen Berichtes erklärt (Zeitschrift Bd. IX, S. 788). Doch ist hier zu beachten, dass mehrere dieser Fragen schon von dem Tanaiten Ben Zômâ (Âbôth IV, 1) gestellt und auf Grund von Bibelstellen beantwortet werden. Schon diese Einkleidung scheint dagegen zu sprechen, dass hier auch für die Einzelheiten eine fremde Quelle vorliegt. Es ist wenigstens nicht recht glaublich, dass Ben Zômâ seine Fragen — nicht aber die Antworten der Alexandergeschichte, wie sie uns in dem späteren Berichte vorliegt oder ihrer Quelle entlehnt habe. Er stellt überdies noch zwei andere Fragen und beantwortet sie ebenfalls mit Bibelversen. Viel eher ist deshalb anzunehmen, dass die Fragen und Antworten aus der Mišnâh stammen. Nun ist allerdings eine Differenz. Während Ben Zômâ auf die Frage „wer ist weise“ die Antwort giebt: „der von jedem Menschen lernt“, wird dieselbe Frage in der talmudischen Alexandergeschichte mit den Worten: „der das Zukünftige voraussieht“ beantwortet; aber diese Differenz setzt nicht mit Nothwendigkeit eine fremde Quelle voraus. Auch von den übrigen Antworten widerspricht eigentlich keine dem Geiste der jüdischen Schriften; wenn auch die in den Worten: „was soll der Mensch thun um zu leben“ „er möge sich abtödten“ empfohlene ascetische Richtung sonst nicht grade gewünscht wird. Ref. möchte nun glauben, dass eine Erzählung einer Unterredung Alexanders mit weisen Männern in jüdische Kreise eingedrungen war, dass aber die Substanz der dabei überlieferten Fragen und Antworten ganz selbständig um- und ausgestaltet worden ist. (Ueber solche Frage- und Antwortspiele zwischen Fürsten und Weisen in alexandrinischen und jüdischen Kreisen vgl. man Freudenthal, hellenistische Studien I, 45 und 76. Man denke auch an die von Antoninus an Rabbi Jehudâh gerichteten Fragen. Problemstellung und Beantwortung findet sich im dritten Ezrabuche III, 5 *וְשֵׁן יַעֲרִיבֵם*).

Die Geschichte vom Lebensquell, über die Nöld. gewiss allerlei Aufschlüsse hätte geben können, hat er leider nicht eingehender behandelt. So wie sie im Talmud erzählt wird, macht sie allerdings den Eindruck nur das Gerippe einer einstmal ausführlicheren Darstellung zu sein. Nöld. bemerkt, dass Alexander im talmud. Berichte zwei Hülfsmittel hat, die ihn aus der Finsterniss geleiten, erstens, nach der gewöhnlichen Darstellung, Stuten die ihre Fohlen suchen und zweitens einen Faden. Dieser letztere nun scheint dem Ref. aus den *σχοίνου* entstanden zu sein, mit denen Al. die Länge des Weges abmisst. (Müller II, 29. 90<sup>1</sup>, 30). — Die übrigen jüdischen Geschichten, die zum Pseudocallisthenes stimmen, haben, wie Nöld. betont, so wenig specifisch Jüdisches, dass nichts Anderes denkbar ist, als dass sie aus Pseudocallisthenes — oder dessen Quellen — zu den Juden gewandert sind. — Dass aber ausserdem die jüdische Volkssage sich vielfach mit Alexander wie mit anderen

Helden beschäftigt hat, wird man nicht leugnen können. So scheint die Geschichte von Alexander, der in das fremde Land zieht, um dessen Rechtspflege kennen zu lernen, eine eigene jüdische Erfindung zu sein. Denn, wenn nach der Entscheidung des idealen Königs Alexander erklärt, er würde den Schatz eingezogen haben, so liegt hierin gewiss eine Pointe gegen das herrschende römische Recht, das in solchem Falle den Fund dem Fiscus zusprach. Ref. weiss deshalb auch nicht ob es nöthig ist, in dieser sonst keine fremden Züge enthaltenden Geschichte bei den goldenen Früchten an die Fabel von Midas zu denken. — Möglich wäre es ja natürlich auch, dass sich hier wie sonst griechische und jüdische Motive vermischt haben. — Einen Ansatz zu der specifisch jüdischen Auffassung des Helden findet Ref. übrigens schon im Anfange des ersten Makkabäerbuches, wo es nach dem Berichte über seine Heldenthaten heisst: *καὶ ὑψώθη καὶ ἐπίρθη ἡ καρδία αὐτοῦ.*

Im folgenden Capitel behandelt Nöld. die von Budge ebenfalls herausgegebene christliche Alexanderlegende. Ihr wesentlicher Inhalt ist, dass Alexander gegen die Hunnen zieht und ihren Einfällen durch ein gegen sie errichtetes mächtiges Thor ein Ziel setzt. An diesem Thore bringt er eine Inschrift an, welche besagt, dass nach dem Eintreffen gewisser Zeichen in bestimmter Frist die Barbaren, unter ihnen Gog und Magog, wieder einbrechen werden. Nöld. weist nun fast mit Genauigkeit das Jahr nach, in welches die Entstehung der Legende zu setzen ist. Es ist nämlich doch durchaus wahrscheinlich, dass ein bedeutender Hunneneinfall den Anstoss zu der Erzählung gab. Einen solchen hat nun Nöld. für das Jahr 514 ermittelt. Dass eine spätere Zeit nicht in Betracht kommen kann ergibt sich daraus, dass Jacob von Sarug, der 521 starb, die Legende poetisch bearbeitet hat. Auch die geographische Position des Verfassers bestimmt Nöld. daraus, dass er die Euphrat- und Tigrisgegenden gut kennt, sonst aber nur ganz unklare geographische Vorstellungen hat. — Bei weitem wichtiger aber als diese Nachweise ist, dass Nöld. mit glücklichem Blicke und auf Grund seiner historischen Combination in dieser christlichen Legende die Quelle erkannt hat, aus der Muhammed (in Sure 18, 82 ff.) seine Nachrichten über Alexander den Grossen geschöpft hat. Von der grössten Bedeutung dafür ist, dass der — vielgedeutete — Name ذوالقرنین thatsächlich durch zwei Stellen der Legende seine schlagende Erklärung findet. Auch noch einige andere Stellen der Legende lassen sich ganz genau mit entsprechenden Sätzen des Koran combiniren; selbst die Verbindung der Episoden in Koran und Legende ist beinahe identisch. Zum Ueberflusse weist Nöld. noch nach, dass noch einzelne der älteren Commentatoren des Koran eine genauere Kenntniss der Legende hatten und aus ihr die Koranstelle erläutern. Damit ist nun natürlich der lange Streit darüber, ob unter ذوالقرنین wirklich

Alexander der Grosse zu verstehen sei, definitiv erledigt. — Indem Ref. sich im Ganzen durch Nöld. Ausführungen überzeugt bekennt, möchte er eine geringfügige Modification vorschlagen. Sollte es nämlich nicht gestattet sein anzunehmen, dass es zwei Recensionen der Legende gegeben hat? Wenn man dies für möglich hält, so kann man die in Jacobs Gedichte erhaltenen Episoden, die in Budges Legendentext fehlen, mit Nöld. als selbständige Zuthaten Jacob's erklären, Jacob's Gedicht selbst aber als Grundlage einer verlorenen ausführlicheren Recension der Legende ansehen. Mit dem Charakter der Legende würden auch diese Geschichten ganz gut vereinbar sein. Eben diese ausführlichere Recension aber, meint Ref., hat auch dem Erzähler vorgelegen, von dem Muhammed seine Nachrichten hatte. Denn bei beiden — bei Jacob und Muhammed — findet sich die wunderbare Geschichte von dem Fische, die in der uns erhaltenen Fassung der Legende nicht vorkommt. Diese Geschichte — deren Zusammenhang mit Pseudocallisthenes Ref. ebenfalls schon früher erkannt hatte — passt natürlich nur auf Alexander. Allerdings hat Muhammed ausser der Verwechslung der Personen auch sonst noch allerlei Missverständnisse. Er verwechselt die Lebensquelle mit dem *مجمع البحرين* d. i. dem Orte, wo das stinkende Meer mit den übrigen Meeren sich berührt. Trotz dieser Verwechslung aber ist das Charakteristikum der Lebensquelle beibehalten. Denn die von dem Fische erzählte Geschichte hat natürlich nur dann ihre Pointe, wenn man ihn mit dem *ἄνθρ τῶριχον* des Pseudocallisthenes, den *אֲנִיחִיָּה* des Talmuds identificirt. Nun hat Muhammed wohl seinen Erzähler in diesem Punkte schon nicht recht begriffen, da er wohl ganz ausserhalb des Kreises seiner Lebenserfahrung lag — und nur den Effect behalten, dass ein Fisch in's Meer springt<sup>1)</sup>. Die Verknüpfung der Motive geht wahrscheinlich auf ihn selbst zurück. Moses wird hungrig und frägt nach dem Fische. Der Diener erwidert, er habe nicht auf ihn geachtet (vorher aber heisst es: *نَسِيَا*) und so sei er munter in's Meer gesprungen. Echte

1) Wenn man der Tradition Glauben schenkt, so würde allerdings auch Muhammed den Zusammenhang noch erkannt haben. Sie weiss, dass der Fisch eingesalzen ist (Tabari I, 424 ult., *Arâis* 208, 5 v. u.) und erklärt das Wunder mit Pseudocallisthen. durch den Lebensquell (Tabari I, 425, 3). Dass der Fisch vom Salze vor der Mahlzeit abgewaschen werden muss, wie der Roman richtig voraussetzt (*ἐκπλῦραι τὸ ἔδομα*), scheinen die Erklärer nicht begriffen zu haben. Daher Alkalbî (*Arâis* 209, 14) *توتناً يوشع بن نون من عين من ذلك الماء وهو في السمكتل انحية فنتضح على انحوت المملح من ذلك الماء وهو في السمكتل*. *فعاش ووثب في الماء*. Hier ist gewiss nur von zufälligem Bespritzen des Fisches die Rede.

Weise Muhammeds ist nun der Zusatz: *وما انسانيه الا الشيطان*. Als der Diener das erzählt hat, sagt Moses (mit denselben Worten wie bei Jacob): „Das ist der Ort, den wir gesucht haben“. Dem Ref. scheint es, dass man sich durch die selbständigen Umgestaltungen, die Muhammed mit dieser Geschichte vorgenommen hat, nicht davon zurückhalten lassen darf, ihre ursprüngliche Verknüpfung mit der V. 82 folgenden Erzählung anzunehmen. An dieser Zusammenstellung kann uns natürlich die wundersame Mär nicht hindern, die die muhammedanischen Exegeten überliefern, um eine Pointe für die Verbindung der ihnen ganz unverständlichen Geschichte des Fisches mit der unmittelbar darauf folgenden zu gewinnen. Darnach habe Moses einmal gefragt: „Wer ist weiser als ich? Darauf habe er von Allah die Antwort erhalten: An dem *مجمع المبكرين* wirst du einen Mann treffen, der ist weiser als du. Das Zeichen für den Ort ist, dass der Fisch lebendig wird.“ Diese in mancherlei Variationen überlieferte Geschichte könnte, wenn sie echt wäre, ja nur aus jüdischen Kreisen stammen; aber den Stempel der späten Erfindung trägt sie schon dadurch, dass sie Moses, an dem die Demuth stets in erster Linie gerühmt wird, als unbescheiden und vermessen darstellt. — Auch ist nicht anzunehmen, dass Motive der Alexandergeschichte von Juden auf Moses übertragen wurden. Dagegen kann man vielleicht vermuthen, dass Muhammed die in Sure 18 erzählten Geschichten zu dem bewussten Zwecke vereinigte, damit auf christliche Kreise zu wirken. Es sind nämlich in dieser Sure als christliche Legenden bis jetzt sicher nachgewiesen 1) die Geschichte von den Siebenschläfern (den *اعجاب* *الكهف*) und 2) die Geschichte Alexanders. Allem Anscheine nach geht ferner auch die auf die Fischgeschichte unmittelbar folgende Erzählung von Moses und seinen fürwitzigen Fragen erst auf die christliche Legende vom „Engel und Eremiten“ zurück. (Es bliebe noch die Quelle der matten und farblosen Legende, die V. 31 ff. erzählt wird, zu ermitteln. Jüdischen Ursprungs scheint aber auch sie nicht zu sein). Nimmt man nun darnach an, dass Muhammed auch die Geschichte des Fisches von einem Christen gehört hat, so liegt es doch am Nächsten, sie mit der nun ermittelten Quelle der Alexandergeschichte zu combiniren. (Die auf Propaganda in christlichen Kreisen berechnete Tendenz dieser Sure trifft auch die nächste Sure. Sie hat denselben Reim wie Sure 18 und hat vielleicht ursprünglich eine Einheit mit ihr gebildet.) Die Verwechslung zwischen Alexander und Moses ist am ehesten auf Muhammeds Conto zu setzen: vielleicht auch schon eine lose Verbindung zwischen der Geschichte des Fisches und der folgenden Legende. Denn wir haben ja eine ganze Reihe von Beispielen dafür, dass Muhammed ganz willkürlich die ihm überlieferten Daten veränderte, um sie der Phantasie und dem Begriffsvermögen seiner Landsleute adäquat zu machen.



Im folgenden Capitel giebt Nöld.: „Weiteres über Alexander bei Persern und Arabern.“ Er kennzeichnet kurz den Standpunkt, den die persische Darstellung einnimmt. Sie geht, allerdings mit wesentlichen Aenderungen, auf den Roman zurück. Der wesentliche Inhalt desselben hat sich nach seiner Vermuthung schon in *Chudainámak* gefunden, aus dem direct oder indirect die Araber geschöpft haben. Von diesen Arabern giebt er nun die ausführlichsten Darstellungen Dináwari (p. 35—42); Ṭabarí (p. 42—47) in Uebersetzung dazu kurze Bemerkungen aus Ibn Faḫih und Ja'ḫúbi, alles mit ausführlichen Erläuterungen historischer und geographischer Art. Von Wichtigkeit ist namentlich, dass Nöld. wieder an mehreren Stellen falsche Namensschreibungen nachweist, die durch Missverständniß mehrdeutiger Pehlevizeichen entstanden sind, also wiederum ein Beweis für die rein gelehrte Ueberlieferung des Stoffes. — Von Interesse für weitere Kreise ist wohl sein Hinweis auf eine bis jetzt nicht genügend beachtete Notiz Mas'údís, in der dieser Schriftsteller mittheilt, dass er Alexanders Grab (um 940) noch gesehen habe. — Zum Schlusse bespricht Nöld. kurz die persischen Bearbeitungen des Romans durch Firdausi und Nizámí und giebt endlich noch Nachricht von einer ganz späten arabischen Bearbeitung einer vulgärgriechischen Alexander-geschichte, die in mehreren Gothaer Handschriften erhalten ist.

Es hat augenscheinlich nicht im Plane Nöld. gelegen eine erschöpfende Darstellung der arabischen Alexandergeschichten zu geben. Wenn nun Ref., der schon früher sich mit den Spuren des Pseudocallisthenes bei den Arabern beschäftigt hatte, hier zu diesem Capitel einige Nachträge giebt, so geschieht es natürlich nicht für den Verfasser, der sie unzweifelhaft alle kennt, sondern für weitere Kreise, die an diesen Dingen Interesse nehmen.

Ein merkwürdige angeblich auf Ibn 'Abbás zurückgehende Tradition hat uns Kazwini aufbewahrt (II, 18, ed. Wüstenfeld). Darnach sagte der Prophet in der Nacht der Himmelfahrt zum Engel Gabriel: „Ich will die Leute sehen von denen Allah gesagt hat: „Unter den Leuten Mosis ist eine Gemeinde, die der Wahrheit folgt und gerecht handelt“. Da erwiederte Gabriel: „Dich trennt von ihnen eine Reise von 6 Jahren hin und 6 Jahren zurück und ausserdem ein Sandstrom, der in beständiger Bewegung wie ein Pfeil ist und nur am Sabbath stehen bleibt. Bitte aber deinen Herrn“ (scil. so wird er dich vielleicht zu ihnen führen). Darauf betete der Prophet u. s. w., da sah er sich plötzlich unter den Leuten. Er begrüßte sie und sie fragten ihn: „wer bist Du?“ Darauf erwiederte er: „ich bin النبي الاممي“ u. s. w. Dann sagte der Prophet: „Ich sah ihre Gräber an den Thoren ihrer Höfe und fragte nach dem Grunde“. Sie erwiederten: „Damit wir des Todes gedenken am Morgen und Abend; wenn wir es nicht thäten, würden wir nur von Zeit zu Zeit uns seiner erinnern“. Dann fragte er: „Warum

sehe ich Eure Häuser alle gleich hoch?“ Sie antworteten: „Damit sich Keiner über den Anderen erhebe und Keiner dem Anderen die Luft versperre“. Dann fragte er: „Warum sehe ich unter Euch keinen Herrscher und keinen Richter?“ Sie erwiederten: „Wir sind gerecht gegen einander und thuen aus freien Stücken unsere Schuldigkeit, sodass wir keines Anderen bedürfen, um unter uns Recht zu schaffen“. Dann sagte er: „Wieso sind Eure Marktplätze leer?“ Sie erwiederten: „Wir säen und ernten gemeinsam. Dann nimmt jedermann wieviel er braucht und lässt das Uebrige den Andern“. Dann fragte er: „Warum lachen die Leute da?“ Sie erwiederten: „Es ist ihnen (ein Verwandter) gestorben“. Da sagte er: „Und warum lachen sie?“ Sie erwiederten: „Weil er mit dem Einheitsbekenntniss starb“. Dann fragte er: „Warum weinen jene?“ Sie erwiederten: „Es wurde ihnen ein Kind geboren und sie wissen nicht, in welcher Religion es einmal sterben wird“. Dann fragte er: „Wenn Euch ein Knabe geboren wird, was thut Ihr da?“ Sie erwiederten: „Wir fasten einen Monat aus Dankbarkeit gegen Allah“. Dann fragte er: „Und wenn Euch ein Mädchen geboren wird?“ „Dann, erwiederten sie, fasten wir zwei Monate aus Dankbarkeit, denn Moses hat uns gelehrt: Mit einem Mädchen zufrieden sein bringt mehr Lohn als mit einem Knaben“. Dann fragte er: „Hurt Ihr?“ Da erwiederten sie: „Kann das Jemand thun, ohne dass ihn vom Himmel ein Steinregen trifft und die Erde unter ihm zusammenbricht?“ Dann fragte er: „Wuchert Ihr?“ Sie erwiederten: „Nur der kann wuchern, der nicht zu Allahs Fürsorge Vertrauen hat“. Dann fragte er: „Werdet Ihr krank?“ Sie erwiederten: „Wir sündigen nicht und erkranken nicht, deine Anhänger aber werden krank, damit es ihnen eine Sühne sei für ihre Sünden“. Dann sagte er: „Giebt es bei Euch wilde Thiere und schädliche Insecten?“ Da sagten sie: „Ja, aber wir gehen an ihnen vorüber und sie an uns, ohne dass sie uns Schaden thun“. Darauf bot er ihnen sein Gesetz an; sie aber erwiederten: „Wie können wir den Ḥaǧǧ vollziehen, da uns eine so weite Reise von ihm trennt“. Da betete nach Ibn Abbâs der Prophet für sie, dass sich die Erde für sie zusammenfalte, damit, wer von ihnen pilgern wolle, dies mit den übrigen Menschen thun könne.

Hier haben wir also eine muhammedanische Bearbeitung des Gesprâches Alexanders mit den Gymnosophisten. In den älteren Traditionssammlungen ist dem Ref. dies Stück nicht begegnet; es scheint ein ziemlich spätes Erzeugniss zu sein.

Genauer hängt mit Pseudocallisthenes eine Geschichte zusammen, die in 1001 N. (ed. Maenagthen II. 541) von Alexander erzählt wird. Ihr wesentlicher Inhalt ist folgender: Alexander kommt zu Leuten, die nichts von irdischen Gütern besitzen. Ihre Gräber liegen an ihren Thüren und sie nähren sich nur von Pflanzenkost. Ihr König will nicht zu Alexander kommen; dieser geht selbst zu ihm und frägt ihn zunächst, warum sie nichts von der

Pracht der Welt besitzen. Der König erwidert: „Wer das liebt, wird dessen nicht satt“. Auf die Frage, warum sie die Gräber vor ihren Thüren gegraben haben, erhält er zur Antwort: „Damit sie uns stets vor Augen sind und wir niemals des Todes vergessen“. Endlich frägt Alexander, warum sie nur Grünes essen und die Antwort lautet: „Weil wir aus unseren Leibern nicht die Gräber lebender Wesen machen wollen“ (genau wie Pseudoc. III, 14 (Palladius) οὐδὲ γίνουμαι τάφος νεκρῶν ἀλογοῖον Müller 112). Bis hierher geht der Zusammenhang mit Pseudocall. Nun aber folgt eine Episode, die nicht diesem Werke entstammt. Der König reicht nämlich Alexandern einen Schädel und fragt ihn: „Weist du, wer das ist?“ Alexander erwidert: „Nein“. Darauf der König: „Dies war ein König“ der ungerecht war; nun hat Allah seinen Geist aufgenommen und ihm einen Platz im Höllenfeuer angewiesen.“ Darauf reicht er ihm einen anderen Schädel und fragt: „Weisst du wer dies war?“ Alexander sagt wieder „Nein“. Darauf der König: „Das war ein gerechter und wohlwollender König. Dann hat ihn Allah zu sich genommen und ihm einen Platz im Paradiese gegeben“. Dann legt er seine Hand auf Alexanders Kopf und sagt: „welchem von diesen beiden Schädeln wird der Deine einmal gleichen?“ Da weint Alexander und läßt den König ein, sein Reich mit ihm zu theilen. Der aber schlägt es aus mit den Worten: „Die Menschen bassen dich Alle um deiner Herrschaft und deiner Schätze willen; mich aber lieben sie wegen meiner Zufriedenheit und Dürftigkeit“. — Die Geschichte der Schädel nun scheint dem Ref. mit der jüdischen Erzählung von dem Schädel, den Alexander am Eingange des Paradieses erhält, zusammenzuhängen, wenn auch das Grundmotiv hier frei bearbeitet ist.

Die Benutzung einer jüdischen Alexanderanekdote findet sich auch in der muhammedanischen Tradition. Buḥārī II, 377 (ed. Krehl) lesen wir: „Es kaufte Jemand ein Stück Feld und fand später darin einen Krug, in dem Gold lag. Da sprach er zu dem Verkäufer: „Nimm dein Gold, denn ich habe mir das Land, nicht aber das Gold gekauft“. Der aber erwiderte: „Ich habe dir das Land mit allem, was darinnen ist, verkauft“. Darauf riefen sie die Entscheidung eines Anderen an. Der sprach: „Habt Ihr Kinder?“ Da sagte der Eine: „Ich habe einen Sohn“; der Andere: „Ich eine Tochter“. Darauf entschied er: „So lasset den jungen Mann das Mädchen heirathen und bestreitet eure Ausgaben von dem Golde“. Damit gaben sich nun Beide zufrieden.“ — Das ist nun genau dieselbe Geschichte, die wir Jeruś. Báb. Meş. II, 8<sup>III</sup>, Mitte, Pe-sikta 74 II lesen, allerdings aus dem Zusammenhange gerissen, in dem sie dort mit Alexander steht.

Die listige Tödtung des Drachen erzählt Ḳazwini I, 113 etwas abweichend von unseren Texten. Darnach läßt Alexander die Bälge der Stiere mit Pech, Schwefel, Kalk und Arsenik füllen, ausserdem aber in die Mischung noch eiserne Haken hinein legen. Als sich

nun das Feuer im Leibe des Ungethüms entzündet, bohren sich auch die Haken in seine Eingeweide ein. — Von den *Κυνοζέφαλοι* erzählt Kazwîni 112, 11 mehr als Pseudocallisthenes. Alexanders Leute sehen von Fern eine Feuerflamme. Als man näher kommt, ist es ein Schloss aus Kristall, aus dem die Hundsköpfigen herauskommen. Man will dort einkehren, aber der indische Philosoph Bahrâm warnt davor: denn wer hineingeht, den übermannt der Schlaf und er wird dann eine Beute der Hundsköpfigen. — Eine Verbindung mit Pseudocallisthenes darf man wohl auch in der von Damiri I, 265 s. v. *حصان* berichteten Geschichte von Pharaos Hengste sehen.

Mit diesen Notizen will es Ref. genug sein lassen und nur zum Schlusse noch einmal seiner Befriedigung darüber Ausdruck geben, dass die Herausgabe des syrischen Pseudocallisthenes den Verf. zu dieser an neuen und wichtigen Resultaten reichen Abhandlung veranlasst hat.

Breslau, Januar 1891.

Siegmond Fraenkel.

---

*A Commentary on the Book of Daniel by Jepheth ibn Ali the Karaite, edited and translated by D. S. Margoliouth, M. A. Anecdota Oxoniensia, Semitic Series vol. I Part III, Oxford, Clarendon Pr. 4<sup>o</sup> XIII, 98 und 154 (arab.) S. 21 Sh.*

Von den arabischen Schriften der Karaiten ist bis jetzt im ganzen wenig veröffentlicht, vielleicht weil wenig Arabisten den ewigen Zänkereien und geschraubten Beweisführungen Geschmack abgewinnen können. Es darf aber auf der anderen Seite nicht übersehen werden, dass auch hier eine geistige Bewegung von grosser äusserer Stärke sichtbar ist, welche nicht nur auf eine bestimmte Periode der rabbinisch-jüdischen Litteratur bedeutenden Einfluss ausgeübt, sondern auch eine eigene sehr umfangreiche hebräische sowohl als arabische Litteratur erzeugt hat. Dass diese mehr in die Breite als in die Tiefe geht, hat Ursachen, die zwar nicht hierhergehören, uns aber nicht vom Studium der karaitischen Schriften abhalten dürfen. Dem hebräischen Theile derselben ist übrigens genügende Aufmerksamkeit zugewendet worden. Aber die Glanzperiode der kar. Litteratur wird unstreitig durch die arabischen Schriften des Vielschreibers Jéfét repräsentirt, der sich die Riesenaufgabe gestellt hatte, den ganzen Kanon des A. T. zu commentiren. J. imponirt durch seinen Fleiss, sowie durch die Festigkeit und nicht zu leugnende Gewandtheit, mit der er seinen religiösen Standpunkt vertritt. Mit wie viel oder wenig Geschick, Takt und Kenntnissen er seine Ausgabe ausgeführt hat, lohnt immerhin zu untersuchen bei einem Manne, der von keinem

geringeren als Ibn Ezra alle Augenblicke, und oft mit Zustimmung, citirt wird. Allerdings dürfen wir dabei nicht aus der Acht lassen, dass ihm die Tendenz über die Kritik geht und dass er in philologischen und grammatischen Fragen sich sehr unsicher bewegt.

Für alles dies giebt die vorliegende Ausgabe reichliche Belege. Er kostete Hrsgb. wohl nicht wenig Geduld und Liebe zur Sache, um sich durch die Masse der weitschweifigen Redereien und langweiligen Erklärungen hindurchzuarbeiten. Das Buch ist keine interessante Lektüre. Der Herausgeber hat deswegen mit vollem Rechte seine Uebersetzung, die an sich den Werth der Ausgabe wesentlich erhöht, in abgekürzte Form gebracht.

Nicht genügend gerechtfertigt ist der gemischte Druck, zumal Hrsgb. (Einl. S. XI) selber nachweist, dass alle von ihm benutzten Hss. entweder durchweg arabisch oder durchweg hebräisch geschrieben waren. Wie hat der Verfasser geschrieben? Die Frage ist abgesehen von ihrer Bedeutung für die Textkritik (s. unten), insofern keine müssige, als wir sonst annehmen müssten, die meisten arabisch redenden Juden wären im Stande gewesen, beide Schriftarten zu lesen. Das ist aber nicht wahrscheinlich. Die Gruppe der arabisch geschriebenen Hss. M und M<sup>2</sup> giebt auch den Text des Daniel in derselben Schrift. Es ist doch sehr schwer anzunehmen, dass J. so geschrieben hat. Er würde ein Buch mit sieben Siegeln geschaffen haben. Hebräisch in arabischer Schrift hat ein ungleich fremdartigeres Aussehen als Arabisch in hebräischer, an die man sich sehr leicht gewöhnt. Und selbst wenn der Schreiber zur arabischen Schrift die hebräischen Vocalzeichen hinzusetzt, wie es in den beiden genannten Hss. der Fall ist, gehört doch grosse Uebung dazu sich einigermassen darin zurechtzufinden. Es würde übrigens von J. zu erwarten gewesen sein, dass er gegebenen Falles bei der Transscription des Hebr. in arabische Schrift bestimmte Regeln befolgt hätte, welche der Natur der Consonanten und Vocale entsprechen. Das ist aber nicht der Fall. Denn nicht nur werden Ségöl und Qāmez durchgehends, sondern oft auch Patach durch ein Verlängerungs-Elif angedeutet<sup>1)</sup>. Die folgende kleine Probe mag das veranschaulichen Dan. 10, 18 ويوسف ويجمع بيدي دمرأي ادا م וייסף ויגזג בי כתרראה אדם ויהזקני = ואיכס קיני. Abgesehen von einer ganzen Anzahl, in diesen wenigen Worten sichtbaren, Willkürlichkeiten, ist beispielsweise dageschirtes  $\text{z}$  beider Arten durch  $\text{ج}$  umschrieben (vergl. dazu جدول = גדול 11, 2 u. a. m.), während aspirirtes durch  $\text{غ}$  ausgedrückt ist, wie in مغز S. 112<sup>16</sup> = עמיד נגז = נגז S. 8<sup>13</sup>, aber doch wieder وجذعون = הגז = גזעון 112<sup>16</sup>. In der Behandlung biblischer Eigennamen, die

1) Das in □ Schrift oft als blosse *mater lectionis* steht.

im Commentar vielfach citirt werden. ist auch nicht eine Spur von System zu entdecken. Nun haben aber viele hebräische Eigennamen und Bezeichnungen bei ihrem Durchgange durch den Qorān bekanntlich bestimmte arabische Formen angenommen, die, wir wir sehen werden, J. nicht unbekannt geblieben sind. Bei anderen arabisch schreibenden Juden werden solche Wörter abwechselnd bald in der hebräischen. bald in der arabischen Form gebraucht. J. thut dasselbe. und in hebr. Schrift hätte das nichts auffälliges. Er schreibt aber *الستوراة* und *الستورا*, *فرعون* (14<sup>12</sup>) und dann in den nächsten Zeilen dreimal hintereinander *فرعو*, *يسرائيل* beständig für *اسرائيل* für *مريم* und *مريم* für *ابراهيم*! Es ist sehr schwer ein Motiv zu finden. warum J. in arab. Schrift geschrieben haben sollte, zumal er eine Unmasse von Bibelversen anführt und auch in seiner Uebersetzung Eigennamen und andere Bezeichnungen wie *מלך המצרים* und *מלך מצרים* einfach hebräisch wiedergiebt. Arabisirende Neigungen sind bei ihm allerdings nicht zu verkennen. wie aus *القديسين* 4, 5, 15: 7, 27: 8, 13 für *קדושים* und *الفسوق* = *אפסוקים* S. 15<sup>4</sup> plur. *فواسيف* S. 128<sup>5</sup> zu ersehen ist. Dem steht aber wieder entgegen *كسديم* 9, 1 gegen *السدانيمين* 1, 4. Alles das erklärt sich aber viel leichter aus der Umschrift durch ungelehrte Abschreiber. — Die andere, ungleich grössere und viel jüngere Hss.-Gruppe ist in hebr. Quadratschrift geschrieben. Hrsgb. weist nach, dass die gemeinsame Vorlage dieser Hss. arabisch geschrieben und mit keiner der Hss. der ersten Gruppe identisch ist. Aus alledem geht mit Sicherheit nur hervor, dass es etwa im ersten Jahrhundert nach J. arabisch geschriebene Copien seines Buches gegeben hat. Dass diese später wieder in die bequemere und natürlichere hebr. Quadratschrift übertragen wurden, scheint mir nur eine Rückkehr zu älterer Gewohnheit zu sein. Es kommt mir vor, als ob die arabische Umschrift nur in der Verbissenheit karäischer Copisten begründet ist, die, als ihre stärksten Streiter dahin waren, ohne bei den Gegnern nennenswerthe Erfolge erzielt zu haben, den Rabbaniten das Lesen ihrer Bücher oder wenigstens die des grossen J. erschweren oder gar unmöglich machen wollten. Andererseits werden wir gleich sehen, dass J. alle Ursache hatte, den muslimischen Leser auszuschliessen, wozu ihm kaum ein anderes Mittel blieb, als hebräische Schrift. J. bezieht die Prophezeiungen Daniels vielfach auf die Geschichte des Islām. Zu 8, 23 sagt er z. B. am Schlusse *وقوله والملوك هم اولئك الذين كذبوا بالبينات* und *وقوله والملوك هم اولئك الذين كذبوا بالبينات*. Er hat aus den Schriften der Juden gestohlen und Dingen widersprochen,

die in diesen vorkommen, behauptete die Prophetie zu besitzen und dass Gabriel ihm prophetische Mittheilungen gemacht habe. — Zum folgenden Verse sagt er: *وهذه الانجيلية هو أنه طعن على تورية* und *الله عز ذكره وعلى أنباويل انبيائه فأخذ ما أراد منها ووقفه له كقول* „Er schmähte die Tora Gottes und die Aussprüche seiner Propheten, dann nahm er daraus was er wollte, verfasste daraus den Qorān als ein Buch von eigener Autorschaft und erklärte den Rest für nichtig“. Dass beide Stellen auf Muhammed und den Qorān (קלון) gehen, ist auf den ersten Blick zweifellos, und J. würde doch nicht gewagt haben inmitten einer muslimischen Bevölkerung das vor aller Augen zu veröffentlichen. Es würde ihm auch nichts geholfen haben, wenn er sich, wie in M. hinter *قالون* versteckt hätte, da es gar nicht schwer ist dies für einen Schreibfehler von *قرآن* zu halten. Gleiche Ursachen hat das Versteckspielen, wo J. von den Qarmaten spricht, die er (S. 79<sup>25</sup>) *קשרים* und (nach Dan. 11, 31) *זרעים* nennt, die den Ḥagḡ stören und im Heiligthum zu Mekka allerlei Unfug anrichten werden. Wenn er ferner (S. 131<sup>21</sup> arab.) Muhammed *פסול* nennt statt *الرسول*, so wird er dieses Wort wohl auch nicht arabisch geschrieben haben, da die in der geringen Veränderung von *ר* in *פ* liegende Spitze verloren gegangen sein würde. Aehnlich verhält es sich mit *ניבית* <sup>1)</sup> für Mekka (S. 136<sup>21</sup> und 144<sup>17</sup>), welches wohl parallel zu *אלצרות* stehen soll, das an beiden Stellen vorhergeht. Es ist deswegen durchaus nicht nöthig, diese Bezeichnungen mit dem Herausgeber nur als „Spottnamen“ (S. VII) aufzufassen, da sie eher wie eine apokryphe Anspielung auf Ereignisse aussehen, die dem Lande und der Zeit, in denen der Verfasser lebte, sehr nahe standen. Es war ja das gerade die Zeit, in der die Qarmaten ihr Wesen am heftigsten trieben. Die zu Dan. 12, 1 angedeutete historische Beziehung geht auf die Q., die unter ihrem Führer Suleiman i. J. 924 die Pilgerkarawanen zwischen Baghdād und Mekka überfielen und 929 die Hauptstadt selbst bedrohten <sup>2)</sup>. Die Stelle (S. 136<sup>19</sup> ar. vgl. 143<sup>25</sup>) wäre demnach folgendermassen zu übersetzen: die Wurzel dieser Plagen (*אלצרות*) ist, dass die Z'ro'im (*אלצרות* Qarmaten) danach trachten werden, die Herrschaft der Abbassiden von Babel zu erlangen gemäss dem, was die Gelehrten erzählen, ferner dass sie die Pilger (*אלהוגגים*) vom üblichen Gebete

1) Die hebr. Umschreibung von *مكة* ist natürlich nur *מכה* vgl. Neubauer, *Mediaeval Chronicles*, Oxford 1887 S. 187.

2) Weil, *Gesch. der Chal* II, 606 ff.

in Mekka (מִכְבֵּית) abhalten und das Andenken des „Mannes des Wahnes“ (אִישׁ הַרוּחַ) auslöschen werden. — אִישׁ הַרוּחַ (vgl. S. 123<sup>8</sup>) steht für מַשְׁגֵּג (Hos. 9, 7) und entspricht dem qoränischen مَجْنُونٍ, verbunden mit einer Anspielung auf den qoränischen رَج. Die Wörter מִכְבֵּית في sollen wohl auch „betreffs der Plagen“ (= אֲלֻצְרוֹת) verstanden werden können. Babel ist hier sicherlich auch nichts weiter als ein Geheimwort für das nur wenige Meilen nördlich vom alten Babel gelegene Baghdād. Die Uebersetzung des Herausgebers (S. 74) „the Abbasides, coming from Babylon“, ist nicht klar genug, um erkennen zu lassen, ob er die Stelle richtig verstanden hat. Hrsg. hat natürlich nicht umhin gekonnt, alle diese doppelsinnigen Wörter — wie überhaupt alle in Buche vorkommenden hebräischen Wörter und Citate — hebräisch zu drucken. — Andere vom Verfasser erwähnte geschichtliche Ereignisse führt Hrsgb. in der Einleitung auf, wozu noch das S. 123<sup>8</sup> und 125<sup>26</sup> hervorgehobene Verfahren Omar's gegen die Juden sowie der ebenfalls an 2 Stellen (S. 124<sup>8</sup> und 135<sup>24</sup>) angeführte Sieg desselben Chalifen über die byzantinischen Truppen bei Merdj 'Amwās in der Nähe von Jerusalem hinzuzufügen sind.

Dass J. sein Buch nicht schliessen konnte, ohne die Rabbaniten anzugreifen, ist selbstverständlich: „Solche Verse (Ps. 119, 18 und 33) beweisen die Nichtigkeit der Lehre der Rabbaniten und besonders des Fajjūmi, die Israel durch ihre Schriften zu Grunde gerichtet haben . . . . so hat er (Saadja) die Leute durch seine verlogenen Bücher verführt, während er für jeden eintritt, der gegen Gottes Buch lügt, aber er wird die schwerste Strafe erleiden (S. 141<sup>16</sup> ff.)“. Derartige Stellen wird J. wohl erst recht hebräisch geschrieben haben. Uebrigens ist hier (Z. 20) كَذَّبَ zu lesen statt II, da wir sonst Acc. erwarten müssten, vgl. S. 87<sup>14</sup> und Qor. 39, 33.

Was die Sprache des Verfassers betrifft, so haben wir zwischen der Uebersetzung und dem Commentar einen strengen Unterschied zu machen. Die erstere ist eigentlich weiter nichts, als eine pedantische Wiedergabe der aramäischen bzw. hebräischen Wörter des Daniellbuches durch entsprechende arabische, wobei das arabische Sprachbewusstsein alle Augenblicke aufs gröblichste verletzt wird. Als Probe genüge לֹא אֵינִי 2, 10 = لَيْسَ اَيْس. Die Sprache des Commentars ist zwar nichts weniger als elegant, aber immerhin lesbar, wenn auch voller Vulgarismen und Fremdwörter. Beide letztgenannte Rubriken hat Herausgeber in ein besonderes Glossar gesammelt und soweit als nothwendig erklärt. Bedauerlich ist, dass er nur ausnahmsweise Seite und Zeile angegeben hat, wo sie sich im Text vorfinden. In seinen Worterklärungen ist J., wie



Hrsg. S. VIII ausführt, keineswegs immer glücklich. So erklärt er  $\text{מִן לְגַת הַפָּרְסִיָּה יִקָּאֵל לְלוֹחֵיחַ הַצִּיָּזָה}$  2, 15:  $\text{يقال من لغة الفارسية يقال للوحيح الحزية}$ . Dass er hier selber nichts weniger als sicher war, liegt schon in  $\text{يقال}$ . Mit  $\text{لغة الفارسية}$  meint er aber sicherlich Persisch. Der Hrsgb. übersetzt aber — nach dem Vorgange des  $\text{סֵפֶר הַפְּרוֹשָׁתַיִם}$  — sonderbarerweise „the Pharisees“ und behält diese Erklärung auch im Glossar bei, während er in der Einleitung (S. VII) darauf hinauskommt: „Jepheth's  $\text{الفارسية}$  would naturally mean Persian“. Wenn J. die Rabbaniten gemeint hätte, dann würde er wohl  $\text{الربانيين}$  (S. 151<sup>23</sup>) oder  $\text{أصحاب التقليد}$  (S. 141<sup>17</sup>) gebraucht haben. Interessant ist, dass er  $\text{ארמניה}$  (2, 4) mit  $\text{بلارمניה}$  übersetzt, vgl. dazu Stickel in ZDMG. 9, 252 und Nöldeke ebendas. 25, 120 ff.

Mit Vocalen ist der Herausgeber etwas sparsam gewesen. Reichliche Vocalisation zeigt nicht nur wie weit der Herausgeber eines arabischen Textes denselben beherrscht, sondern ist auch eine nicht zu unterschätzende Liebenswürdigkeit gegen den Leser und erhöht den Werth der Ausgabe unbedingt. Dem ersteren hat Hrsgb. durch seine Uebersetzung freilich völlig Genüge gethan. Die Arbeit ist mit Sorgfalt und Sachkenntniss ausgeführt. Hrsgb. hat übrigens recht daran gethan die Authographie des Verfassers nicht zu ändern, sondern seine Verbesserungen in besonderen Anmerkungen zu geben. Ein Namenregister wäre erwünscht gewesen.

Zu den wenigen bereits erwähnten Verbesserungen mögen noch folgende Anmerkungen hinzukommen. S. 3<sup>8</sup>  $\text{ونساه}$  l.  $\text{ونسبه}$  (vgl. S. 15<sup>2</sup>) da in jüd.-arab. Texten  $\text{ن}$  oft für  $\text{س}$  steht, während letzteres als *mater lectionis* gebraucht ist, wie Z. 14  $\text{ينسده}$  statt  $\text{ينساة}$  s. Anm. das. — S. 5<sup>9</sup>  $\text{اخو}$  (s. Anm.), 90<sup>3</sup>  $\text{ابوه}$  und 113<sup>13</sup>  $\text{ابويا}$  wie öfter in jüd.-arab. Texten für alle Casus. — S. 6<sup>1</sup>  $\text{خارج}$  ohne Präposition (oder allenfalls  $\text{مع}$ ) ist auch im maghribinischen Dialekt üblich, vgl. Delaporte, Principes de l'idiome arabe d'Alger S. 103. — *ibid.* wohl besser  $\text{أفّر}$  statt  $\text{II}$  da sonst  $\text{تتأخيرا}$  folgen würde. — S. 7<sup>4</sup>  $\text{عقلاء}$  vielleicht besser  $\text{عقلا}$  zu lesen als directer Acc. von  $\text{أراد}$  vgl. das. vorhergehende  $\text{للحكمة}$ . — *ibid.*<sup>10</sup>  $\text{فأحرى}$  kann gut bleiben vgl. S. 42<sup>11</sup>. — S. 24<sup>1</sup>  $\text{السدى}$  nicht flektirt  $\text{-ت}$ . — S. 34<sup>9</sup>

يتفقونہ l. S. 39<sup>20</sup>. — S. 56<sup>6</sup>. vgl. Anm. und S. 56<sup>6</sup>. — S. 39<sup>20</sup> l. يتفقونہ  
 (Druckfehler). S. 77<sup>2</sup> ممدکن مرتب als Uebersetzung von 7, 20.  
 J. hat augenscheinlich nicht gewusst was das Wort bedeutet und  
 es mit arab. دکن zusammengebracht. S. 87<sup>13</sup> انفتح giebt keinen  
 Sinn vgl. Anm. 6. Ich lese hier أنكر was unbedingt aus אנכר  
 falsch umschrieben ist, indem der Abschreiber ε statt כ und ק  
 statt - las. Wer oft hebräisch-arabische Hss. gelesen hat, weiss  
 wie leicht diese Verwechslungen sind; וכذب عليه  
 giebt durchaus einen guten Sinn. Nebenbei ist das ein ziemlich  
 starker Beweis dafür, dass die arabischen Hss. — in den hebr.  
 fehlt diese Stelle — aus einer hebr. Vorlags gemacht sind. —  
 S. 88<sup>5</sup> خلفائهم الذين في بابل übersetze ich: ihre Chalifen in  
 Baghdād; vgl. das folgende: und dies wird das Werk des  
 קרמת (Qarmaten) sein, der gegen sie aufstehen wird, wie er (Dan.) weiter  
 sagt (11, 31) וקרמת יעמדו (s. oben). — S. 99<sup>1</sup> wohl وفيهمى —  
 S. 106<sup>6</sup> vorzuziehen wie Anm. — S. 108<sup>4</sup> وضربتهنى von ושרבתי  
 ist ebenfalls ein Beweis für die hebr. Vorlage, wo die Verwechslung  
 von ז mit ש wegen der gleichen Aussprache sehr gewöhnlich ist.  
 S. 122<sup>10</sup> و فلم يكون m. l. — S. 124<sup>5</sup> يسلمون wohl besser IV.  
 — S. 130<sup>6</sup> الناس entweder Schreibfehler des Copisten, oder aber —  
 was mir wahrscheinlicher ist — eine sehr freie Uebersetzung J.'s,  
 der den Vers auf Muhammed bezieht und die Worte ועל המזרה  
 . . . . . שים damit nicht recht in Einklang zu bringen  
 wusste. Er bezieht sie daher auf den Tempel in Jerusalem —  
 النبي — und die Aenderung der Qiblah.  
 Denn die zweite Erklärung mit Bezug auf ein von Weibern verehrtes  
 männliches Bildniss zeigt, dass er im Text wirklich שים vor sich  
 gehabt hat. — S. 137<sup>12</sup> خبط aus כבט; hier dürfte wohl כבט  
 (Anm. 4) die bessere LA. sein. — S. 151<sup>13</sup> الربانيين l. الربانيين. —  
 S. 152<sup>3</sup> الفرقانيين (mit Tešdid) ist schwerlich richtig, da hebr. פקראים.

*I-li, cérémonial de la Chine antique, avec des extraits des meilleurs commentaires, traduit pour la première fois par Ch. de Harlez, Paris, Maisonneuve 1890.*

*L'école philosophique moderne de la Chine ou système de la nature (Sing-li) par Ch. de Harlez, Bruxelles, Hayez 1890.*

Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, dass das *I-li* eines der wichtigsten Quellenwerke für die alte Kulturgeschichte des chinesischen Reiches ist. Es war daher eine nützliche Arbeit, dieses Werk in eine europäische Sprache zu übersetzen, wodurch dasselbe allen denjenigen zugänglich gemacht wird, welche sich für ostasiatische Kulturgeschichte interessiren; aber auch von den Fachgelehrten wird sie nicht ohne Gunst aufgenommen werden. Der Text des Buches ist oft sehr schwer verständlich, doch hatte von Harlez bei seiner Uebersetzung zahlreiche alte Commentare zur Verfügung. Wie der Uebersetzer es richtig in seiner Einleitung bemerkt, enthält dieses Buch, welches bis heute noch von keinem Sinologen studirt worden war, nicht die Ceremonien für das gewöhnliche Volk und für Privatleute, wie dieses *Wylie* in seinen *Notes on Chinese Literature* behauptete, sondern solche, welche für untergeordnete Magistratsleute und selbst für die höhern Beamten der Nation bestimmt waren. Das Buch enthält nur 17 Kapitel, welche 15 verschiedene Gegenstände behandeln. Dennoch bietet es einige Einsicht in das althinesische Kulturleben, zeigt uns das ausgedehnte Formenwesen, das schon im V. Jahrhundert bestand, giebt eine Menge Gebetsformeln, die verschiedenen Opfer an, zeigt uns selbst häusliche Geräthschaften und Kleidungsstücke, die Art und Weise der Zubereitung der Nahrungsmittel, die Musikinstrumente, das chinesische Haus dieser entlegenen Zeit. Es wäre vielleicht interessant, dieses alles zu einander zu ordnen, würde uns aber hier zu weit führen. Doch könnte man kaum, da der grösste Theil dieses Werkes verloren gegangen, sich aus demselben ein Gesamtbild dieser fernliegenden Epoche entwerfen, schon deshalb nicht, weil dasselbe nicht auch die Angelegenheiten des gewöhnlichen Lebens erwähnt. Manches ist jedoch dort vollständig enthalten. So z. B. giebt uns das XII. und XIII. Kapitel den ganzen Begräbnisskultus der Chinesen im V. Jahrhundert. Besonders interessant ist es auch, die Beschreibung des chinesischen Hauses, wie sie uns nach Angabe des *I-li* der Uebersetzer giebt, mit der im *Eul-ya* enthaltenen zu vergleichen. Da diese Vergleichung in der Uebersetzung selbst nicht gut stattfinden konnte, so möge sie hier folgen. — Nach dem *I-li* ist das Haus von der Strasse durch eine Mauer getrennt, in welcher das Eingangsthor *tú-mên* oder *lí-mên* angebracht war. Das *Eul-ya* spricht von dieser Mauer gar nicht. Trat man durch dieses *tú-mên* ein, so befand man sich in einem Hofe, der auch im *Eul-ya* nicht erwähnt ist und nicht erwähnt werden konnte, da dasselbe nicht von der

Abschlussmauer spricht. Hinter dieser Mauer, im Hofe, lagen nach dem I-li zwei Gebäude nebeneinander, eines nach Osten, das andere nach Westen. Statt dieser zwei Gebäude erwähnt das Eul-ya nur eins. Nach den Angaben des I-li war das östliche Gebäude das *Miáo* (5780)<sup>1)</sup> oder der Ahnentempel, das westliche war das Wohnhaus. Die innere Einrichtung dieser beiden Gebäulichkeiten war wesentlich dieselbe, nur der Zweck, dem sie dienten, war ein verschiedener. In das Innere derselben führte ein Thor, *mên* (11643), durch welches man in eine Art Vorhof, *Tschóng* (7337) *liü* (25 27), trat und von dort aus gelangte man über eine Doppeltreppe in das *Tháng* (1633) oder den Empfangssaal. Jede Treppenabtheilung hatte, je nach der Würde des Hausbewohners, mehr oder weniger Stufen: war dieser ein Schi, so hatte sie drei; ein Ta-fu, fünf; ein Kong oder Kiün, sieben; ein unabhängiger Fürst, neun Stufen. Das Dach des *Tháng* wurde von zwei nach Osten und Westen nahe beim Eingang befindlichen Säulen getragen. Die Mauern des *Tháng* heissen *Ssü* (2505). Von diesem *Tháng* spricht auch das Eul-ya, nennt ihn aber auch Ahnentempel (*Miáo*). Aus dem *Tháng* drang man durch eine innere Thür *hü* in das *Schü* (2123) oder die eigentliche Behausung. Nach dem Eul-ya aber war das *Tháng* und das *Schü* durch einen Hof *Tschóng-liü* getrennt. Auch bemerkt das Eul-ya ausdrücklich, dass in den Häusern der gewöhnlichen Leute, die keine Würdenträger waren und folglich keine Audienzen hielten, das *Tháng*, die Aula, einfach fehlte, so dass man vom Hofe *Tschóng-liü* sogleich in die eigentliche Behausung trat. Das *Tháng* als Aula war leer, das *Schü* enthielt die Möbel und Hausgeräthe der Familie. Ferner spricht das I-li und auch das Eul-ya noch von den Seitenflügeln *Fáng* (3210) — im Eul-ya *Süáng* (2544) oder *Siáng-fáng* — welche in grössern Häusern östlich und westlich sich an die *Ssü* anlehnten und von der Umgebungsmauer bis zum *Schü* reichten. Dann waren in den *Ssü* Thüren, *hü* genannt, angebracht, welche eine Verbindung der *Fáng* mit dem *Tháng* vermittelten. Zuweilen war nur ein *Fáng* im Osten vorhanden. Das eigentliche Wohnhaus *Schü* hatte mehrere Gemächer, *Ts'in* (2166), nach dem Eul-ya vier an der Zahl, die verschiedene Namen trugen, nämlich das südöstliche *Yao* mit der Thür in der Südwand, das nordöstliche *Y*, welches den Speisesaal bildete, das nordwestliche *Wuh-leu* = Ort wo das Wasser eindringt — endlich das südwestliche *Ngao*, welches als das entlegenste und verborgenste Gemach gehalten wurde und nach der Meinung der Chinesen auch als Aufenthalt des Schutzgeistes diente und wo den Ahnen Opfer gebracht wurden. Nach dem I-li hatte das *Schü* auch mehrere Gemächer, deren Zahl sich nach der Würde des Hausbewohners richtete; so hatte z. B. ein Königshaus 6 *t'ín*.

1) Die Ziffern neben chinesischen Wörtern bezeichnen die Nummer des chinesischen Buchstabens im chines.-lat. Wörterbuche von de Guignes.

ein grosses und 5 kleine; die Lehnsfürsten hatten ein grosses und 2 kleine to'in. die Ta-fu und Schi hatten nur zwei Gemächer, ein grosses und ein kleines. Eine Prinzessin hatte deren so viele als ihr Gemahl. Das chinesische Haus war so gebaut, dass die Eingangsthür sich nach Süden befand.

Auch in sprachwissenschaftlicher Hinsicht bietet das I-li eine reiche Ausbeute eigenthümlicher Ausdrücke: viele veraltete Schriftzeichen und Archaismen, ferner ist die Bedeutung mancher Schriftzeichen eine andere als die jetzt in den Wörterbüchern angegebene. Heben wir hier einige hervor: *Sì* (11495) *Zwîn*, im I-li ein feiner Metallstoff zum Bedecken der Gefässe; *schúny* (7) obere im I-li für *tshiang* (11629) älter; *schí* (10070) jetzt Versprechen, im I-li für *káo* (1178) Befehl; der Ausdruck *sung-ká* geschmitztes Trinkhorn. *mó* (4881) für *hún* (6568) bis zum Ende gehen; *kiay* (99) *tshóng* (9647) Ausdruck für die Subaltern-Beanten einer Gesandtschaft; *kiáng* (3215) = *huén* (11421) Henkel; *ký* (1304) = *kay* (11653) bestimmen, festsetzen; *fáng* (4126) = *páng* (4153) Stiel; *tsièn* (9242), vorsetzen, im I-li = *ts'ín* (11093) darreichen; *tshün* (8427), im I-li für *tshün* (7768) oder *tsuän* (606) getrocknetes conservirtes Fleisch; *sien* (4946) waschen für *tshéu* (11305) ausschenken; *kín* (11492) für *pa* (2415) Rolle Seidenstoffes; *yeh* (1076) verlassen für *yih* (3473) den Weg zeigen durch vorgehen; *tsǔ* (364) gebückt = *tsí* (5844) allein etc. Merkwürdig ist auch der angegebene Unterschied zwischen *z'áng* (10928) und *tsǔ* (10984) Entschuldigung; (wenn beide dasselbe thun, so heisst die Entschuldigung *z'áng*, wenn sie verschiedenes thun, *tsǔ*). Ein ausführliches Studium des Buches und die Vergleichung mit dem Original würde natürlich diese Liste um vieles verlängern. Hier mussten wir uns natürlich nur auf einige Beispiele beschränken. —

Zur gleichen Zeit wie das I-li, erschien auch ein anderes Werk desselben Verfassers: „Ecole philosophique moderne etc.“, dessen Titel oben erwähnt ist. Dieses Werk, welches einen von Grube ausgesprochenen Wunsch verwirklicht, enthält, ausser einer historischen Uebersicht, die commentirte Uebersetzung der hauptsächlichsten philosophischen Abhandlungen, welche seit dem X. Jahrhundert erschienen. Wir werden bei anderer Gelegenheit von diesem Werke ausführlicher sprechen.

*Register und Nachträge zu der 1889 erschienenen Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina. Von Paul de Lagarde. (Aus dem 37. Bande der Abh. der kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen). Göttingen (Dieterich'sche Verl.-Buchh.) 1891. 76 S. in 4<sup>o</sup>.*

Als Nachtrag zu meiner in Bd. 44 S. 535—548 abgedruckten Besprechung des Hauptwerkes würde es eigentlich genügen, nur in wenigen Zeilen alle diejenigen, welche unbefangen und ohne Voreingenommenheit den Ausführungen Lagarde's theils schon gefolgt sind theils noch besser und eingehender zu folgen die Absicht haben, auch auf das reichhaltige, die Benutzung erst recht ermöglichende Register aufmerksam zu machen, das von Alfr. Rahlfs, einem Schüler Lagarde's, angefertigt ist. Da aber Lagarde in den Seiten 61—76 seinen Registern werthvolle Nachträge beigegeben hat, so ist es angezeigt, auch über diese, wie seiner Zeit über die „Uebersicht“, einiges zu bemerken.

Zu der glücklichen Zusammenstellung von kopt. *barot*, *χαλκολιβαρος* und äth. *bert* „Erz“ ist vielleicht noch darauf aufmerksam zu machen, dass das sumer. Wort *bar*, welches unter anderem auch *šarāpu* 𒍪𒍪 bedeutet, in zwei Metallnamen, nämlich in *an-bar* (neben *bar-gal*, neusum. *bar-jal*, „das grosse bar“) „Eisen“ (= parzillu) und in *ul-ka-bar* (sprich *usu-bar*) „Bronze“ (auch *zabar* gesprochen, semitisirt *siparru*) vorkommt<sup>1)</sup>. Andererseits liegt die semit. Wurzel 𐤁𐤁 „rein sein“, von wo Gesenius äth. *bert* hat ableiten wollen, wohl in äth. *berūr* „Silber“ vor (so schon Dillmann). Wenn das koptische *benipe* „Eisen“ wirklich als „Himmelmetall“ erklärt werden dürfte (wogegen aber Lagarde starke Bedenken äussert), dann wäre sumer. *an-bar* (etwa „Himmelmetall“) eine merkwürdige Analogie dazu.

Ein weiterer Exkurs (S. 62—65) handelt über *Μεσσίας* und die beiden gnostischen Formeln des Marcossier.

Sehr interessant ist die linguistische Untersuchung über 𐤁𐤁 und 𐤁𐤁 (,ist 𐤁𐤁 aus dem Aramäischen entlehnt?“ S. 66—68). Die zwei Belegstellen aus der altarab. Poesie und noch andere finden sich auch im *Tāg al-Arūs* s. v. 𐤁𐤁. Zu der Anm. auf S. 67

1) Was *parzillu* (𐍪𐍪𐍪 etc.) anlangt, so halte ich dies uralte Kulturwort für eine Entlehnung aus dem sumerischen *bar-gal* in der neusumerischen Aussprache *bar-jal*, 𐍪𐍪𐍪 und sehe hierin wie öfter (z. B. in *zišpanu* „Bogen“ aus *giš-ban*) den Versuch, ein in der Schrift nicht existirendes 𐍪 durch 𐍪 wiederzugeben. Die Schreibung hat dann bald veranlasst, auch wirklich 𐍪 zu sprechen, zumal ja die Semiten den Laut 𐍪 nicht besaßen.

über die aram. Herkunft der Ableitungssilbe  $\text{سور}$  in maghribinischen Eigennamen z. B.  $\text{ابن خلدون}$ ,  $\text{ابن زيدون}$ . möchte ich bemerken, dass es auch in echt arabischen Wörtern eine Endung  $\text{سور}$  giebt, aber stets nur bei sog. Stämmen med.  $\text{س}$ , z. B.  $\text{شيبخون}$ ,  $\text{زيتون}$ ,  $\text{سيبور}$  (nach Glaser in Hadhramaut!) u. a.

Was die Nichtexistenz des Gottes *Ilu* im babyl.-assy. Pantheon anlangt, so ist hierfür nicht Jensen's 1890 erschienene „Kosmologie der Babylonier“ zu citiren, sondern der erste Band meiner Semiten (1883), S. 493, wo ich mit der wünschenswerthesten Deutlichkeit Schrader's babyl.-assy. *El* als nicht existirend nachgewiesen habe, und Lyon's gleichzeitig erschienener kleiner Aufsatz in den Proceedings der Nordamerik. Oriental. Gesellschaft (den Jensen so wenig wie mich citirt). Das einzige, was allenfalls zu der Annahme eines Gottes *Ilu* bei den Babyloniern und Assyern berechtigen würde, ist das Vorkommen von *ilu* „Gott“ in Eigennamen, wozu man aber meine Geschichte Bab.'s und Ass.'s, S. 377 vergleiche.

Endlich ist noch der lange Exkurs (S. 69—75) über die Aduli-Inschrift zu erwähnen, der aus Anlass der letzten Auseinandersetzungen Ed. Glaser's über dieses hochwichtige historische Denkmal niedergeschrieben wurde. Lagarde hatte nämlich in den Göttinger Nachrichten 1890, Stück 13 (auch = Mitth., Bd. 4, S. 193—203) eine höchst dankenswerthe neue Ausgabe der Copie des Kosmas (denn leider nur in dieser ist uns die Inschrift erhalten) gegeben; an seine dieser Ausgabe beigefügten Bemerkungen knüpfte Glaser in einem Aufsatz im „Ausland“ an, und auf diesen wiederum antwortet nun Lagarde. Da ich selber beabsichtige, mich über den Inhalt der Aduli-Inschrift an einem andern Orte auszulassen, so will ich hier nur auf Glaser's jüngste Erwiderung im „Ausland“, 1891, No. 11 hinweisen. Das grosse Verdienst Lagarde's ist es, durch seine Neuauflage ein noch genaueres Verständniss des geographischen Theiles der Inschrift ermöglicht, ferner aber den Anlass (dies in den Nachträgen zur Uebersicht) aufgezeigt zu haben, der den Kosmas dazu bewog, die Inschrift überhaupt mitzutheilen. Aber Lagarde irrt sich meiner Meinung nach, wenn er deshalb die von Glaser jüngst gemachte mir äusserst glücklich scheinende Conjectur  $\text{Κάσσο}$  für  $\text{Σάσσο}$  nur dann für zulässig hält, wenn  $\text{Κάσσο}$  ganz im Süden (wie es mit  $\text{Σάσσο}$  der Fall ist) gesucht würde: Kosmas ging, wie auch Glaser in seiner letzten Erwiderung hervorhebt, natürlich von der Ansicht aus,  $\text{Σάσσο}$  stünde in der Inschrift, was nicht ausschliesst, dass dennoch  $\text{Κάσσο}$  (vielleicht undeutlich) auf dem Stein gestanden, und dass der Verfasser der Inschrift, dann ganz in Einklang mit der erst jetzt klar werdenden Grenz-

angabe, damit ein von Aduli aus im Westen liegendes Gebiet (nämlich dasselbe *Κασου*, welches im Königs-Titel der Geezinschriften vorkommt) bezeichnen wollte.

Nachschrift: Was die Bemerkungen J. Barth's zu meiner Besprechung von Lagarde's „Uebersicht“ (Band 44 dieser Zeitschrift, S. 535 ff.) im gleichen Bande, S. 680 f. anlangt, so werde ich darauf in dem demnächst erscheinenden ersten Hefte meiner „Aufsätze und Abhandlungen“ antworten und bitte die Leser dieser Zeitschrift nur, wenn sie S. 680 f. gelesen haben, noch einmal die erste Hälfte jener Besprechung (S. 536—542) aufmerksam und im Zusammenhang durchnehmen zu wollen. Die Zukunft wird ja lehren, wessen Auffassung in diesen Fragen durchdringt, die Lagarde's und die daran anschliessende meine oder die Barth's.

Fritz Hommel.



## Noch einmal der Zár.

Von

**Karl Vollers.**

Um über den Zár und seine Herkunft unterrichtet zu werden, brauchten wir Deutsche uns nicht an das zwar recht schwer wiegende, aber wenig gehaltvolle Reisewerk J. Borelli's zu wenden, denn unser Landsmann K. B. Klunzinger, der viele Jahre hindurch in Oberägypten und in Kōsēr als Arzt und Naturforscher thätig war, hat dem genannten Spuk bereits vor vielen Jahren einen trefflichen Abschnitt gewidmet<sup>1)</sup>. Um die von de Goeje und Nöldeke gegebenen Hinweise zu ergänzen, wage ich es hier zwei arabische Berichte mitzutheilen, die uns nicht nur über die Einzelheiten dieser auf die Dummheit der Dummen speculirenden Feier zuverlässig belehren, sondern auch die gefährliche Ausdehnung des lucrativen Schwindels und die dadurch hervorgerufene Beängstigung einsichtiger und edelgesinnter Männer erkennen lassen. Den ersten Bericht (A I, II) entnehme ich der in Kairo veröffentlichten Zeitschrift *الآداب* 1889, no. 95, 26. Okt. p. 483 f.; no. 96, 2. Nov. p. 491 f. Meine Bemühungen den anonymen Schreiber dieser Artikel zu ermitteln, hatten keinen Erfolg; da der genannte Schwindel gerade in den Häusern der grössten, den Ton angebenden Türken seine Triumphe feiert, wagte der freimüthige Verfasser nicht offen hervorzutreten. Die naive Art, wie dieser Naturwissenschaft und Korán-Glauben in seiner Beweisführung verflucht, müssen wir ihm zu gute halten; die auf eine ehrliche Aussöhnung mit der modernen Weltanschauung hinarbeitende Partei ist noch zu schwach, um schon jetzt offen den Kampf mit der hinter massiven Vorurtheilen verschanzten Gegenpartei aufzunehmen.

Den zweiten Bericht (B) verdanke ich einem befreundeten Aegypter, der auf meine Bitte seine Frau veranlasste, an dieser

<sup>1)</sup> Vgl. seine Bilder aus Ober-Aegypten, der Wüste und dem Rothen Meere 2. Aufl. 1878 S. 388; Upper Egypt p. 395 f.; vgl. ferner (R. Mitchell), *egyptian calendar* p. 97 f.; *Bull. de l'Institut Eg.* s. II no. 6 p. 185.

Zâr-Feier Theil zu nehmen und das, was sie gesehn und gehört hatte, möglichst treu zu berichten. Die Einzelheiten dieser Mittheilung werden mir durch die Aussagen einer europäischen Dame bestätigt. Die Freiheiten und Nachlässigkeiten der modernen Prosa, die besonders im zweiten Bericht stärker hervortreten, habe ich unverändert wiedergegeben.

Es ist zwar erfreulich zu sehen, dass der gesunde Sinn der ägyptischen Mittelklasse sich in der Presse Luft macht gegen die oberen Zehntausend, die von der Langeweile geplagt den genannten Unfug begünstigen; dass aber diesen Schreibereien praktische Schritte folgen werden, darf kaum gehofft werden.

Ich verweise schliesslich noch auf eine im *المقتطف* XV 187 f. wiedergegebene Stimme, die aber den unten folgenden Bemerkungen nichts Wesentliches hinzufügt.

Zur sprachlichen Seite der Frage bemerke ich, dass man zâr und zâr sagt, dass man ein Particip der Form VII bildet (minzâr, vom Z. besessen, oder an der Z.-Feier theilnehmend) und dass das Volk Bezeichnungen wie *زار عليه* oder *عليه شيب* auf alle epileptischen Anfälle anwendet. Eine Nebenform ist *مضيرة* mizzaijara, anscheinend auch mit modificirter Bedeutung, denn es wird erklärt als ein Geist, der in Frauenkleidern nächtlichen Wanderern in Strassen und auf Wegen entgegentritt; wer sich ihm zu nähern wagt, den presst er so heftig an die Brust, dass er augenblicklich stirbt.

### حقيقة الزار

#### A. I.

من قديم الزمان لجبل اندس بسلامور الطبيعية وسعدم السوفوف على اسرار العلوم العقلية تسوحموا ان عقريتا من النجم يخرج من الارض فيلتبس بجسد بعض الاشخاص وبلاخص بجسد النساء انلاتى عن عرضة لعمل الاجراءات التى تكسرون على غير رضاء هؤلاء العفريت على زعمهم دندف على الارض بدون سبب او اندخول فى محل مضلم بغير تسمية او قتل احدى الحشرات المسممة دنعقرب والتعبان ليلا او انوثب او انبداء او انصراخ وغير ذلك من الاسباب النوعية التى لا ارتبطت لى بالعفريت مطلقا. ومتى تلبس

الشيطن. بجسم المرأة صرت تعتريفا نوب يحصل لها منها تشنجات  
 وذعول كأن المصعب نائم أو متجنون ومنهم من تكون حالته قاصرة  
 على فقد الشعور بدون حركة ومنهم من يكون الدور معه مصحوب  
 بحركات يدوية وجسمية بدون انتقال ومنهم من يرقص وينتقل من  
 مكان إلى مكان مع استكسار وكسل لا يخفى عليه هذه الأحوال إذ  
 ربما شعدها كثيرا

وقد وصل ببنفس النجيل وسوء الاعتقاد أن من عولاء المصعبين  
 من أنه اقتدار حين ما يدورون الدور عليه (ملبوس) في أن يخبر  
 ببعض المغيبات فينبىء عن وقت أيب مسافر أو موت مريض أو شفاء  
 معتوه أنى غير ذلك مما لا يعلم حقيقته إلا الله وحده سبحانه  
 وتعالى وقد أثرت هذه الاعتقادات على عقول جميع نساء الشرق  
 إلا قليلا وعلى معظم عقول رجالهم فصاروا يصدقون بها ويسعون  
 إلى الاجتماع بمثل عولاء المصعبين ليستريحوا من الأم تصحبتهم  
 من أحد الأنواع المتقدم ذكرها وباليت اعتقدتم اقتصر على أن  
 عولاء نعيم الضاح على الغيب بل في اقتدارهم مداواة من تكون  
 أو يدور مريضا بنفس عذا المرض وغير خاف على العموم المفسد  
 الحاصلة من توجه النساء إلى هذه المحلات المسممة الزار لأنها ليست  
 إلا مصيد نلخدرات من النساء لنسب أموالهن أن كن من  
 اصحاب الثروة فقط ونسبتك اعرضين (اعراضين 1) أن كن من  
 الغذيات ولثبرا ما سمعت بذلك وترتب عليه أن نبيت الحكومة  
 بمنع عذاه المصايد وتهديد ناصبيها

## II.

ولاجل ازائة عذاه الاوهم الفسدة رايت انه (أن 1) انه انهم انعم  
 أنى اصل عذا الداء الذى هو حقيقى الوجود وعم حمل الناس

الى ان ينسبوه الى الشياطين وابيين الادوية التي يستعملها هؤلاء  
المنحدبون وجميع ما يتعلق بذلك ليكسبون الجميع على علم  
بحقيقة الامر فاقول ان هذا الداء هو مرض عصبي كما قرر ذلك  
الاطباء المشهورون من زمن مديد وان من خواص هذا الداء ان  
صاحبه يقلد من يراه حين دوره فان رأى شخصه يضحك ضحك  
مثله وان رآه يبكي بكى مثله وان رآه يعنى غنى مثله وان رآه يرقص  
رقص مثله الى غير ذلك وان صاحبه يتكلم ردا لما يسمع وحينئذ  
فلا غرابة اذا رأى احد الممسوسين غيره يرقص ورقص مثله

امما كون عفرية من الجن يتلمس بجسم الانسان فبهو امر  
مختلف لطبيعة لأن الانسان جسم والشيطان جسم ولا يصح  
ان جسمين يتحدان ويصيران جسما واحدا اى يشغلان حيزا  
واحدا ما لم تتداخل جزئيت احدهما في مسام اى بين جزئيات  
الاخر ولما كان العفرية من نار لقوله تعالى وخلقنا الجن من  
ما رج من نار (LV, 14) والانسان من تراب فلو تداخلت اندر اجزاء  
التراب لاتقد جسم الانسان واشتعل وآل امره الى الموت وفضلا عن  
ذلك فدنا لو سلمنا بتداخل الجزئيات في بعضها فان اجتماعها  
بلثنائى لترجع الى حالة جسم واحد يرى ويسمع لا يدسون الا  
تحليل الجسم الذى حصل التداخل فيه على انه حين يكون  
المريض في دوره لا فاحس بحرارة ان لا مسنه ولا نراه يتحرك بلقرب  
من انتباء الدور بل ان الحالة تاخذ في الانصراف شيد فشيئا  
وعما قليل يفيق المريض لانه نرا نائما واستيقظ

وان قال قائل ان اغلب المصابين لا غرابة في ذلك لان  
بهذا الداء يشتهون بالزوار او بالاكل يرتاحون وقتيب منه قلت انه  
نظرية الزوار تشتمل على عمليتين احدهما الطبل والغن

والثنائية البخور اما الطبل الشديد والغنى فمن شأنهما ان يؤثرًا على الدم وبلاستمرار يتكدر الجسم المصب خصوصا وان كل متوجه للزوار معتقد ان لا بد من هذه الطبول والغناء فتحصل له حركة وتعنيره النوبة المعلومة فهو وان لم يتأثر حقيقة فنوعم والاعتقاد كافيان وحدهما لان يولدا فيه هذه الحركة الناشئة عن التشنج العصبي والعملية الثانية هي البخور وهو اقوى من العملية الاولى لان هذا البخور يدخل في تركيبه الخشب والمبيعة السائلة وهذان العنصران هما من اقوى الاسباب المضادة للتشنج العصبي كما هو مقرر في الرسائل الطبية التي ألفها في هذا المرض مشاعير اطببا وان به يرتاح المريض نوعا

اما التدخل الغصة او الذعب الذي يلبسه بزعم انه على رضى من العفريت المتلبس بالجسم فهذا حقيقى لانه مذكور في تلك الرسائل ان المعادن ذات تأثير مهم اذا ادخلت في الادوية وذلك ان الطبيب الماهر حين يرى انسانا مصابا بهذا الداء يربط على ذراعيه جملة قطع مستديرة الشكل من المعادن كالذهب والفضة وغيرهما ويترك هذه المعادن مدة على ذراعيه ثم يحل الرباط فيجد ان احدى هذه المعادن قد افسر في الجلد تأثيرا ضاعرا عما سواه من المعادن فيدخل من هذا المعدن في الدواء الذي يأمر به للمريض بالقدر الذي تسمح به قوانين الطب

وحينئذ فلو منع هذا الفتح المضم وهو الزوار لتنجحت العمليات انبوية لئلا النجاج ولما فسدت اخلاق النساء وساءت معتقداتهن ونقل انفراق بين الزوج والزوجات الذي معظمه مسبب عن الزوار وتشبهت النساء به

ام اذا ارتدى احد المغفلين على الآيسة الشريفة وعمو فولد تعاني

(II, 276) كذدى يتخبطه الشيطان من الممس ما المقصود بالآية الشريفة والله اعلم انما هو ضرب مثل للعرب الذين كانوا يعتقدون عذا الامر وما ينتج عنه بما يرونه رأى العيين وليس انعرض بها تقرير حصول هذه الالهام الكاذبة وغير ذلك فدى حظ لدجون من تلبسهم بجسم الانسان ومعاكسته بهذا المقدار فان قلنا ان التخبط على الارض او السوئب ربما كذ سببه كمد يزعمون لان النجان ساكنون فى بطن الارض فكلا ان يكون ببطن الارض مساكن بل ان وجدوا فعلى سطح الارض وان قلنا ان السبب هو قتل الحشرات او ضرب الحيوانات التى كذقت وانكذب لانهم يزعمون ان الشياطين يتزيون بزبيها فلما ان قتل من تزيى بزى الغير واجب شرع خصوصا اذا كان بزى هذه الحشرات او تلك الحيوانات الضارية وحينئذ فالارادة التى طبقتها الشرائع لا يسكون من امرها ذلك

وإذا كان الله عز وجل قد كرم بنسى آدم أيجعله حدف لهذه الشياطين التى هى اقل طبقة من ان تتركبه كالحمار وتبينه وتضرب به الارض وتسيته اى غير ذلك كالا لان الله عز وجل سخرها للانسان ولم يستخر الانسان لى دم كان جريد فى مدة سليمان عليه السلام والحاصل ان هذه المسئلة عى من المسائل النوعية المحضنة التى لا أساس لها ولا برهان على صدق وجودها بل هى حيل اتخذها بعض المعطلات من النساء واسطة لتعيشيم وسلب اموال الناس بالباطل زبدة على ما فيى من الامور المسبية لفساد اخلاق السيدات بالقول ان لم نقل بنفعل وان وافق اولى الامر ولم يرتضوا ببقضاء عذا السداء انعضل لاتخذوا الاحتياطون الحاسمة لانتشاره بأخذ التعيدات على المشهورات منيم المعلومة

مسكنهم لدى المحافظة والبوليس وعقاب من تعود منين على  
عذه الخطة اتباعا لها ام الله به ان الله لا يحب المفسدين

## ج . ح

## B.

. . . وهو انه يوجد في مصر كما تقدم نساء من السودانيات ماكرات  
خدعت ماكنلات يعرفن بهذا اللقب (الكديت او شبيخات الزار)  
نسين امكن معلومة وازراق هولاء النساء من الغش وال نصب وفسد  
تربيتة بعض النساء المريبات وحرفتنهن اكل مال الناس  
بذنبطل وتعجيل الفقير المذقيع والخبين الممتح الى ارباب  
البيوت المستورة ولما كانت عقول اغلب نساءنا ساذجة  
بسيطة لن يملن الى مداواة امراضهن عند هولاء الكديت  
المتلصحات ونجبل ازواجهن وضعف عقولهم ايضا كانوا يذنون  
نسين في استداوى عند هولاء الكديت ويعتقدون صكة كل ما  
يخبرون به ويفضلنهن على مبرة الاطباء فتمتى حصل لامرأة مننهن  
تدقق في قوتيه او فتور في جسمها وضعف في بدنيا ترسل عصبتيه  
الى احدى الكديت فتأخذها وتضعب تحكت وسدتها عند نومها  
وتقراً بعض كلمت معلومة نين لا اصل لها ولا صكة وانعرض عند  
هولاء الخسرات من تلك القراءاة ان ترى في نومها حال مريض  
المريضة صاحبة العصاية حل هذا المرض من الامراض المعتدة امن  
تلمس جسمها باجسام بعض الشيطيين التى لا اصل لها ولا حقيق  
وحيت ان تنكسب هولاء الكديت من زيارة الشيطيين المتنوعة  
نسمع الاجسام لا تقول ان المريضة مريضة بمرض عادى بل تقول  
رايت فى المنام ان فلان المريضة عليها الزار ثم ان دنت صاحبة  
العصاية فقيرة تقول ان عليها شيطان واحد وان دنت غنية تقول

عليها جملة من الشياطين وتنسب الشياطين الى اقطار متنوعة فتارة تقول عليها شيطان مصر وشيطان هندي وشيطان مغربي وهكذا وكل شيطان من قنطر له دواء يخالف دواء الآخر وعلى كل حال فللدواء منحصم عندهن في التحلي بحلي مخصوص من معدن الفضة لا غير وملابس الحرير البيضاء وارسال العصاة الى الكدية يسمى عند النساء بقياس الأثر وبعد ان تخبر الكدية المريضة او المتمازنة بعدد الشياطين الملبسة بجسمها واجنسهم تهرها بان تجهز لها حلى الزار المسمى عندهم بسيفقة الزار وفي خلخال واساور وخواتم ومالج وقلائد وحلقان وقطع صغيرة اخرى يسمى احجية تعلقها على راسها وتحث ابطنها وتجعل لها عصا من فضة بينا حلق معلقة بينا ثم تحضمر ملابس الحرير الابيض وتجعل لها عباءة كعباءة الرجال من حرير ابيض ايضا فاذا اعدت هذه الاشياء عندها وافقرت بينا زوجها صنعت خبزا يسمى بالقرص او الفطيس واشترت شموعا وانواعا من البقول وارسلتها الى كدية الزار مع جانب من السنقود والغرض من ذلك ان تحضمر كدية الزار واعوانها الى بيت المريضة لتداويها وتكون المريضة قد اعدت في بيتها المآكل والمشرب دعوت صواحبها اعدت خروفا تزينه بالحناء وتزينه هي بحليها وتلبس ملابسها ثم تحضمر كدية الزار واعوانها ومن تدعوها من صواحب ربات الزار ويبتن في بيت ربة الزار وصاحب البيت انمسكين يقوم لهن بكل ما يلزم من مأكول ومشروب وغطاء ووضاء فاذا اصبحت الصبح اجتمع النساء في مكان متسع من البيت بجانب الحوائط وتجلس كدية الزار في الوسط وامامها مجمر ممتلأ بئدر فتضع فيها باخور مركب من ميعة سائلة ولعبة مرة وفسوخ مغربي وعققيم اخرى وايحتيا تبيح الصنفراء وتعجل الصدح الى الراس وتدن اذا



ضعفت العقول فكل قبيح مفعول . . . ثم يضرب الكدينة واعوانيتها على  
 ضبول معين بحركات بشسعة واصوات مزعجة والنساء ترقص على  
 حركات انطبل وكلما تعبن استرحن ويسمين تلك الاستراحات ادوارا  
 فذا انتهى الدور الاول جيئى بالخروف فركبته ذات الزار ربة البيت  
 والكدينة واعوانيا يطبلن لينا وصواحبنا يرقصن ثم ييسار بالخروف  
 وحى راكبة عليه الى مكان خلى من انفرش وحنك يكون الطبخ  
 حضرا فيذبح الخروف وهى راكبة عليه فذا قطع ورجليه نزلت  
 فملأت كفيها من دمه فشربته ولا يجوز في اعتقادهن ان يتخضى  
 احد دم هذا الخروف فلذلك يبادرن لغسله ثم ياخذ الخروف  
 فيسلخ ويصلق ويجعل غداء لمن حضرن من النساء لكن صاحبة  
 النبيت وكدينة الزار واعوانيا لا ياكلن من لحمه شيئا وانما ياكلن  
 كرشه وكبدته وقلبه وسائر ما فى جوفه ورأسه اى لا ياكلن سوى ما  
 يسمى بالنسقط ثم لا يزال الرقص مستمرا والرقص متواتر والتشويش  
 متوالى الى العصر من هذا اليوم فتنتهى اعماله ثم يتكرر هذا  
 العمل فى كل عام الا ان طبوله عند التكرار تبتدى من عصر يوم  
 الى عصر اليوم التثنى . . .

## Ueber die lautliche Steigerung bei Lehnwörtern im Arabischen.

Von

Karl Vollers.

S. Fraenkel hat vor kurzem <sup>1)</sup> seine Bedenken gegen die von Roediger, Landauer und Nöldeke verfochtene Gleichung عيسى = יֵשׁוּעַ ausgesprochen und den arabischen Namen mit der aramäischen Form ישׁוֹ' auf rein lautlichem Wege auszugleichen gesucht. Er weist bei dieser Gelegenheit von neuem auf die Erscheinung hin, dass wir nicht selten in arabischen dem Aramäischen entlehnten Wörtern ein ע als Ersatz eines ursprünglichen א finden (vgl. seine aram. Fremdwörter 108. 233 f.). Die Erklärung dieser Erscheinung findet Fraenkel in einem Gehörfehler seitens der Araber (Wiener Ztschr. IV 335 oben, 336/7). Ich hoffe durch die nachfolgenden Bemerkungen wahrscheinlich zu machen, dass diese Erklärung angesichts der weiten Verbreitung des genannten Lautwandels nicht genügt, sondern dass sie in dem Verhältniss des semitischen (arabischen) Lautorganismus zu dem aussersemitischen (ausser-arabischen) überhaupt zu suchen ist.

Ich erinnere hier zunächst an die meist von Fraenkel schon angeführten Beispiele, wo das arabische ع theils dem aramäischen א, theils dem Spiritus lenis der nichtsemitischen Sprachen gegenübersteht, nämlich عروس = ܐܪܘܫܐ; عقر = ἄζωα; عنبول = ܥܢܒܘܠܐ = ἔμβολος; عذيوث = ἰδιώτης vgl. Ztschr. 1890, 377 Anm.; عرنس = ܥܪܢܝܫܐ; عسقلان = ܥܨܩܠܐܢ; عامس = ܓܡܨܐ Wiener Ztschr. III 247; Hassan Bar Bahlul lexicon ed. Duval I c. 192, 1; عنجليس = ἔγγελος Dozy s. v., dazu Fleischer, Kl. Schriften II. 2, 647.

1) Wiener Zeitschrift IV 334 f

Fraenkel will bei عقم = *äzza* die Steigerung durch das Bestreben erklären, den Kehllaut dem starken auf ihn folgenden emphatischen Laute zu assimiliren vgl. seine mehrlaut. Bildungen (1878) p. 12. Besonders lehrreich ist die Gleichung aram. ܥܩܡܢ = 1) عشمال oder 2) عشمكول, 3) عشمكال vgl. Fraenkel, mehrlaut. Bildungen p. 1. Während die dritte arabische Form lautgeschichtlich mit dem aramäischen ܥܩܡܢ und dem hebräischen עָצַם harmonirt, müssen wir in den andern Formen lokale Entlehnungen erkennen, welche zugleich durch ihren Vokalismus die beiden Hauptgruppen des Syrischen, die östliche und die westliche, abspiegeln<sup>1)</sup>. Ebenso wenig können wir عصفور von (ס)-עצ trennen (Fraenkel, a. a. O. 3 f.) und werden durch die arabische Form zur Annahme eines aramäischen (ס)-עצאן (vgl. assyr. iššuru) gedrängt. Auch die Zusammenstellung von عرقوب mit عرقוב scheint mir trotz der Bedeutungsdifferenz nicht abgewiesen werden zu können. Schon J. Levy (Targumim-Wörterb. (1881) p. 43) hat das jüdisch-aramäische סרצאן mit عرقاء verglichen. Ich wage noch an das von Stephanus Byzantinus für phöniciisch erklärte *Oyza*, den Beinamen der Athene in Theben, zu erinnern.

In der Frage, ob arab. عسم oder pers. lašker das Ursprüngliche sei, entscheiden die obigen Parallelen zu gunsten des Persischen<sup>2)</sup>. Das besonders in der jüngeren Sprache weit verbreitete مععرون kann nur in dem perso-syrischen ܡܥܪܘܢ sein Prototyp finden. Dass das Aufkommen eines ع im Inlaut nicht isolirt dasteht, beweist das moderne مععرون (Bistāni) = maccheroni. Zwei lautliche Prozesse waren also wirksam bei der Bildung von مععرون, erstens die Potenzirung des ā zu 'ā, zweitens die Angleichung an die sehr beliebte فاعول-Form, die bis in die jüngste Zeit hinein analogiebildend wirkt. Die arabischen Wörter عرس, عرس<sup>ع</sup> und عروس haben mit dem Grundstamm des Verbums عرس nichts zu

1) Vgl. die sinnverwandten Doppelformen عندق, شمرنج und شمرايح und die schwerlich zufällige Erscheinung, dass von diesen Formen immer nur die zweite in der jüngeren Sprache fortlebt, so šanrūh und šanūd.

2) Vgl. Fraenkel, aram. Fremdwörter 239. Ibn Duraid (bei Gawāliki, Al-Muarrab ed. Sachau p. 105) behält hier Recht.

thun, sondern finden nur in der Form IV desselben ihren Widerhall; es liegt am nächsten, jene mit dem aramäischen ܨܢ (= hebr. ܨܢ) zu kombiniren, während das lautgeschichtliche Korrelat zu diesen اُرش<sup>أ</sup> ist, das nur noch in der Kunstsprache des kanonischen Rechts fortlebt.

Ich muss fürchten, zunächst heftigem Widerspruche zu begegnen, wenn ich auch die Gleichung عتيف alt = antiquus hier vertheidige. Aber ich kann nicht umhin, in der Wurzel عتف عتف zwei Bestandtheile zu unterscheiden, erstens den ursemitischen mit der Bedeutung „edel, hehr“ (ursprünglich wohl „abgesondert“), zweitens das zunächst formell, später auch etymologisch assimilirte antiquus. Man mustere nur unbefangen die alttestamentlichen und arabischen Verbindungen, um zu dem Schlusse zu gelangen, dass die Bedeutung „alt“ von uns, bezw. von den arabischen Exegeten in Stellen hineingedeutet wird, wo die genannte gemeinsemitische Bedeutung ein tieferes Verständniss erschliesst. Natürlich müssen die aramäischen Mundarten bei der genannten Kontamination als Vermittler gedacht werden.

Die bisher gegebenen Beispiele gehören alle der älteren Sprache an, aber in dem jüngeren Arabisch ist dieser Steigerungstrieb nicht minder bemerkbar. Das Wort izba, welches im osmanischen Türkisch (Redhouse s. v. hut), im kaukasischen Türkisch (Bodenstedt. 1001 Tag, 2. Aufl. 1854, III, 155), im Russischen („Bauernhütte“, vgl. A. Boltz, russ. Lehrgang, 5. Aufl. II (1884), 157) und im Polnischen („die grosse Mittel-Stube des Bauernhauses“) auftritt, muss durch kaukasische Sklaven oder später durch osmanische Soldaten nach Aegypten getragen sein, wo es عَزْبَة ‘ezbä lautet und die primitiven, meist aus Rohr bestehenden Behausungen der ländlichen Arbeiter bedeutet. Die Bewohner solcher Hütten heissen jetzt عَزَابَة ‘azzāba, ein Name, der schon im 15. Jahrhundert n. Chr. aufzutreten scheint<sup>1)</sup>.

In demselben Verhältniss steht das arabische عَرَبِيَّة (vulgär ‘arabija) zum türkischen araba (vgl. Fleischer, Kl. Schr. II, 2, 630 f.), das arabische عَرَضِي Lager zum türkischen ordu, das arab. عَشَّجِي Heizer zum türkischen آتَشَجِي. Schon Landberg<sup>2)</sup> hat عَشِّي Koch mit dem türkischen آشَجِي kombinirt. Das von Fleischer

1) Jahresber. d. k. k. öffentl. Lehranstalt f. orient. Sprachen 1883, Wien 1884, S. 33.

2) Proverbes et dictons I, 82.

(a. a. O. II, 2, 638) hervorgehobene Moment der volksetymologischen Angleichung (an 'ešä, Abendessen) giebt keine ausreichende Erklärung, denn die Araber kennen so gut wie wir ein Mittag- und ein Abendessen. Das persische anbar ist arabisch zu *عَنْبَرٌ* 'anbar geworden und bedeutet hier den Schiffsraum, den Lagerraum, den Büchersaal einer Bibliothek u. s. w., vgl. Fleischer a. a. O. 646.

Das Wort *عَفْشٌ* ist der klassischen Sprache (Gauhari und Zamahšari) unbekannt; das älteste mir bekannte Beispiel giebt Maḳrīzi (*خَطُّط* II, 223, 35 = Sacy's chrestom.<sup>2</sup> II, 60), der es einem wenig älteren Staatsmanne in den Mund legt. Es bedeutet „Hausrath“ und verächtlich „Plunder“, so besonders im *أَتْبَاعٌ* 'afš našš; wenn jenes die ursprüngliche Bedeutung darstellen muss, so könnte man es aus dem türkischen ew-ašjasi erklären, was die Araber kraft einer Art von Dissimilation zur triliteralen Wurzel gestaltet haben. Ob das von den meisten Lexikographen angeführte, angeblich schon von Ibn Dureid bezeugte *عَفْشَةٌ* „Gesindel“ hiermit zusammenhängt, scheint mir zweifelhaft zu sein; für die fremde Herkunft von *عَفْشٌ* spricht auch das Zeugniß des Ḥafāgī<sup>1)</sup>.

Das im modernisirten Aegypten begreiflicher Weise sehr beliebte *alla franca* wird im Munde des Arabers oft zu 'ala-franka. Mag hier wie auch sonst mitunter ein volksetymologischer Trieb mit im Spiel sein, so zeigen doch zahlreiche andere Beispiele, dass dies nur als sekundär angesehen werden darf.

Wie schon aus einigen oben angeführten Formen (z. B. *عَقْرٌ*, *عَذِيوُطٌ*, *عَرْقُوبٌ*, *عَرْصِيٌّ*) erhellt, beschränkt sich dieser Trieb der lautlichen Steigerung bei Entlehnungen nicht auf den Uebergang des Hamza zu ع, sondern nichtarabisches t wird zu ط, d zu ض, k zu ق, s zu ص potenziert, vgl. Fleischer a. a. O. II, 2, 638: Guidi, della sede primitiva 16 *مَحَصَلٌ* = *حَصْنٌ*), Fraenkel, aram. Fremdwörter 235, ferner pers. *تَبِيْزٌ* neben arab. *طَبِيْزٌ*, pers. *تَرَشِيٌّ* neben arab. *طَرَشِيٌّ* u. s. w. Wenn dieser Trieb nicht mit der Konsequenz eines mechanischen Lautwandels sich geltend macht, so bedenke man, auf wie verschiedenen Wegen Entlehnungen statt-

1) Im *شَفَاءُ التَّغْلِيْبِ* (1282) p. 158.

finden können. Im allgemeinen dürfen wir die besprochene Erscheinung eher bei den durch untere Volksschichten vermittelten Entlehnungen erwarten, als bei litterarischen Uebertragungen. Ich habe bereits angedeutet, wo ich die Erklärung dieses wichtigen Triebes zu finden glaube. Vergleicht man den arabischen (semitischen) Lautbestand mit dem der umgebenden, meist indogermantischen Sprachen, so springt sofort ins Auge, dass eine Reihe von Lauten, die in diesen nur einfach auftreten, in den semitischen Sprachen (soweit diese nicht auf lautmechanischem Wege, meist infolge der engeren Berührung mit fremden Völkern abgeschliffen sind) doppelt sich vorfinden, einfach und (in unserm Sinne) gesteigert: so steht  $\text{z}$  neben  $\text{z}$ ,  $\text{ح}$  neben  $\text{ح}$ ,  $\text{ق}$  neben  $\text{ق}$ ,  $\text{ص}$  neben  $\text{ص}$ ,  $\text{س}$  neben  $\text{س}$ ,  $\text{د}$  neben  $\text{د}$ ,  $\text{ذ}$  neben  $\text{ذ}$ ,  $\text{ط}$  neben  $\text{ط}$ . Wo dem Semiten (Araber) das fremdklingende Wort aufstieß, mochte gerade das mühsame Bestreben, das ungewohnte Lautgebilde getreu nachzuahmen, den Anlass geben, die genannten Laute zu potenziren oder besser zu semitisiren (arabisiren).

## Der Giftmann.

Von

**Karl Vollers.**

Die Bemerkungen Snouck's über den Simmâwi (Mekka II, 270 Anm. 1) veranlassten mich, meine über dieselbe sagenhafte Person gesammelten Notizen einer erneuten Prüfung zu unterwerfen. Ausser der Mittheilung Goldziher's (Ztschr. XXXIII, 610) und der Erwähnung in den Contes Spitta's (VII, 6. 7) stand mir eine längere Aufzeichnung zu Gebote, die ich mir im Frühjahr 1888 in Kairo bei einem ebenso traurigen wie unerwarteten Anlasse aus dem Munde ungebildeter Aegypter sammeln konnte.

In der Nacht vom 22. auf den 23. März 1888 starb in Stambul der Bruder S. H. des regierenden Vice-Königs, der auch in Deutschland wohlbekannte Prinz Hasan Pascha, an der Wassersucht. Bald darauf verbreitete sich in Kairo unter dem niedern Volke das Gerücht, dass der „Herrscher von Konstantinopel“ den Tod des Prinzen verschuldet und nun auch seinen Helfershelfer, den Simmâwi, nach Kairo gesandt habe, um aus den Körpern der von ihm getödteten und gekochten Kinder durch Destillation neues Gift für seine frevelhaften Zwecke zu gewinnen. Das Gerücht hielt sich am festesten in dem überwiegend von ärmlichen Leuten bewohnten südwestlichen Viertel der Stadt, das volksthümlich nach dem Heiligen „es-Sultân el-Hanafi“<sup>1)</sup> benannt wird. Die von mir damals gesammelten Angaben stimmen in den folgenden Punkten überein: 1) Der Simmâwi arbeitet auf Befehl des Herrschers von Konstantinopel. 2) Er treibt sich unerkennbar und, wenn verfolgt, unsichtbar in den Strassen umher, späht nach Kindern und jungen, unerfahrenen Burschen, auch nach Sklavinnen, tödtet sie, kocht sie

1) Ueber sein Leben (السِّرُّ الصَّغِيرُ) vgl. Ztschr. 1889, 114; Orient. Bibliogr. 1889, no. 2204. Seine Moschee trägt auf dem im Handbuch Bädcker's enthaltenen Plan von Kairo die Nummer 65 mit der mir unklaren Legende Sidi el-Isma'ili.

aus und lässt das von ihm durch geheime Mittel destillierte Gift in einen Topf laufen. 3) Mit diesem Gift mordet er die ihm von seinem Herrn bezeichneten Personen. Niemand habe ihm beikommen können, bis der Heilige al-Hanafi zuletzt selbst seinem Treiben ein Ende gemacht habe. Wie gross die Aufregung des Volks in dem genannten Stadtviertel war, beweist zur Genüge ein Leitartikel, der um diese Zeit in dem von türkischer Seite inspirierten und von dem gelehrten Hanafiten Muḥammed Bëram <sup>1)</sup> redigierten arabischen Blatte *الاعلام* (1305 no. 232) erschien und den ich hier abdrucken lasse.

### اختلافات ضعفاء العقول

من غريب الاختلافات ما اشيع على ألسن العوام في حديثه الأييم بانه جاء إلى مصر رجل يسمى (السماوى) يباخذ الاطفال في بيته ويقتلهم بعد ان يباخذ منهم السم الذى فى اجسامهم (كذا) نيته توجه به إلى الاستئانة العلية (كذا) ويصلح به سلاح التدونة فارتجت لهذا الخبير فرائص ضعفاء العقول وانطلق الممندون فى بعض الحشرات المنقطعة يحثون الناس على عدم ترك اولادهم يلعبون فى الأزقة فمنع كثير من الاعمالى اولادهم من التوجه إلى المدارس ومن التصادف ان مثل هذه الاشعة معروفة فى غير هذا القصر حتى انه فى تونس يطلق على الرجل اسم (سالال بوقلوب)

1) Der genannte Gelehrte gehört einer angesehenen, ehemals in der Türkei ansässigen Familie an. Ein im J. 1092 (1681) verstorbene Glied derselben war der Lehrer und Freund des Muḥibbi, der ihm auch einen längeren Artikel gewidmet hat (*خلاصة الاثر* IV, 131—142, hier Bëram). Später wanderte die Familie nach Tūnis. Als Rifāra 1826 nach Paris reiste, hörte er in Marseille, dass der fruchtbare Schriftsteller Muḥammad Bëram mit einem andern tunesischen Gelehrten über die Zulässigkeit der Quarantäne streite (*تخليص* S. 32 f.). M. B. der Fünfte lebte bis zur französischen Occupation in Tūnis, wo er eine Zeit lang Minister der frommen Stiftungen war; später zog er Konstantinopel und Kairo vor. Er starb in Helwān bei Kairo am 19. December 1889. Ausser seiner leider unvollendet gebliebenen Reisebeschreibung (*صفوة الاعتمير*) veröffentlichte er kleine Abhandlungen über Zeit- und Streitfragen, vgl. Brill's catal. périod. V no. 449; ausserdem فى *تحفة الخواص* فى *حل صيد بندق الرصاص* سنة ١٣٠٣.



وَسُو تَبَصَّرَ الْمَسَاكِينَ فِي حَقِيقَةِ الْحَالِ لِرَأْوِا أَنَّهُ نَبِيسٌ عِنَّاكَ لَا سَمَاوِي  
 وَلَا سَلَالِ بِوَقْلِهِ وَوَجَدَ رَجُلًا يَقْتُلُ الْاَوْلَادَ لِاَقْتَصَاتِ الْحَكُومَةِ  
 اَثَرُهُ وَعَقِبْنَهُ اَشَدَّ عَقَبٍ وَمَعَدَّ اَلْمَلِكُ اَنْ يَنْسَبَ لِلدَّوْنَةِ الْعَلِيَّةِ الْعُثْمَانِيَّةِ  
 وَالْاَخْلَافَةِ الْاِسْلَامِيَّةِ اَمْرٌ شَنِيعٌ كَيْذَا نَمَّ يَخْطُرُ عَمَلُهُ فِي عَقُولِ  
 اَلْعَجِيبَةِ فِي الْاِزْمَانِ الْاَخْلَافِيَّةِ فَمَا بِئْسَكَ بَزْمَنِ اسْتَقَرَّ فِيهِ الْاِمَانُ وَيَلْغَتُ  
 فِيهِ الْاُمَمَةُ مِنْ اَلْرَاحَةِ غَيِيَّةِ الْاَطْمِئْنَانِ بِوَجُودِ سُلْطَانِ زَمَانِنَا وَقَرَّةِ  
 اَعْيُنِ اَوْطَانِنَا فَمَنْ اَنْ سَلَحَ الدَّوْنَةُ الْعَلِيَّةِ غَيْرَ مَحْتَجِجٍ نَسْمُ الْاَوْلَادِ  
 نَتَنْظِيفُهُ بَلْ اَنْ نَضَارَةَ اَنْسَرَعَسْكَرِيَّةِ غَيْرَ مَحْتَجِجَةٍ لِارْتِكَابِ عَذَا الْمَحْرَمِ  
 بِمَا لِنَدِيئِنَا مِنْ الْمَوَادِ اَنْطَبِيْعِيَّةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي ذَلِ الْعَجِيْبَاتِ وَلَوْ اَنْ  
 اَتَمَمْتِنَا وَخُطْبَاءَنَا اَدْمَجَوْا فِي خُطْبَتِهِمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ مَا يَنْفَى عَذَهُ  
 اَلْخَرَاةُ مِنْ عَقُولِ اَنْعَوَامٍ وَاَبَعَدُ مَا يَشِيْهِنُ خِلَافَةَ الْاِسْلَامِ لِكَانَ اَوْلَى  
 بِهَيْمٍ مِمَّا يَجْمَعُوْنَهُ مِنْ اَلدَّلَامِ.

Demnach ist die Existenz dieses Volksglaubens nicht nur für Aegypten und den Higáz, sondern auch für Tūnis bezeugt. Ohne mich auf die Entstehung und Berechtigung desselben einlassen zu wollen, möchte ich nur noch der philologischen Seite der Sache ein Wort widmen. Wenn einerseits nach dem Obigen darüber kein Zweifel bestehen kann, dass die volksthümliche Etymologie hier den Namen es-Simmāwi mit *simm* (Gift) verbindet und als „Giftmischer“ auffasst, muss andererseits die grammatische Betrachtung gegen diese Deutung geltend machen, dass die Endung „āwi“ nur an Substantiven, die auf *ā* (seltener auch *ū*, *ōh*, *āi*) oder auf „*ijā*“ auslauten, sich findet (vgl. für das Aegypto-Arabische Spitta's Grammatik S. 119; mein Lehrbuch S. 120). Als ich vor geraumer Zeit eine Rechtfertigung der Form *simmāwi* versuchte (Ztschr. 1887, 383), konnte ich mir das Bedenkliche meiner damaligen Annahme nicht verhehlen. Meine spätere Muthmassung, dass *simmāwi* eine volksetymologische Entstellung von *simāwi* sei, mochte ich in Ermangelung einer textuellen Stütze nicht öffentlich aussprechen. Araber zu fragen, hielt ich für unthunlich; ungelehrte hätten meine Frage nicht begriffen und Gelehrte haben für Alles, was über die Weisheit des Kāmūs und der Elfijā hinausgeht, meist nur kindische Antworten, die nur zu oft geeignet sind, von der rechten Fährte abzuleiten. Um so willkommener war es mir, vor kurzem eine Stelle zu finden, die meine genannte Muthmassung bestätigte.

Der Kompilator des grossen Sammelwerkes über Aegypten, das unter dem stolzen Namen الخط الجديد التوفيقيّة auftritt, sagt bei Gelegenheit des Lebens eines Bulaker Heiligen (IV, 52, 7), dass Mancher ihn für einen كيماموى سيماموى für einen Zauberer und Hexenmeister gehalten habe. Schon eš-Ša'rawi, aus dem dieser Bericht entlehnt ist, gebraucht denselben Ausdruck. Da nun سيمما (eine Nebenform von سيمياء z. B. Burda 131) sachlich mit der Volkssage (vgl. Dozy, supplément I, 708 b) harmonirt und von ihr die Form سيماموى sich zwanglos ableitet, so trage ich kein Bedenken, in Simâwi die Urform zu erblicken, aus der durch Einmischung des Giftes (simm) in die Erzählung später die Form Simmâwi entstand.

## Versuch einer Kritik von Hamdānis Beschreibung der arabischen Halbinsel und einige Bemerkungen über Professor David Heinrich Müller's Ausgabe derselben.

Von

**A. Sprenger.**

Mehr als irgend eine andere Menschenrasse ist der Araber ein Produkt des Bodens, auf dem er lebt. In dieser Beziehung ist nur der weit entfernte Eskimo mit ihm vergleichbar. Die Eskimobevölkerung fängt an, wo der Baumwuchs aufhört und wo der Mensch für die Befriedigung seiner Existenzbedingungen einzig und allein auf das Thierreich angewiesen ist, was dann maassgebend für seine physische und geistige Entwicklung wird. So ist der Uraraber oder Beduine eigentlich ein Parasite des Kameels. Es kommt oft vor, dass er wochenlang keine andere Nahrung hat als Kameelmilch in ungenügender Menge, und der Verjüngungsort der Söhne der Wüste ist, wie der des Kameels, die wasserlose Dehna, wenn sie im Frühling in saftigem Grün und im Blüthenschmuck pranget. Es ist klar, dass die einzige feste Grundlage der Erforschung dieser interessanten Menschenrasse, die so mächtig in den Gang der Geschichte eingegriffen hat, die Kenntniss der Geographie des Landes, seiner Sandfelder und Steppen, seiner Hochlande und Tiefgründe, seiner Wasserplätze und Weiden, seiner Quellen und Oasen, seines Ackerbodens, seiner Landesprodukte und seiner Verkehrsstrassen sei. Die Bewohner in ihrer Eigenart und ihren Geschlechtern stehen, wie die Eskimos, im innigsten Zusammenhang mit dem Boden und können erst dann begriffen werden, wenn wir diesen kennen. Es ist selbstverständlich, dass der arabische Ichthyophage, der sich zum Piraten und Seefahrer ausgebildet hat, der Meeresküste, und der Kameelzüchter, der zum Raubritter und Eroberer geworden ist, den Weideländern, und der Ackerbauer, der auch in Arabien der Gründer der Kultur war, den Oasen und dem Humusboden entsprossen sei. Die Bevölkerung Arabiens aber, besonders die nomadische und in längern Perioden auch die sesshafte, ist (wie im Urzustande wohl auch andere Menschenrassen gewesen sein mochten) in beständiger Bewegung und um diese zu verstehen, müssen wir uns eine möglichst einlässige Kenntniss der Geographie des Landes zu verschaffen suchen; denn hier verfolgen die Menschen

im Kampfe ums Dasein immer noch das in der Urzeit von allen Völkern angestrebte Ziel: für sich die besten Wohnsitze zu erringen. Beduinenstämme, deren Daira (Kreis, Weiderevier) karg ist, bemächtigen sich, sobald sich eine günstige Gelegenheit bietet, fetterer Triften. Wenn sie dann im Laufe der Zeit stark geworden sind, ist ihr Bestreben, sich Oasen zu unterwerfen und tributpflichtig zu machen. Wie der Blutumlauf im thierischen Körper, ist Ortsveränderung das Lebensprincip der ewig jungen Bevölkerung Arabiens.

Hamdânîs Beschreibung von Arabien ist das einzige Werk über diesen Gegenstand, das erhalten worden ist. Wenn auch in Ašma'îs Monographie, die wir nur aus Jacuts Auszügen kennen, die Geographie des Neğd klarer und richtiger behandelt worden sein mag, so dürften doch Hamdânîs Berichte über die Vertheilung und Bewegung der arabischen Stämme (auch im Norden der Halbinsel), immer das Beste gewesen sein, was über diesen Gegenstand geschrieben worden ist. Für die Geographie und Ethnographie von Jemen war Hamdânî wohl immer die reichhaltigste und zuverlässigste Quelle. Eine Ausgabe des Hamdânî war ein Bedürfniss unserer Zeit. Darüber, dass der Verfasser der Burgen und Schlösser Südarabiens der Mann sei, dem die Aufgabe, den Hamdânî zu ediren zufalle, kann kein Zweifel obwalten; denn unter denen die sich speciell mit Südarabien und seinen Alterthümern beschäftigen, ist er der einzige, der die dazu nöthige Hingabe für die Sache, die Arbeitskraft, die Kenntnisse, den kritischen Scharfblick und den sittlichen Ernst besitzt. Er lässt sich nicht durch Effekthascherei dazu verleiten, wahnwitzige Conjecturen für baare Münze zu nehmen, um die Welt mit neuen Entdeckungen zu überraschen, welche vor einer besonnenen Kritik wie Seifenblasen zerstäuben. Müller hat seine Arbeit 1876 damit begonnen, dass er den Codex Miles, den ich im Auftrage des Eigenthümers, nachdem ich ihn zum eignen Gebrauch mit meiner Abschrift des Codex Schefer collationirt hatte, an das British Museum schickte, abschrieb. Er widmete dann acht Jahre lang alle seine Energie und einen grossen Theil seiner Zeit der Sache und veröffentlichte 1884 den Text, welcher den ersten Band seiner Ausgabe bildet. Die nächsten sieben Jahre beschäftigte er sich mit Anfertigung des kritischen Apparats. Er bildet den zweiten Band und ist 1891 erschienen. Es war seine Absicht gewesen einen fortlaufenden Commentar zu Hamdânî zu schreiben. Dies hat er nicht durchgeführt; aber der Apparat enthält Hinweise <sup>1)</sup> auf die Stellen in anderen Schriftstellern, in welchen von Hamdânî

1) Erschöpfend sind die Hinweise nicht, sie so machen zu wollen hätte zu weit geführt. Hamd. S. 173 führt den Spruch an: Wer den Sommer in Schoreif, den Frühling in Hazn und den Winter in Sammân zubringt, findet ergiebige Weiden. Es wird in den Noten nicht bemerkt, dass Jacut 2, 201 und 3, 278 (vgl. Merâs. 1, 301 und Bekri S. 10) diesen Spruch anführt und Scheref für Schoreif schreibt. Der Unterschied ist ein principieller: denn Hamdânî hatte andere Begriffe vom Scheref als die irâqischen Geographen.

genannte Namen und von ihm citirte Verse zu finden sind. Alles dieses, besonders das Auffinden der Verse in den betreffenden Diwanen kostet viel Arbeit, ist aber auch sehr förderlich für das Studium. Das erste Kapitel, in welchem Hamdāni Auszüge aus dem *Almagest* anführt, war für mich und gewiss auch für andere ein todter Buchstabe, bis ich in Müllers *Apparat* die betreffenden Stellen des *Almagest* angeführt vorfand. Sehr dankenswerth sind die mit grossem Fleiss und grosser Genauigkeit angefertigten *Indices*.

Die Schwierigkeiten, welche der Herausgeber zu überwinden hatte, einen guten Text herzustellen, waren sehr gross. Die Sprache ist wegen ihrer Knappheit und dialektischen Färbung nicht leicht zu verstehen, und das Buch enthält, wie Müller bemerkt, circa 8000 Orts- und Eigennamen, die zum grossen Theil bisher unbekannt waren. Um die Orthographie und Vocalisation derselben festzustellen, mussten alle Stellen in Hamdāni, wo derselbe Name vorkommt, verglichen und — wohl viele hundert Mal vergebens — im *Jacut* und *Bekri* nachgeschlagen werden. Damit war aber noch nicht alles gethan. Hamdāni weicht in der Nomenclatur bisweilen principiell von andern Geographen ab. So schreibt er وادی المسيريم für وادی التمسيريم (vgl. Müller 2, 151); seine Schreibweise zu ändern wäre mithin eine Fälschung gewesen, es war also grösste Vorsicht geboten. In anderen Fällen musste der Herausgeber, ehe er sich entscheiden konnte, die Topographie der betreffenden Region studiren, weil dasselbe Wort anders ausgesprochen der Name einer anderen Oertlichkeit ist. Müller hätte sich viel Mühe ersparen können, wenn er in zweifelhaften Fällen die Vocale zu schreiben vernachlässigt hätte; aber dazu ist er zu ehrlich und zu aufopfernd. Unbedeutende Versehen ausgenommen ist der Text seiner Ausgabe so correct, als er mit Benutzung aller uns zu Gebote stehenden Hilfsquellen hergestellt werden kann, und der kritische *Apparat* übertrifft durch Fülle und Correctheit alle Erwartungen. Man darf wohl sagen, Müllers Hamdāni-Ausgabe stellt sich ebenbürtig an die Seite der in diesem Fache epochemachenden Leistungen de Goeje's und denen des ehrwürdigen Veteranen Wüstenfeld, auf dessen Schultern wir alle, die wir uns mit der Geographie des Orients und der Genalogie der arabischen Stämme beschäftigen, stehen. Diese zwei Männer, darauf kann Müller zählen, werden ihn freudig als den Dritten im Bunde begrüssen und damit die Kläffler zu Schanden machen.

Einen tadellosen Text des Hamdāni herzustellen ist unmöglich: denn es sind Anzeichen vorhanden, dass er nicht fehlerfrei aus der Hand des Verfassers hervorgegangen ist <sup>1)</sup>. Hier ein Beispiel. S. 138

---

1) Man wird bemerken, dass das Buch weder das Hamd noch ein *Annā* ba'd hat, dafür aber ein Titelblatt. Dieses und die vielen Fehler lassen vermuthen, dass der Verfasser wohl das *Concept* vollendet, aber nicht ins Reine gebracht habe, und der *Muttercodex* von einer andern incompetenten Hand geschrieben worden sei.

Z. 10 lesen wir: وعارض اليمامة وهو جبل مسيرة أيام ومنه قصة بنى بكر وتغلب وهو يوم التخالف. Wenn die Stelle einen Sinn haben soll, muss man Qiṣṣa lesen und übersetzen: „der ‘Āridh von Jemāma. Das ist ein mehrere Tagereisen langes Gebirg. Dazu gehört die Geschichte der Bekr und Taghlib, und es ist dieses der Schlachttag el-Techāluḥ.“ Dieses Qiṣṣa ist aber aus Qidha قصة entstanden. Jacut 4. 129, der die von Hamdāni benutzte Stelle richtiger, aber mit einer störenden Erweiterung wiedergiebt, sagt: وبقتة دانت وقعة بكر وتغلب العظمى في مقتل كليب وانجاحلية وتسميها حرب المسوس وفيه كان يوم التخالق. Die Stelle, wie sie dem Hamdāni vorlag, mag besagt haben: in Qidha wurde die Entscheidungsschlacht zwischen den Bekr und Taglib gefochten. Das ist der Schlachttag el-Tehāluq. Wenn man بقصة für قصة und بين für بنى und التخالق für التخالق liest, so kann man diesen Sinn mit Einschaltung von drei Wörtern (كان القتال الأعظم), deren Omission man den Abschreibern zur Last legen darf, erhalten. Damit ist aber wenig gewonnen: denn dieses kann nur eine Parenthese gewesen sein, und ومنه d. h. dazu gehört, fordert, dass eine Partie des ‘Āridh genannt werde und zwar jene, in welcher Qidha liegt. Hamdāni hätte sagen sollen: zum ‘Āridh gehört der Landrücken Qarqarā. Er bildet einen integrierenden Theil desselben, und liegt nicht sehr weit von der Mitte seiner Längenausdehnung. Der östliche Abstieg von Qarqarā ist Qidha. Erst hier konnte die Parenthese einen Platz finden. Dieses ist eine der auffallendsten Ungenauigkeiten in der Composition des Buches. Am Schlusse dieses Aufsatzes, nachdem ich die grossen Verdienste Hamdānis besprochen und durch Beispiele den Werth seiner Forschungen für die Erweiterung unserer Kenntniss des Landes dargethan habe, werde ich auf seine Verirrungen und — um die Geschichte der Geographie Arabiens zu beleuchten — auf die Einseitigkeit, mit der er und andere die Sache behandelten, aufmerksam machen. Hier will ich vorerst ein oder zwei Beispiele anführen, welche auf den Zustand des Muttercodex und auf die Schwierigkeit einen befriedigenden Text herzustellen schliessen lassen.

Jacut 3. 66 entnimmt dem Hamdāni (67) die Beschreibung des Serāt und sagt, die Breite desselben beträgt durchschnittlich vier Tagereisen und schreibt أرض für عرض Breite. Merkwürdiger Weise finden wir denselben Schreibfehler im Codex Schefer. Weiter unten sagt Hamdāni: den Anfang des Serāt von Jemen bildet das Gebiet der Ma‘āfir, ferner Hāiq der Beni Maḡīd, ferner das ‘Orr von ‘Aden,

welches ein kleiner vom Meer unspülter Berg ist. Statt فَعْرَ عَدَنَ schreibt Jacut Z. 7 ohne Conjunction ثَغْرَ عَدَنَ. Zeile 1 sagt Jacut: der Serāt ist das grösste und bekannteste der Gebirge Arabiens. Es geht von Thoghrat (Grube) des Jemen ثَغْرَةَ الْيَمَنِ aus. Band 2, 206 wiederholt Jacut diese Stelle, schreibt aber ثَغْرَةَ für ثَغْرَةَ. Hier bekommen wir Fühlung mit den Codices des Hamdāni, in dem von mir benützten steht nämlich فَعْرَ für فَعْرَ „ferner ‘Orr“. Die Undeutlichkeit der Schrift hat den Jacut zu allerlei Verirrungen verleitet. Er hat ein ثَغْرَ عَدَنَ „exponirtes Grenzland von ‘Aden“ und eine ثَغْرَةَ الْيَمَنِ oder ثَغْرَةَ الْيَمَنِ „Pfuhl von Jemen“ erfunden, weil er nicht richtig gelesen hat. Darüber müssen wir uns umsomehr verwundern, weil die Conjunction fa. „ferner“, der Zusammenhang fordert, und weil er 3, 638 aus Hamdāni (S. 98) die Verse anführt, in denen der Dichter sagt, dass einer seiner Aufenthaltsorte in el-‘Orr von ‘Aden sei. Ich frage: wer hat eine strengere Kritik angewendet und den Hamdāni besser verstanden, Jacut oder Müller? — Jacut 2, 817 und 3, 73 führt einen Geographen Namens Ibnu-Idomeina an für Berichte die wörtlich aus Hamdāni S. 71 bezw. 72 abgeschrieben sind. Ibnu-Idomeina ist jedoch nicht ein anderer Name für Hamdāni, sondern ein späterer Geograph; denn er sagt bei Jacut 3, 73 Z. 23: die Leute von Jemen sagen jetzt اَلْاَسْرَدِيَّةَ. Vergleicht man diese Stellen mit Müllers Text des Hamdāni (man findet das Material in Müllers kritischem Apparat), so ersieht man, dass der Codex, den Ibnu-Idomeina benützt hat, fast alle Fehler der noch vorhandenen Codices hatte und Ibnu-Idomeina nicht viel mehr Kritik angewendet habe als Jacut. Möchten die Jünger Glasers solche Thatsachen beherzigen und vor allem den Hamdāni studiren, statt sich zu Aeusserungen hinreissen zu lassen, wie folgende in ZDMG. 44, S. 185 veröffentlichte: „Von Hamdāni besitzen wir — Herr Prof. Müller wird das selber zugeben — eine Ausgabe, die ihren Zweck nur halb erfüllt, d. h. gar nicht“<sup>1)</sup>.

1) Für die 1864 gedruckten Post- und Reiserouten konnte nur der Codex Schefer benutzt werden und es lag weder eine Ausgabe des Ibn Chordābeh noch von Jacuts Mu‘jam vor. Seite 135 steht Hamdānis Pilgerstrasse von Šan‘ā nach Mekka. Ich konnte mehrere Namen gar nicht lesen, andere habe ich falsch gelesen. Vergleichen wir damit diese Route in Müllers Ausgabe S. 180, so finden wir, dass er alle Namen vocalisirt hat, aber, werden seine Gegner fragen, hat er auch überall das Richtige getroffen? Dafür bürgt ein Vergleich mit de Goeje’s Ausgabe des Ibn Chordābeh S. 134: sie sind in allen wesentlichen Punkten in vollkommener Uebereinstimmung. Ich habe jede

Das grosse Verdienst Hamdānis, als Geograph, ist seine Beschreibung von Jemen, welche auch den Kern seines Werkes bildet. Dieser Theil ist im vollsten Sinne das, was man jetzt Heimathskunde heisst, und das vollendetste, was über diesen Gegenstand geschrieben worden ist, geschrieben werden kann. Für Hamdāni war in erster Linie der Mensch im geselligen Verband der Gegenstand der Beobachtung. Die Einzelheiten, welche er über die Stämme Jemens mittheilt, sind so zahlreich, dass es schwer ist, den Wald hinter den Bäumen zu sehen, sie sind aber, wenn man sie als Material zum Studium der geselligen und politischen Ordnung betrachtet, höchst lehrreich. Es stellt sich heraus, dass es in einigen Stämmen, besonders solchen, die sich mit Ackerbau und Industrie (Gerberei, Weberei etc.) beschäftigten, aristokratische Familien gab, die den Wehrstand vertraten und mit der Kriegercaste des alten Indiens zu vergleichen sind. In manchem Clan gehörte der Phylarch und sein Anhang, d. h. die angestammte Kriegercaste einem andern, wegen seiner militärischen Tugenden berühmten Stamme, wie den Kinditen, Himjariten etc. an. Um den Clangeist zu beleuchten will ich hier in Kürze, was Hamdāni SS. 57, 111, 124, 234 von den Abnā d. h. den seit 600 n. Chr. in Jemen aussässigen Abkömmlingen persischer Soldaten sagt, herausheben. Sie bildeten abgeschlossene Genossenschaften und besaßen im fruchtbaren Baun das Dorf 'Aqār, in Ṣan'ā bildeten sie eine der zwei sich eifersüchtig gegenüberstehenden Parteien, in welche die Bevölkerung getheilt war. Ihnen schlossen sich die Familien an, welche nizārische (centralarabische) Sympathien hatten und geneigt waren ihren Stammbaum von Nizār abzuleiten. Ihren Gegnern, den Schihābiern, folgten die Landeskinder, welche ihren qahtānischen Ursprung hoch hielten. Die Abnā bildeten sich viel auf ihren persischen Ursprung ein, und eine ihrer Sippen trug den persischen Namen Feirūzier. Ihre Sprache war die ihrer Mütter — die Gattinnen der ersten Ansiedler waren Araberinnen — und sie pflegten die arabische Poesie mit Eifer und Erfolg. Einer von ihnen, Abūl-Simṭ, gehörte zu den ausgezeichnetsten Dichtern von Ṣan'ā und ein anderer hatte die Uḡūza, von der wir bald mehr hören werden, auswendig gelernt. Unsere Anthropologen beschäftigen sich gerne mit der Mischung der Rassen und dem Einfluss derselben auf die geistigen und physischen Eigenschaften der Völker. Die Muslime haben im achten Jahrhundert n. Chr. die Resultate durch Experimente festgestellt und sind zum

Ursache die Verdienste Müllers anzuerkennen: denn wie viele Fehler und wie viel Arbeit wäre mir erspart gewesen, wenn ich hätte seine Angaben benützen können. — In Müllers Hamdāni S. 187 Z. 28 soll <sup>م</sup>أبويهمة für <sup>م</sup>أمة stehen und Z. 23 <sup>م</sup>من nach <sup>م</sup>ثم eingeschaltet werden. Aber es fragt sich, wenn alle Codices dieselben Fehler haben, ob im Text solche Verbesserungen zu machen erlaubt ist.



Schluss gekommen: wer tüchtige Kinder erzeugen will, nehme sich eine Perserin zur Frau (Sojūti Gesch. d. Chal. S. 222). Aus dem Kitābul-Nisā wird in einem Fragment der Wahrspruch des Publikums über Nachkommender Mischehen von Arabern mit Perserinnen und überhaupt fremden Frauen ausgedrückt: *وقالوا ببنات العجم*

*والغرايب اذ نجب وما ضرب رؤوس الاقران كابن اعجمية*. Man sagt: für den Zweck der Ehe sind die Töchter der Perser und die Ausländerinnen am tauglichsten. Niemand klopft wie der Sohn einer Perserin auf die Schädel seiner Gegner. Die Abnā von Jemen bilden einen Beleg für die Richtigkeit dieses Satzes. Das Land jedoch, wo sich die arabische und persische Rasse immer am meisten mischte, ist Babylonien. Die berühmtesten Schönheiten zur Zeit der ersten abbasidischen Chalifen waren die Muwalladātul-Bašrawal-Kūfa d. h. die vom arabischen Militär mit den Töchtern des Landes erzeugten Mädchen. Ihre Reize werden beschrieben: *ذوات الانسن العذبة والقود الميقفة والواسط المخصرة والتدى المواعد المحققة وحسن زين وشكلين*. Abu Hanifa, der grösste muslimische Theologe, war der Enkel eines Patanen, und die Wiege des Sibawehi stand in der Provinz Fāris. Man darf sagen, die muslimische Kultur, die wir die arabische zu heissen gewöhnt sind, ist aus der Kreuzung des arabischen Blutes und Geistes mit dem persischen hervorgegangen.

Was wir in dem eigentlich geographischen Theile von Hamdānis Heimathskunde ungern vermissen, ist, dass er Grössen, wie die der Bevölkerung etc. nicht, wenigstens annähernd, in Zahlen ausdrückt. Im Uebrigen würde die Beschreibung der Physiognomie des Landes, wenn einem geschulten Geographen unserer Zeit dieselbe Gelegenheit der Beobachtung gegeben würde, nicht viel anders ausfallen, als sie Hamdāni machte. Er giebt uns ein deutliches Bild von jedem Thale, von den Wasserscheiden und Abdachungen, von jeder Höhe und von den in denselben gelegenen Orten. Er nennt die Michläfe — worunter wir Departements, im Sinne der französischen Departements Normandie, Narbonne etc. zu verstehen haben — die Städte, die Wasserplätze der Steppe, die Ressourcen des Bodens, die Alterthümer etc. und er erwähnt sogar, soweit die damalige Kenntniss der Naturgeschichte ging, die Flora und Fauna. In seiner Aufzählung der Futterpflanzen des Neğd (Seite 130)<sup>1)</sup> ist er unsern Naturforschern voraus. Einer dieser Herren hat die

1) Müller hätte Z. 15 *النفل* Luzerne, der Lesart *البقل* Küchenkräuter vorziehen sollen. — Doughty 1, 218 befand sich im Frühling mit den Beduinen in einer Delnā und zwar der von Hamdāni S. 131 erwähnten und seine daselbst gemachten Beobachtungen über die 'Oshob-Weiden sind von grossem Werth. So sind auch die von Layard in der Delnā von Mesopotamien gemachten.

Wüste zwischen dem Nilthale und dem Rothen Meer besucht und mit grossen Scharfsinn die Wege der Natur, in diesen dürren Orten eine elementare Vegetation zu nähren, erforscht. Hamdāni macht uns mit den praktischen Ansichten der Kameelzüchter über die Flora der Wüste bekannt. Es giebt nämlich Futterkräuter, die man 'Oschob, süsse, und solche die man Hamūdh, alkalienhaltige heisst. Die ersteren sind für das Kameel wie Brod und Gemüse, die andern wie Fleischnahrung. Das Kameel kann ohne Wechsel der Weiden von 'Oschob und Hamūdh nicht gedeihen und der Beduine muss demgemäss seine Wanderungen einrichten. Es ist zu wünschen, dass auch die Naturwissenschaft in der Beobachtung des Haushaltes der Natur sich auf diesen praktischen Standpunkt stelle und bestimme, welche die 'Oschob- und welche die Hamūdhpflanzen sind.

Von unschätzbarem Werth sind Hamdānis Berichte über zwei grosse Verkehrsstrassen, wovon eine (die Weihrauchstrasse) Süd-arabien mit dem Norden bezw. mit Mekka und Syrien, die andere mit Babylonien verbindet. Um sich von den Schwierigkeiten, welche das grosse Sandmeer dem Verkehr in den Weg legt, einen Begriff zu machen, muss man bedenken, dass Bahrein in gerader Linie nur 120 d. Meilen von Unter-Hadhramūt entfernt ist, dass man aber um dahin zu gelangen zuerst nach Südwest, dann nach Nordwest gehen muss und erst in Negrān die Richtung nach Nordosten, die man am Anfang hätte verfolgen sollen, einschlagen kann. Auf diese Weise wird die Distanz verdreifacht. Hamdāni 188 bemerkt in Beziehung auf die Weihrauchstrasse, dass vom westlichen Winkel Hadhramūts nur zwei Wege auslaufen: der eine, der Trames augustus der Minier, führt durch die schwer passirbare Sandwüste Šaihed nach Negrān, das man in etwa acht Tagen erreicht. Eine Tagesreise vor Negrān ist ein aus vorislamischer Zeit stammender Brunnen, ein Zeuge des ehemaligen Verkehrs auf dieser Strasse. Die von Negrān nach Nordwest führende Route trifft in Tabāla, quomercis odorum deferunt, mit der grossen Heeresstrasse zusammen.

In muslimischer Zeit, als Arabien den Welthandel verloren hatte, kamen die Verkehrsstrassen Arabiens deswegen zu Wichtigkeit, weil die frommen Pilger auf denselben nach Mekka wallten. Diesem Umstand verdanken wir die sehr einlässlichen Berichte Hamdānis über die grosse Heeres- bezw. Pilgerstrasse von Süd-arabien nach Norden. Die Strasse 'Aden-San'a und die durch den Gauflaufende Pilgerstrasse der Hadhramūtiten (alte Weihrauchstrasse) treffen in Ša'da zusammen, welches nach Hamdāni, S. 45, um 40 Minuten weiter westlich und 20 Minuten weiter südlich als Negrān, und unter demselben Meridian wie San'a liegt. Die von Hamdāni, S. 187. zusammengestellten, die Šan'a-Mekka-Staasse betreffenden Materialien sind so vollständig, als man sie in jener Zeit machen konnte und werden wohl noch lange das zuverlässigste sein, was sich für die Kartographie dieser so wichtigen Partie von Jemen beschaffen lässt. Die Entfernungen werden in arabischen Meilen

und in Poststationen angegeben, die Polhöhe jeder Station ist mit dem Gnomon bestimmt worden, unrichtig zwar, aber wenn der Beobachter immer denselben Fehler machte, ist seine Arbeit doch von Nutzen. Die Richtung des Weges ist nach der damaligen Windrose festgestellt wie folgt: von San'ā bis Šarda (wo die Strasse mit der Weihrauchstrasse zusammenfällt) hält man den Punkt zwischen dem Aufgang und Untergang des grossen Bārs vor sich, auf der Strecke Ša'da-Kutna den Untergangspunkt des ersten Sterns, in der Strecke Kutna-Bische den Untergang des mittleren, an dessen Seite der Stern Sohā steht, der so klein ist, dass ihn nur junge Augen sehen können, in der Strecke Bische-Menāqib, welches genau östlich von Mekka liegt, den Untergangspunkt des letzten. Ich füge hier, um die richtige Benützung dieser Data zu ermöglichen, die von meinem Freund Professor Schläfli gemachte Berechnung der damaligen Stellung des Bārs zum Nordpol bei. Schiefe der Ekliptik  $23\frac{1}{2}^{\circ}$ , Präcession  $12^{\circ} 30'$ . Der damalige Nordpol hatte vom jetzigen Pol-distanz  $4^{\circ} 58\frac{1}{2}'$ , Rectascension  $185^{\circ} 44'$ . Damals waren die Sterne vom Nordpol entfernt um

$28^{\circ} 13\frac{1}{2}'$      $29^{\circ} 25'$      $35^{\circ} 16\frac{1}{2}'$

und gingen unter in den Azimuten:

(Br.  $15^{\circ} 20'$ )     $23^{\circ} 59'$      $25^{\circ} 25'$      $32^{\circ} 10'$

(Br.  $16^{\circ}$ )     $23^{\circ} 33\frac{1}{5}'$      $25^{\circ} 1'$      $31^{\circ} 52'$

(Br.  $17^{\circ}$ )     $22^{\circ} 52'$      $24^{\circ} 22\frac{1}{2}'$      $31^{\circ} 23'$

(Br.  $18^{\circ}$ )     $22^{\circ} 6'$      $23^{\circ} 40'$      $30^{\circ} 51\frac{1}{2}'$

Die Strasse ist ein wichtiger Zug in der Physiognomie von Südarabien und in Hamdānis Commentar zur Radā'schen Urgūza finden wir eine Menge beachtungswerther Einzelheiten darüber; sie läuft über eine Terrasse am Fusse des östlichen Abhanges des Serāt, und die Einschnitte, welche die Rinnsale der Gebirgsbäche eingruben, verursachen den Karawanen Schwierigkeiten. Eine auch für den Geologen interessante Erscheinung ist die Harra-Negd, ein wenig südlich von Turaba: denn die vulkanische Thätigkeit tritt vorzüglich nördlich von Taif, wo der Serāt aufhört, zu Tage. Die Strasse führt ungefähr acht Wegstunden durch die vulkanische Region, welche einen offenen Raum einschliesst, der von einer tiefen Thalschlucht durchschnitten wird und Palmenhaine enthält. Der offene Raum wird von einem Felsenwall umschlossen, der das Eruptionsprodukt zweier oder mehrerer Krater zu sein scheint. Am einen und am andern Ende des Walles ist eine Pforte für die Strasse, durch welche die Lastthiere bequem passiren können, und welche von Menschenhand geöffnet worden ist. Das ist eines der grossartigsten Monumente, welche sich die Cultur der arabischen Karawanenkaufleute gesetzt hat. Andere mir bekannte sind ein Tunnel für einen Bewässerungskanal, den Munzinger und Miles einige Tagereisen nordöstlich von Aden entdeckt haben, und die vielen 'aditischen d. h. gigantischen Brunnen in der Nähe von Neğrán und anderwärts.

Die zwischen Chadhdhār, einem Vorsprung des Gebirges, über den die San'ā-Mekka-Strasse führt, und dem Bergpasse, von dem diese Strasse in die Tihāma von Mekka hinabsteigt, vom Serātgebirg kommenden Bäche fliessen in das in ZDMG. 42, 322 beschriebene Aufstauungsbecken von El-Achdhar. Das Wādī Targ' nimmt somit eine nordöstliche Richtung. Die Bäche südlich von Chadhdhār sammeln sich im Wādī Neḡrān, welches gegen Norden fliesst und, wie Aelius Gallus dem Strabo berichtete, ein bedeutendes Flüsschen bildet. Sein Lauf ist aber nicht lang. Eine Tagereise unter (nordöstlich von) der Stadt Neḡrān verliert es sich in dem Teich der Aufstauungen غدير التناهي, der in der Sandwüste Ḥaḡil liegt und bisweilen trocken ist. Diese Wüste läuft vom Sandmeer bis el-Achdhar und ist wahrscheinlich identisch mit, oder ein Theil von den Sanddünen Ḥoqā حقا, die Neḡrān von 'Aqīq trennen. Glaser hat ein Flusssystem erfunden, zu dem das Wādī Targ' gehört und das von den Gebirgen Jemens nach Nordosten läuft und in das Persische Meer mündet. Thatsache ist, dass Chidhrima in einer Mulde des 'Aridh (sein alter Name war deshalb Gaww, Mulde) liegt und sich da die Gewässer, die aber meist von Nordwesten kommen, sammeln, und wie Hamdāni glaubt, sich durch das Gebirg und die Dehnā einen Weg in das Meer bahnen. Das Stromgebiet von Glasers Flusssystem zwischen 'Aqīq und Meḡāza ist ein neun Märsche langer schmaler Streifen Landes, eingeengt zwischen dem 'Aridhgebirg und dem grossen Sandmeer, in das es sich abdacht. Das wäre ebenso, als ob man von einem Flusssystem, dessen Anfang in Genua ist und das in Marseille in das Meer mündet, reden wollte. Zum Ueberfluss kann beigefügt werden, dass die Meereshöhe von Meḡāza viel grösser ist als die der Sandwüste Ḥaḡil. Die Drainirung der weiten Regionen zwischen dem Kamm des 'Aridh und den Gebirgen von Ḥadhramūt und Mahritis einerseits und zwischen Neḡrān und Meḡāza andererseits, geschieht dadurch, dass das Wasser unter dem Sande fortsickert und wie Col. Miles ermittelt hat, östlich von Jebrin einen Sumpf bildet, der in das Persische Meer mündet. Ueber die Mündung wird in Alte Geogr. S. 133 berichtet. Der Sumpf ist, wie mir Miles schrieb, wenigstens 50 engl. Meilen breit. Wie tief er sich ins Binnenland hinein erstreckt ist unbekannt. Die Oase Jebrin ist zum Theil Sumpfland (Hamdāni S. 138, Gihānumā 530).

Die Notiz, welche Hamdāni von der von Jemen nach Babylonien führenden Strasse giebt, ist kurz, aber sie ist der Ariadnefaden mittelst dessen wir uns in den wenigst bekannten Regionen Arabiens orientiren müssen.<sup>1)</sup> Hamdāni 166: von Neḡrān bis 'Aqīq

1) Hamdāni 45 giebt die Position folgender an dieser Strasse gelegenen Orte an. Sein erster Meridian ist, wie nach dem System des Fezāri und der Indier, im äussersten Osten.

San'ā	L. 118°	Br. 14 $\frac{1}{2}$ °
Ṣa'da	L. 118 $\frac{1}{2}$ °	Br. 15 $\frac{2}{3}$ °

4 Märsche, von 'Aqīq bis Feleġ 7 artige Märsche, von Feleġ bis Charġ 3 leichte Märsche, von Charġ bis Chidhrima 1 Marsch, zwischen Chidhrima und Faqi, wo das Ende von Jemāma ist, sind 4 Märsche und von Faqi bis Bašra sind noch 10 Märsche, durch eine Landschaft, in der der Wanderer weder einem Felsenhügel noch einem Stein begegnet. Ibn Chordādbeh nennt die Stationen und zwar in der ersten Partie folgende: 1. Neġrān, 2. Bir el-Abār, 3. El-Šafā, 4. Feleġ, 5. Thaur, 6. الشفق, 7. El-Ma'din, 8. Meġāza, 9. زمعة, 10. Charġ, 11. Chidhrima. In diesem Itinerar steht el-Ma'din für 'Aqīq. Hamdāni 132 kommt auf einer Tour von Norden südwärts in die Stadt 'Aqīq, wo zwei Hundert Juden leben, und es Palmenhaine, fließendes Wasser und Brunnen giebt, dann nach Chall, dann nach el-Ma'din „d. h. Ma'din (Mine) von 'Aqīq“, hier befindet sich nämlich die berühmte Goldmine. Wenn dies richtig ist, so ist el-Ma'din in falsche Stelle gerathen: es soll unter Nr. 4 stehen. Wenn Nr. 3 des Ibn Chordādbeh dem صف الاظيط des Hamdāni S. 131 entspricht, so soll es auf el-M'adin folgen: denn es liegt nördlich von 'Aqīq. Zwischen el-Šafā und Feleġ fehlen drei Stationen, und zwischen Feleġ und Charġ ist, selbst nach Entfernung von el-Ma'din eine (wahrscheinlich زمعة) zu viel. Im Einklang mit Hamdānis Itinerar steht Jacut 4, 231: von Kobāb, einem Wasserplatz in 'Aqīq-Thamra (d. h. der Stadt 'Aqīq, vgl. Hamdāni 182, Z. 13), bis Chidhrima sind 10 Märsche.

Eine Tagereise nördlich von 'Aqīq an der Mündung von Hoſeir, einem mit Palmen bestandenen Thale des 'Aridh, liegt Moqtarib. Das soeben erwähnte Kobāb ist der nächste Wasserplatz auf dem Wege Moqtarib-Neġrān. Westlich von Kobāb sind 'aditische d. h. uralte, von den Giganten gegrabene, Brunnen und eine in Fels gehauene Kanise (Tempel). Hamdāni 131 erwähnt einen Weg, der von hier über Šafā-Elatiṭ um das Südende des 'Aridh herumführt. Nach Šafā nennt er nur zwei Orte, wo man Wasser unter dem Sand findet, dann durchschneidet man das Sandfeld des Stammes 'Abdullah Ibn Kilāb und wenn man rechts geht, kommt man zum Aufstauungsbecken el-Achdhar, in das die Wadis Turaba und Tarġ münden, wenn man links geht, nach Bische. Araber aus dem Stamme Qaḥṭān versicherten Doughty 2, 38: dass von Riādh bis Feleġ 3 und bis Bische 12 Thelūlmarsche sind. Aus seinem Reiseprojekt 2. 396 lernen wir, dass ein Thelūlmarsch gleich drei gewöhnlichen Märschen ist. Dieses Bische liegt, wie es scheint, auf dem Wege nach Bische-Bo'tan. Hoſeir, das Thal, an dessen Mündung Moqtarib

Neġrān	L. 117 <sup>5</sup> / <sub>4</sub> <sup>0</sup>	Br. 16 <sup>0</sup>
Feleġ	L. 116 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> <sup>0</sup>	Br. 18 <sup>0</sup>
Chidhrima	L. 115 <sup>0</sup>	Br. 20 <sup>0</sup>
Bašra	L. 107 <sup>0</sup>	Br. 31 <sup>0</sup>

Es scheint dass die Strasse zwischen Chidhrima und Sodeir sich nach Nordwest wendet und dadurch eine Aehnlichkeit mit einem hebr. Lamed (𐤀) erhält.

liegt, führt in den Sawād der Bāhila hinauf. Es ist wahrscheinlich, dass Aelius Gallus durch dasselbe hinabgestiegen ist, um nach Negrān zu kommen. Hamdāni SS. 148 und 150 etc. enthält Materialien, die Route von Moqtarib ausgehend und das Wadi Hofeir hinaufsteigend über den 'Aridh bis in den Neǧd zu verfolgen: aber der compilerische Charakter des Buches und der Mangel an System machen die Benützung desselben schwer. Hamdānis Berichte von Feleǧ (Wadi Dawāsir) hingegen stellen sich würdig an die Seite seiner Beschreibung von Jemen. Sie hier zu besprechen würde zu weit führen.

Die Strecke Chidhrima-Faqi war dem Ibn Chordābbeh und seinen iraqischen Landsleuten besser bekannt als dem Hamdāni. Von ihnen lernen wir, dass die Wallfahrer nach Mekka (vielleicht gingen sie über Medina, denn die direkte Mekkastrasse läuft von der dritten Station an mehr links; vgl. Gihānumā 538 und Doughty's Karte), sich in Jemāma, d. h. Chidhrima, sammelten. Es folgen in Qodāma die Stationen: 1. El-'Irdh (der Fluss oder der bebaute District) ist eigentlich Eigenname des Flusses, der, wie Jacut 4, 669 sagt, Jemāma im engsten Sinne von oben bis unten durchschneidet. Als Ortsname erscheint el-'Irdh in Jacut 4, 425: das Dorf Moḥarraqa liegt nördlich von Ḥaǧr und el-'Irdh liegt südlich davon, Moḥarraqa aber liegt westlich vom Meridian von el-'Irdh, welches westlich vom Meridian von Ḥaǧr liegt. Oestlich von Ḥaǧr ist nämlich das Schaṭṭ (Ufer), welches das mit dem 'Irdh parallel laufende Wadi Wotr vom 'Irdh trennt (vgl. Jacut 3, 290). Ich habe diese Stelle übersetzt, weil sie auf die sehr verworrenen Berichte Hamdānis SS. 140 f. und 161 Licht wirft.

2. El-Ḥadiqa, der Garten, bei dem Moseilima getödtet wurde, steht für Ḥaǧr. Auch Hamdāni 161 sagt: Ḥaǧr ist einen Tag und eine Nacht von Chidhrima entfernt.

3. El-Saiḥ, der Bach. Saiḥ erscheint bei Jacut 3, 210 als Name eines Wasserplatzes am „äussersten Ende“ des 'Irdh. Als Ortsname finden wir es sonst nirgends. Es scheint, dass diese Station an der Stelle liegt, wo der 'Irdh aus dem Gebirge hervorbricht und in das eigentliche Jemāma eintritt, und dass die Pilger, wie in anderen Fällen auf dieser Route, diese Station nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Gattungsnamen bezeichneten. Wir lernen von Sadlier, dass der 'Irdh bei Der'ija aus einer Felsenschlucht des 'Aridh hervorbricht. Dies mochte die Pilger bewogen haben, die Station, die später (Gihānumā 543) und jetzt noch Der'ija genannt wurde, el-Saiḥ zu heissen. Das stimmt mit dem Itinerar des Gihānumā, aber die von Sadlier und Doughty angegebenen Entfernungen fordern, dass die Station el-Saiḥ etwa vier Stunden weiter nordwestlich, gerade unter dem Bergpass, den Sadlier hinaufstieg, liege. Es ist übrigens nicht gewiss, dass in alter Zeit die Strasse von Ḥaǧr nach Schaqrā über Der'ija lief, sie kann in das östlich vom 'Irdh in derselben Richtung fliessende Wadi Wotr

übergangen und dort den von Hamdāni S. 141 erwähnten Pass von Qorrān hinaufgestiegen sein. In diesem Falle wäre der Wotr der Saiḥ, Fluss, des Ibn Chordādbeh. Hamdāni kennt den Pass Qidha nicht und es ist leicht möglich, dass er ihm den Namen Pass von Qorrān gab. Bekri S. 759: Qidha ist ein Aufstieg (an der östlichen Seite) des 'Aridh von Jemāma, und drei Nächte (gerade soviel wie die Station el-Saiḥ) von Chidhrima entfernt. Der Abstieg an der Westseite würde, wenn die Strasse über Qorrān ging, derselbe gewesen sein wie der der Strasse über Der'ija.

4. El-Thanija. Hamdāni 139—40 spricht von Thälern, die vom Rücken des 'Aridh hinabsteigen und in denen sich Palmenpflanzungen und Einwohner befinden, und schliesst: diese werden die Thenāja (Pl. von Thanija), d. h. die Thenāja des 'Aridh, geheissen. Die Bedeutung von el-Thanija ist also das 'Aridhthal<sup>1)</sup>. Sadlier, dessen Märsche kürzer sind als die des Ibn Chordādbeh, campirte am Tage ehe er Schaqrā erreichte, in Thermedā. Thermedā, sagt Bekri S. 215, ist eine Stadt in Weschm, die ganz vortrefflich ist und wo die Wadis zusammenlaufen. Jacut 1, 922: Thermedā ist ein Wasserplatz in Wadi Sitārein. Wenn dieser Wasserplatz verschieden ist von der Stadt Thermedā, und weiter oben in dem an der Westseite des Landrückens hinabsteigenden 'Aridhthale liegt als diese, so ist er die Thanija Ibn Chordādbeh's.

5. Schaqrā oder Schoqaira. Die Lesart dieses Namens hat dem Herausgeber des Ibn Chordādbeh viel Mühe verursacht. Varianten für diese und die zwei vorhergehenden Stationen bietet Jacut 1, 803: El-Bina (el-Thanija) ist eine Station zwischen el-Schich (el-Saiḥ) und Schoqaira auf der Pilgerstrasse von Jemāma. Da Sadlier über Schaqrā reiste, werden wir nicht in Zweifel sein, dass auch in Ibn Chordādbeh's Itinerar diese Station (das Shuggera auf Doughty's Karte) gemeint ist. Ein Mann aus diesem Ort erbot sich dem Doughty, ihn über Shuggera und Thermedā nach Riādh zu führen.

6. El-Sirr (nicht el-Sodd) erreichte Sadlier in zwei Märschen. Nach dem ersten, 8 Stunden langen, Marsche, campirte er in einer Wüste ohne Wasser, der zweite war nur 5½ Stunden lang. Es ist ein Dorf mit einer Quelle und liegt nach Doughty in einem Wadi (Oase), in dem noch andere Dörfer sind. Von Sirr hatte Sadlier noch fünf Märsche bis Neu-Oneiza. Ibn Chordādbeh erreichte Qarjatein an der Bašra-Mekka-Strasse in 3 Märschen. Man muss sich hüten Ibn Chordādbeh's Qarjatein ohne weiteres mit dem Moqaddesi's zu identificiren. Jacut 3, 906, wo er von Letzterem spricht, betont, dass seine Quelle das Qarjatein, welches bei Nibāǧ liegt, meine.

1) El-Thanija kommt auch in Hamdāni als Eigenname vor. Seite 103 spricht er von den Minen Jemāmas und sagt: und die Mine von El-Thanija, d. h. die Thanija des Bāhiliten Ibn 'Iṣām, eine Goldmine. Das Gentile Bāhili deutet auf den Sawād-Bāhila hin, welcher, wie Hamdāni 163 sagt, zur Provinz Weschm, dessen Grenzstadt Thermedā war, gehört.

يعنى القريتين اللتين عند النبع. Diese Tripolis: Nibāḡ, Qarjatein und Alt-'Oneiza ist in Doughtys Karte unter den Namen Thueyrat verzeichnet. Ibn Chordādbehs Qarjatein kann nicht weit von Neu-'Oneiza entfernt gewesen sein.

Hamdāni verlässt den Ibn Chordādbēh in Weschm, wahrscheinlich in der Station Schaqrā und verfolgt die Weschm-Başra-Strasse. Ehe ich davon spreche muss erwähnt werden, dass es zwei andere Wege von Chidhrima nach Mekka gibt, die vom Itinerar des Ibn Chordādbēh bedeutend abweichen: Doughty verzeichnet in seiner Karte ein „Derb el-Haj from er-Riath“, das alle Hindernisse verschmähend die kürzeste Linie verfolgt, über den 'Arīdh an einer Stelle, wo er, so viel wir wissen, schwer passirbar ist, läuft, ganz nahe bei einem Orte Namens Schaara vorüber führt und bei J. el-Hallan mit dem „Derb el-Haj from Weschm“ zusammentrifft. Im Gihānnumā S. 543 ist folgendes Itinerar: ربحن (sic) اندون درعيه

ربحن اندون حيسيه اندون مرآة اندون شعرا von Riādh nach Der'ija, dann nach Heisija (?), dann nach Merat (in Doughtys Karte Merrat), dann nach Scha'ra. Dieses Itinerar hält sich bis Weschm, wie Sakūnis Jemāma-Nibāḡ-Strasse, mehr links als Ibn Chordādbehs Route und mündet in Scha'ra in Doughtys Derb el-Haj from Weschm.

Im Gihānnumā werden zwei Başra-Mekka-Strassen verzeichnet. Die eine wählte man, wenn die Wallfahrt in die Wintermonate fiel, die andere im Sommer. Sie trennen sich, ehe die Pilger die Dehnā, welche damals 'Alīḡ genannt wurde, überschritten. Die Winterroute ist nicht wesentlich verschieden von Ibn Chordādbēh's Başra-Pilger-Strasse. Das Itinerar ist aber lückenhaft und die Namen der Stationen, vielleicht auch die Haltestellen, waren hier und da anders; so steht Qaṣim Nomeiri für Qarjatein bezw. Neu-'Oneiza, Rass für Rāma etc. Auf der Sommerstrasse erreichte man zwei Tage nach Aufbruch von Klein-'Alīḡ die Station Degāna, „wo man in geringer Tiefe Wasser findet“. Die Entfernung dieser Station von der Dehnā ist dieselbe wie die von Nibāḡ, sie liegen also einander ungefähr gegenüber. Das Grundwasser ist sehr oberflächlich und stagnirt bisweilen an der Mündung von Wadi Faqi in die Steppe (Jacut 4, 83). Die nächsten zwei Stationen haben die Namen der Districte, in denen sie sich befinden, nämlich Sodeir und Weschm.

Jacut I, 287—8. III, 802 (wo Z. 18 ممرآة für امرآة zu lesen ist) und 906. IV, 481 theilt in Bruchstücken ein Itinerar mit, welches zusammengestellt lautet: قبل ابو عبيد الله السدونى من اراد اليمامة من النبع سار الى القريتين ثم خرج من القريتين



متياسرا فاول منزل يلقاه الفقى ثم السحيمية ثم الى اشى فمن  
اشى الى ذات غسل ومن ذات غسل الى امرأة. Daraus ergibt sich  
folgendes Itinerar: Von Merat (Doughty: Merrat) bis Dzāt-Ghisl,  
welches in einer Mulde (جو) in der Nähe von Thermedā aber  
weiter von der Ostgrenze von Weschm entfernt war (Hamdāni 163),  
ein Marsch; dann bis Oschejj (Doughty: Owsheyeyn) ein Marsch;  
und von da über Faqi, welches nahe bei Doughtys Zilfy gelegen  
war, bis Nibāg ein Marsch. Jacut 4, 62 deutet an, dass es ausser  
dem Weg über Merat einen anderen von Chidhrima nach Weschm  
gab; und dieser andere dürfte der des Ibn Chordādbeh gewesen  
sein, der über Thermedā führte und vielleicht etwas kürzer war.  
Sakūnis Itinerar hat den Vortheil für uns, dass die Stationen in  
Weschm und bis ans Nordende von Sodeir bezw. von Jemāma ge-  
nannt werden.

Hamdānis Negrān-Basra-Strasse verfolgt von Schaqrā an, oder  
wo sie Ibn Chordādbehs Pilgerstrasse verlässt, die Sommerroute  
des Ġihānumā, welche, wie das Itinerar des Sakūni, das Wadi  
Faqi hinunterläuft. Von diesem Wadi, welches den Hauptbestand-  
theil der Landschaft bildet, die jetzt Sodeir<sup>1)</sup> oder Nachilein ge-  
nannt wird und, wenn Jacut 3, 906 nicht Faqi mit Thermedā ver-  
wechselt hat, einst zum District Weschm gerechnet wurde, enthält  
Hamdāni 141—42 eine Beschreibung, die für uns ein doppeltes  
Interesse hat: wir lernen daraus die Landschaft kennen und den  
compilatorischen Charakter von Hamdānis Buch. Hamdāni kommt  
von dem öden Wadi Felg, durch welches nordöstlich von Nibāg  
und von Jemāma die Strassen nach Basra laufen, und er durch-  
schreitet die Einöde von 'Atr bis zur Niederung von Dzu-Orāṭ (wo  
Degāna zu suchen ist). Dann, fährt er fort, steigst du (lies تَسْنَدُ)  
den 'Aridh von Faqi hinauf. Das erste seiner Dörfer ist Ġemāz,  
dann betriffst du die Niederung von Faqi, es ist dieses ein Wadi,  
reich an Palmenhainen und Brunnen, somit kommst du zur Qāra  
der 'Anbariten, wo man keine Landmarke, die als Wegweiser dienen

1) Hamdāni 165 kennt ein ذُو اَلْسَدِير, welches im Sawād der Bāhila,  
also weit entfernt von dem jetzigen Sodeir war. Das ذُو اَلْسَدِير des Haḫi  
bei Jacut 3, 61 gehörte den Bani 'Anbar und mag im Wadi Faqi oder nicht  
weit davon gelegen gewesen sein.

könnte, erblickt. — Qāra bedeutet eine felsige, isolirte, niedrige Anhöhe. — Auf dem Haupte dieser Qarā ist ein (artesischer?) Brunnen, der Hundert Klafter (!) tief ist, und rings herum sind ihre Landgüter und Palmenhaine <sup>1)</sup>. Dann gehst du den Faqigrund hinauf und tränkest in el-Ĥājiṭ, einem grossen Dorfe mit einem Markte. Auch das oben genannte Gemāz ist ein grosses Dorf mit einem Markt. Dann tritt Raudhatu-l-Ĥāzimi daraus hervor, wo Palmenhaine und eine Festung sind. Dann gehst du zur Qāratu-l-Ĥāzimi, die nicht so bedeutend ist, wie die der ‘Anbariten, du wandelst aber den ganzen Weg durch Saathfelder, Palmenhaine und Brunnen. Dann kommt Tawam, Oscheij und Chis. Dann hört Faqī auf und du wendest dich zur Rechten, wie wenn du nach Baṣra reisen wolltest und du tränkest in Munichein. Da Hamdāni das W. Faqī vom unteren bis zum oberen Ende durchschritten hat, sollte man denken, er wende sich hier zur Rechten, als wollte er nach Bṣara reisen. Das ist aber nicht der Fall. Er denkt sich am unteren Ende und verfolgt hier die durch das W. Felg<sup>2)</sup> führenden Pfade gegen Baṣra. In diesem Falle gelingt es uns das Durcheinander, das ich mir als gedankenloses Aneinanderreihen der Einzelberichte erkläre, zu entwirren: in vielen anderen Fällen ist es rein unmöglich.

Dieses sind die Materialien für die kartographische Darstellung der, 29 Märsche langen, Strasse Neḡrān-Baṣra. Sie theilt die Halbinsel in eine südöstliche und eine nordwestliche Hälfte und die an

1) قَارَةٌ hat genau dieselbe Bedeutung wie das persische پشته. Es scheint, dass diese felsigen Warzen, die sich über sandige Ebenen erheben, auch in Persien vorkommen, am häufigsten sind sie in Weschm. In anderen Orten sagt man bisweilen قَارَةٌ statt أَدَمَةٌ. Doughty schreibt Gara und verzeichnet drei in seiner Karte als runde Hügel, mit historisch wichtigen Orten darum herum und er erklärt Gara, auf die Autorität von bei Teima campirten Beduinen, als „Oasis soil“. In diesem Sinne sagte ein ‘anbaritischer Dichter in Bezug auf diese Qāra: unser Wohnsitz (ich lese بَيْنَنَا قَارَةٌ für بَتَيْنَا قَارَةٌ) ist eine Qāra in der Mitte von Faqī. Die Ursache, warum man artesische Brunnen in Felsenhügel bohrte, mag gewesen sein, weil sie nicht ausgemauert zu werden brauchten, wie die in tiefem Nefūdboden gegrabenen, um wasserdicht zu werden. Das Wort für ausgemauerte Brunnen ist قَلْبِيٌّ oder قَلْبِيٌّ. Letzteres bedeutet auch einen Brunnen der nicht ausgemauert, aber ‘aditisch d. h. gigantisch, uralt, ist. Es scheint, dass in historischer Zeit die Araber derlei Riesearbeiten nur selten unternommen haben. Burekhardt hat einen derartigen Brunnen auf dem Wege von Mekka nach Medina gesehen.

ihr lebenden Stämme — die Söhne Pelegs — sind unverfälschte Autochthonen. Die vierzehn Etapen zwischen Chidhrima und Basra sind, wie aus den angestellten Vergleichen hervorgeht, Couriermärsche.

Hamdāni hat durch seine Mittheilungen über den 'Aridh unsere Kenntniss des wenigst bekannten Theiles von Arabien wesentlich gefördert. Sehr dankenswerth sind die von ihm reproducirten Berichte über die Thenāja, 'Aridhthäler, welchen das Feleg, Charǧ und andere Oasen ihre Fruchtbarkeit verdanken, die Notiz über den Sawād der Bāhila und einige andere zerstreute kurze aber prägnante Bemerkungen; aber eine organische Kenntniss dieser Bodenerhebung besass er nicht. Ueber den 'Aridh, wie über die Dehnā, adoptirte er verschwommene geographische Theorien und wo er verschiedene Berichte combinirt, verwickelt er sich, wie in Kürze nachgewiesen werden soll, in Irrthümer und Widersprüche.

Der'ija, berichtet Sadlier, ist von öden Bergen umgeben. Westlich davon zieht sich eine ausgedehnte Bergreihe von Nordwest gegen Südost. In der Ferne, im Norden, sieht man eine andere, die sich wahrscheinlich gegen Nordost hinzieht. Die letztere dieser Gebirgsreihen dürfte den Bergen von Sodeir entsprechen. Von der ersteren sagt das Gihānnumā, dass sie einst der 'Aridh von Jemāma genannt wurde, jetzt aber unter dem Namen das Gebirg von 'Amārīja (welches eine Stadt in Jemāma ist) bekannt sei. Der Bau dieses Gebirgszuges wird in Abulfeda S. 55 und Gihānnumā S. 527 in denselben Worten beschrieben. Der 'Aridh läuft von Süden nach Norden, hat eine Front und einen Rücken. Die Front ist gegen Westen gekehrt und besteht aus einer Felswand von weissem Gestein, die wie eine senkrecht stehende Mauer von behauenen Quadern aussieht. Der Rücken ist nach Osten gekehrt und besteht aus staubähnlichem Sande. Jemāma (d. h. Chidrima) und Haǧr liegen auf dem Rücken, so auch Jebrin. Die genannten zwei Städte liegen ungefähr in der Mitte (der Längenausdehnung) dieses Gebirgszuges und man kann ihre Entfernung von der Front des 'Aridh zu zwei Tagereisen veranschlagen. Weniger drastisch ist die Beschreibung des Abū Ziād bei Jacut 3, 585: der 'Aridh ist in Jemāma, die gegen Westen gekehrte Seite bietet steile Pässe und Einschnitte, die gegen Osten gekehrte Seite ist dessen Rücken (ich lese غطبه) und da sind die Wadis (die Thenāja des Hamdāni), welche sich gegen Sonnenaufgang abdachen. Die Stelle in Bekri, S. 116, Z. 22, ist unvollständig und muss aus S. 749 ergänzt werden, sie hat den Sinn: der 'Aridh ist der Fluss von Jemāma und der 'Aridh ist der Gebirgszug von Jemāma, der es vom Neǧd trennt. Die Entfernung (vom Thale Jemāma oder dessen Hauptstadt bis zum Anfange des Neǧd) beträgt drei Tage. Haǧsi bei Jacut 3, 585 sagt: der 'Aridh ist ein Gebirg von drei Tagereisen und sein Anfang ist Anf-Chinzir (d. h. Schweinsrüssel), welches die Nase des Gebirges ist. Haǧsi kann nur die Breite des 'Aridh zwischen dem 'Aridhthale, in dem Riādh

und Chidhrima liegen, und der damit fast parallel laufenden Front des 'Aridh gemeint haben: denn das war ihm gewiss bekannt, dass die Länge nach der geringsten Schätzung mehr als das dreifache beträgt. Nach einer Quelle (Abulfeda) ist die Front des 'Aridh und der Anfang des Neǧd zwei Tage, und nach zwei anderen Quellen drei Tage vom 'Irdhthale entfernt. Die Position von Riadh und somit die geographische Länge des ganzen Laufes des 'Irdh (er läuft nach Ansicht der Araber von Süden nach Norden) ist von Col. Pelly astronomisch bestimmt worden zu L. 43° 41' Gr. Die Nase des 'Aridh, auf die ich S. 384 zurückkommen werde, kann somit nicht weiter westlich sein als unter L. 45° 30', der Berg Nir aber, welchen Glaser als mit dem 'Aridh ein Gebirge bildend hinstellt, liegt in Doughty's Karte unter 42° 50' Gr. und ist, da die Breite von Riadh (24° 38') und des Berges Nir fast genau dieselbe ist, volle dritthalb Längengrade von der fast senkrechten Felsenwand, welche die scharf markirte Westgrenze des 'Aridh bildet, entfernt.

Sowohl 'Aridh als Jemāma haben eine engere und eine weitere Bedeutung. Jemāma ist ebenso oft Name der Hauptstadt, die ursprünglich Gaww, Gaww el Chedhārim und Chidhrima hiess, als der des dazu gehörigen Gebietes. Dieses hat sich nach Nordwest höchstens vier Tagereisen und nach Süden ebensoviel oder weniger ausgedehnt. „Der 'Aridh von Jemāma“ ist das westlich davon sich erhebende Gebirge, dem die Provinz Jemāma seine Bewässerung und Fruchtbarkeit verdankt. Der türkische Name 'Ammārija-Ṭāghī dürfte sich auf diese Partie des Gebirges beschränken, und soviel wir wissen, ist nur diese im Westen durch eine Felswand begrenzt, von der sich das Gebirge pultähnlich nach Osten senkt. Die Namen Jemāma und 'Aridh sind fast gänzlich ausser Gebrauch gekommen, aber bei den alten Geographen umfasst Jemāma, ausser dem zu Chidhrima gehörigen Gebiete, Sodeir, Weschm und Qasim im Norden und manchmal auch Feleǧ (Wadi Dawāsir) im Süden. Dem 'Aridh giebt man dieselbe Längenausdehnung, es wird aber der nördliche Theil desselben (der 'Aridh von Faqī des Hamdāni), schon im Ġihānumā Ṭowāiq طويق geheissen. Es fragt sich, ist der 'Aridh der Geographen, der in Sodeir anfängt und über Feleǧ hinausgeht, wirklich ein zusammenhängender Gebirgszug oder eine jener geographischen Theorien, welche die Araber so sehr lieben? Diese Frage ist unsommer berechtigt, weil das nach der Stadt 'Ammārija benannte Alpenländchen einen Charakter hat, der den übrigen Theilen des 'Aridh nicht zukommt. Es wird im Ġihānumā berichtet: es giebt nur zwei Eingänge in dasselbe, einer ist in Der'ija, der andere bei 'Ojaina. Man sagt, es gebe drei Tausend (!) Dörfer im Gebirge. 'Ojaina liegt nordwestlich von Der'ija und eine kleine Tagereise südlich von der jetzt noch bedeutenden Stadt Horeymla (das alte Qorrān?) und Siddus (قرية بنى سدوس). Dieses Ländchen

gehört zum Sawād der Bāhila des Hamdāni. Der Zusammenhang des nördlich und südlich von 'Ammārija-Ṭaġhi gelegenen Gebirges wird durch die von Doughty gesammelten Nachrichten bestätigt. In seiner Karte erscheint in Sodeir „J. Tueyk“ und zwei Grade südlich davon: „J. el-Irth part of J. Tuey(k)ch“ und im Texte 2, S. 38 sagt Doughty: es habe ihm ein Qaḥṭānite aus Feleġ mitgetheilt, seine Heimat Feleġ liege im Thuey(k)ch. Der 'Aridh der alten Geographen ist also nicht eine bloße Theorie.

Das nördliche Ende des 'Aridh ist nach Jacut 3, 906 wie nach Hamdāni in Faqi bei Qarjatein. Von der Längenausdehnung sagt Jacut 3, 585: das Endstück des 'Aridh ist im Lande der Temim in einem Orte, der القرنين (wenn nicht Qarjatein zu lesen ist, so liegt doch dieser Ort bei Qarjatein-Nibāġ) geheissen wird. Da hört das gegen Norden schauende Endstück des 'Aridh auf. Von hier läuft der 'Aridh nach Süden, wo er in der Sandwüste von Ġuz abgeschnitten wird. Zwischen den beiden Enden des 'Aridh ist ein Monatsmarsch (!), der Name des in der Sandwüste von Ġuz liegenden Endstückes ist el-Foroṭ. Jacut 3, 100: 'Aqiq-Thamra (d. h. die vier Märsche nördlich von Neġrān gelegene Station 'Aqiq) liegt rechts von el-Foroṭ, der Stelle wo der 'Aridh von Jemāma in der Sandwüste el-Ġuz abgeschnitten wird. El-Ġuz القوز ist sonst einer der Namen, womit das grosse Sandmeer, das man in Jemen Ṣaihed heisst, bezeichnet wird. Das Sandfeld, welches im Süden den 'Aridh begrenzt, und durch welches um das Südende des 'Aridh herum ein Weg von Moqtarib nach dem Aufstauungsbecken Achdhar führt, hat, wie wir gesehen haben, bei Hamdāni den Namen Ḥaqil. — Sollte Ḥaqil eine Bucht des Sandmeeres sein? Hamdāni 165: der 'Aridh, ein zehn Tage langes Gebirge, erhebt sich an der Seite dessen, der vier Märsche aus Neġrān hinausgegangen ist (also bei 'Aqiq-Thamra), und läuft mit dem Reisenden fort, bis dieser Faqi, das Ende von Jemāma, überschritten hat<sup>1)</sup>.

1) Glaser erklärt meine Uebersetzung dieser Stelle des Hamdāni für falsch. Er verbindet die Zeit- bzw. Ortsbestimmung „vier Märsche“ mit يعسارص und lässt den Hamdāni sagen: wenn der Reisende aus Neġrān hinausgeht, begleitet ihn das Gebirge vorläufig vier Tage, dann nimmt es einen neuen Anlauf und bleibt sein Gefährte bis er über Faqi hinaus ist. Die grammatische Analyse lässt beide Auffassungen zu: doch ist zu bemerken, dass Hamdāni 52, Z. 24 und Jacut 4, 62, Z. 18, wo sie das sagen wollen, was Glaser in den Satz hineinlegt, den Ausdruck اذ خرج الخمارج und nicht من خرج gebrauchen

Die Distanz 'Aqīq-Faqī beträgt 15 Märsche und zwar, wie ich gezeigt habe, lange Märsche; Hamdāni, indem er den Gebirgszug nur zehn Tage lang macht, ist im Widerspruch mit sich selbst. Wie er in diesen Widerspruch verfallen ist, lässt sich aus Seite 161 erklären, da lesen wir: Aḥmed Feleḡi sagt, das Sandfeld Debil liegt jenseits des 'Āridh, ich meine des 'Āridh von Jemāma (oder den eigentlichen 'Āridh mit Ausschluss des Forot); denn Debil begrenzt das was zwischen Jemāma (mit Einschluss von Feleḡ) und Neḡrān (mit Einschluss von 'Aqīq) liegt. Aḥmed Feleḡi ist eine der besten Quellen des Hamdāni und er sieht den 'Āridh von seiner Heimath Feleḡ an. Indem er sagt: daṣ südlich von Feleḡ gelegene Sandfeld Debil liegt jenseits des 'Āridh, betrachtet er, wie Doughty's Qaḥṭānite, sein Heimathsland als im 'Āridh oder auf einer Terrasse des 'Āridh gelegen. In Debil hört diese Terrasse und der eigentliche 'Āridh auf, es läuft aber westlich vom Sandfelde der Forot hin bis 'Aqīq, wo er an der Sandwüste Ḥaqīl endet. In dem von 'Aqīq bis Faqī reichenden 'Āridh (der eine Länge von 15 Märschen hat) ist also der Forot eingeschlossen, der bloss zehn Tage lange 'Āridh hingegen ist der 'Āridh von Jemāma des Aḥmed Feleḡi, mit Ausschluss des Forot. Nach dem Itinerar ist Feleḡ nur acht Märsche von Faqī entfernt, das ist aber die Station Feleḡ, deren Name eigentlich Ḥāṣil war. Die Landschaft Feleḡ wird zwei Märsche weiter südlich von der Sandwüste begrenzt.

Hamdāni 139—140 theilt sehr werthvolle Berichte über die Thenāja des 'Āridh mit, welche, da sie südlich von Chidhrima sind, ihm und seinen Quellen besser bekannt waren als den Geographen von 'Irāq. In dieselben schaltet er seine eigenen Ansichten über den Bau des 'Āridh ein und daran ist viel auszusetzen. Er sagt: der 'Āridh ist ein *قف مستطيل* d. h. ein an Länge (die Breite) überbietendes Qoff. Das nächste Endstück desselben ist in Ḥadhramūt, das entfernteste in el-Gezāir, im Westen desselben ist die Dehnā, im Osten läuft längs desselben die Strasse hin. Das Qoff des 'Āridh ist bald mit Sand bedeckt, in den Stellen nämlich, wo es sich senkt: bald überbietet es (das mittlere Niveau) an Höhe<sup>1)</sup> und ragt hervor. Die genannten 'Irdhe (Bäche) kommen daher.

Jacut 4, 152 (vgl. Mohīf, S. 1743) giebt eine Definition von Qoff, die dem Qoff von Ṣammān angepasst ist und interessante Einzelheiten über dasselbe enthält. Die niedrigen Höhen von Ṣammān bestehen nämlich aus mächtigen von ihrer ursprünglichen

1) *مستطيل* wird für lang und für hoch gebraucht. In der letzteren Bedeutung steht sonst der Deutlichkeit wegen *في السماء* dabei. Vgl. Hamd. 141. Z. 1.

Lage entfernten Felstrümmern. Es giebt da keine Wasseradern; man findet aber hie und da Wasser, wenn man zwischen denselben in die Tiefe hinabsteigt, in Gruben, die man hier دحويل oder دحايل heisst und wovon einige weit verzweigte Tropfsteinhöhlen sind. Diese Felsentrümmer bilden mancherorts die Grundlage von Raudhas und von Qā's. „Rautha“ wird von Doughty, der nicht an der Verschrobenheit der arabischen Philologen leidet, erklärt: a green site of bushes where winter rain is ponded in the desert. Für قاع schreibt er Ga und erklärt es im Index: clay bottom where winter rain is ponded. Vom Wadi Sirr sagt er: this valley seyls (dacht sich ab) only into a Ga or place of subsidence. In diesem Falle ist das Qā' eine Tanhija. Jacut 4, 152 bestätigt, dass der Boden der Mulden eines Qoff Lehm enthalte, und Hamdāni 138 berichtet, dass in Šammān auch künstliche Weiher angelegt werden, to pond winter rain. Es giebt auch im 'Āridh Stellen, wo man Wassergruben findet. Daraus darf man schliessen, dass in diesen Orten die Formation des Bodens ähnlich der von Šammān sei. Jacut 2, 207: El-Ĥegāiz bedeutet Scheidewände und ist der Name von einigen der Wassergruben (قنات) des 'Āridh von Jemāma. Es ist nicht wahrscheinlich, dass Hamdāni den 'Āridh in Hinblick auf diese gewiss seltene Bodenformation Qoff hiess. Er hat Qoff gewiss im gewöhnlichen Sinn: Landrücken genommen. Im Šahāh wird Qoff fast in denselben Worten defnirt wie Neǧd: *ما ارتفع من متني الارض*. andere Geographen und Hamdāni selbst S. 163 bezeichnen den 'Āridh als Gebirge. Der Kern des 'Āridh, (das 'Ammārija-Ṭāghī und der Ṭoweiq) sind wirkliche Gebirge, auf welche die Benennung Qoff nicht anwendbar ist. Indem Hamdāni den ganzen 'Āridh ein Qoff heisst, kann er nur den Rücken desselben im Auge gehabt haben, und es ist wahrscheinlich, dass er von dem Rückgrat des 'Āridh, von dem 'Ammārija-Ṭāghī und von dem Höhenzug Ṭoweiq in Sodeir nicht viel wusste.

Ganz verfehlt ist die Vorstellung, dass westlich vom 'Āridh die Dehnā sei und östlich die Strasse längs desselben hinlaufe. Dem Jacut 4, 931 sagte ein Beduine, dass Weschm mit seinen fünf Städten zwischen dem 'Āridh und der Dehnā liege. Er meinte unter Dehnā das in Doughty's Karte angezeigte ausgedehnte Nefudland. Das liegt nun freilich westlich vom 'Āridh; aber die Strasse läuft durch Weschm und ist hier bis über Faqi hinaus westlich vom 'Āridh. Südlich von Weschm geht die Strasse der Ostseite des 'Āridh entlang, aber eine Dehnā von Bedeutung lässt sich in der südlichen Hälfte am Fusse seines westlichen Abhanges nicht nachweisen. Dass der Rücken des 'Āridh — und von diesem allein

hatte Hamdāni Kenntniss — von feinem Sand bedeckt sei, berichtet auch Abulfeda. Dieser dachte sich aber den Rücken des 'Aridh bis über die Oase Jebrin ausgedehnt. Zu den den Rücken des 'Aridh bedeckenden Sandfeldern gehörte also wenigstens ein Theil des grossen Sandmeeres. Auch Hamdāni S. 165 entnimmt einer seiner Quellen: der Weg von Jebrin nach Jemāma (Chidrima) läuft durch die Wadis des 'Aridh, so weit die jemāmischen Gaue an Chidrima stossen. Hamdānis Standpunkt ist in Jemen, und um einen Begriff zu geben, wie lang der 'Aridh sei, sagt er, dass das fernere Endstück — worunter er nur das nördliche meinen kann — bei *الجزاير*, das nähere in Hadhramūt sei. *الجزاير* ist uns unbekannt. Das ist aber kein Grund die Lesart zu ändern. Will man anders lesen, so schlage ich *البحر* vor. Diese Wassergruben im zerklüfteten Fels mögen den Namen Scheidewände dem Umstande verdanken, dass sie das felsige Qoff von der steinlosen Steppe trennen. Ueber die Lage von *الجزاير* können wir nicht im Zweifel sein; denn darin, dass das Nordende des 'Aridh bei Faqi sei, stimmen alle Berichte überein. Das Jemen am nächsten gelegene Ende der Höhen des 'Aridh ist bei 'Aqū. Es scheint aber, als ob Hamdāni eine wilde Theorie zum besten gebe und nicht nur Jebrin, Feleḡ etc., sondern auch die Sandwüste Šaihed zu den Regionen, wo sich das Qoff senkt und mit Sand bedeckt ist, rechnet. In derlei Theorien waren die Araber sehr stark. Asma'i glaubte, dass die Gebirge von Armenien eine Fortsetzung des Serāt von Jemen seien, und Hamdāni war ebenso fest überzeugt wie andere Geographen, dass die Dehnā im Šaihed ihren Anfang nehme und flussähnlich ohne Unterbrechung bis zum Nil fortlaufe.

Der „Arabienreisende“ Glaser hat das 'Aridhgebirge zu seinem Schlachtross gemacht und nachdem er der Geographischen Gesellschaft von München verkündet hatte: Sprenger weiss nichts vom 'Aridh, veröffentlichte er in ZDMG. 44, 721 eine Erwiderung auf meine Anzeige seiner Skizze (ZDMG. 44, 514), in der er sich vorzüglich mit dem 'Aridh befasst, die aber keine einzige Thatsache, sondern nur Behauptungen enthält. Aus diesem Grunde, noch mehr aber, weil er diese Zeitschrift am Schlusse seiner Erwiderung durch eine unverantwortliche Verunglimpfung Doughty's, der mehr als irgend ein anderer Forscher unsere Kenntniss Arabiens gefördert hat, verunziert, fühle ich mich veranlasst, zur Rechtfertigung Doughty's und meiner selbst, mich unverholener über Glaser auszusprechen, als ich es in meiner Anzeige gethan habe. M. Hartmann hat den erschienenen Band von Glaser's Skizze ganz und mit Aufmerksam-



keit gelesen, und erstattet darüber in Verhandl. der Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin 1890, Heft 10, einen eingehenden Bericht, auf den ich mir die Leser aufmerksam zu machen erlaube.

Glaser hat grosse Verdienste. Er hat sich unsäglichen Strapazen und Gefahren ausgesetzt, um südarabische Inschriften zu sammeln, und sein Name wird wie der Arnaud's, des ersten Europäers, der bis Mareb vordrang, in der Geschichte der Wissenschaft mit Ehren genannt werden. Aus diesem Grunde habe ich es in meiner Anzeige vermieden zu sagen, dass er ausser den Landestheilen, die er selbst gesehen, keine Kenntniss von der Geographie Arabiens hat. Um jedoch den Leser nicht irre zu führen, mache ich auf einen concreten Fall aufmerksam. Ptolemäus nennt unter den Gebirgen Arabiens das *Ζάμης ὄρος*. In der Alten Geographie wird es mit dem Schammergebirge identificirt und untersucht, welche von den zwei Gebirgsreihen, die unter diesem Namen zusammengefasst werden, Ptolemäus im Auge hatte. Es ist charakteristisch für Glaser's Manier zu arbeiten, dass er dadurch verleitet wurde, zu glauben, Ptolemäus spreche von Zamesbergen, und bis auf den heutigen Tag (vgl. ZDMG. 44, 723) in diesem Irrthume befangen ist. Glaser decretirte, ohne einen Grund anzugeben, dass zwei Gebirge, nämlich der 'Aridh und der Nir dem einen Zames entsprechen. Statt, wie es seine Aufgabe gewesen wäre, in seiner Erwiderung die Geographie des 'Aridh zu erörtern, beschränkt er sich darauf, die soeben besprochene Stelle des Hamdāni S. 140, die ihm durch meine Bemerkung, dass durch dieselbe das Dunkel, das über der Geographie des 'Aridh schwebt, eher vermehrt als vermindert werde, suggerirt worden war, zu seinen Zwecken zu verwenden, und giebt eine glänzende Probe der ihm eigenen Vertheidigungsmethode zum Besten. Er versieht die Stelle mit einem neuen Heft und einer neuen Klinge: und dies ist die Waffe, womit er kämpft. Im Satze: das nächste Stück ist in Ḥadhrāmūt, das fernste in el-Gezāir, lässt er „das nächste“ und „das fernste“ aus und ändert die Leseart des Originals Ḥadhrāmūt in Chidhrīma und *الجزاير* (mit dem Artikel) in *خزير* (ohne Artikel). Mittelst dieser einfachen Manipulation verwandelt er Hamdāni's Angabe der Längenausdehnung des 'Aridh in die der Breitenausdehnung und bestimmt Chidhrīma als dessen östliche Grenze. Er verweist auf die oben analysirte Stelle des Jacut 3, 585, die im Original lautet: *قل الحفصى العارض جبال مسيرة ثلاثا ايام قل واوله خزير وهو انف الجبل*, lässt aber die Worte: „Der 'Aridh ist ein Gebirge von drei Tagereisen“, wodurch die Lage von Chazir bestimmt wird, weg: denn es handelt sich für ihn darum, den Berg viel weiter nach Westen zu versetzen. Er sammelte zu diesem Zwecke möglichst viele Ortsnamen, die in der Schrift wie *خزير* oder *الجزاير* aussehen, und dazu macht er

die naive Bemerkung: „Einer dieser Namen<sup>1)</sup> nun wird wohl an Stelle von الجوزانية des Hamdāni zu lesen sein“. Durch diese Mittel gelingt es ihm, das Ende des 'Āridh „in die Gegend südwestlich von Rass“, also, da Rass nahe der Grenze von Qaṣim liegt, tief in den Neǧd hinein zu versetzen!

Glaser's Groll gegen Doughty hat darin seinen Grund, dass ich mich in ZDMG. 44, 519 auf Doughty's Karte berufe, um zu zeigen, dass Glaser keine Kenntniss vom Neǧd habe. Darauf schrieb er an mich am 13. Oct. 1890: „Halten Sie Doughty's Karte zu Arabia deserta wirklich für ein getreues Abbild des nördlichen Theiles von Arabien? Da ich unverzüglich an die Ausarbeitung einer eingehenden Beleuchtung dieser Karte und Ihrer Bemerkungen schreite, so halte ich eine Beantwortung meiner Frage für dringend nothwendig, da Sie sich mit Doughty identificirt haben.“ Ich suchte seine Aufregung zu beruhigen, stellte ihm vor, dass ich Doughty's Karte in ZDMG. 42, 321 ff. geprüft und so richtig gefunden habe als eine Karte ohne trigonometrische Vermessung gemacht werden kann, und dass Doughty den Berg Nir von der Ferne gesehen habe und die Lage, welche er in seiner Karte einnimmt, unanfechtbar sei. Das hatte die Folge, dass sich Glaser in seiner Erwiderung auf Doughty's Karte beruft und in der Bergversetzung darauf Rücksicht nimmt, d. h. den Nir stehen

1) Unter diesen Namen erscheint auch Ġerir جريير. So hörte Doughty das Wadi im Neǧd (siehe seine Karte) nennen, welches die älteren Geographen Ġerib heissen und welchem nachgerühmt wird, dass es das einzige Wadi sei, durch das dem W. Rumma Wasser zufliesst. Ġerir sieht in der Schrift wie Chazir خزير aus, wenn man im letztern Namen, ohne einen andern Grund als eine Aehnlichkeit zwischen zwei heterogenen Dingen herzustellen, die Punkte ändert. Es ist aber dieses Chazir nachweisbar ein Schreibfehler für Anf-Chinzir, was Schweinsnase, Schweinsrüssel bedeutet. Derselbe Ĥafī, welchem Jaent die soeben angeführte Stelle: „Chazir (sic!) ist die Nase des Berges ('Āridh)“ entnommen hat, sagt bei Jaent 2, 478: Anf-Chinzir — es ist dies die Nase eines Berges im Lande von Jemāma, أنف خنزير هو أنف جبل بارض اليمامة. Was wir unter der Nase eines Berges zu verstehen haben, lernen wir aus Jaent 3, 911: el-Fulus ist eigentlich der Namen der rothen Nase des Agāgebirges, welches schwarz ist. Doughty bezeichnet das Gestein des Agā als granites and basalt eruptions. Es scheint, dass die rothe Nase ein phantastisch ausschender vorstossender Fels (rother Sandstein?) ist. So dürfte auch der Schweinsrüssel ein auffällender (dunkel gefärbter?) Vorsprung des weissen Felsenwalls (Kalkstein?), der den westlichen Abhang des 'Āridh bildet, sein. Ein Flüsschen im Neǧd mit der Nase eines Gebirges in Jemāma zu identificiren, würde eine des Orakels einer gewissen Schule von Inschriften-erklärern würdige Leistung sein, selbst wenn die Lesart خزير richtig wäre.

und den 'Arīdh eine desto grössere Reise machen lässt; aber tantae sunt coelestium irae, dass die Impulse, und nicht gerade die edelsten, die Herrschaft behielten über sein besseres Wissen. In seiner Erwiderung S. 725 sagt er: „Ein Blick auf diese (Doughty's) Karte genügt, um die Ueberzeugung zu gewinnen, dass Central- und Nordarabien, abgesehen von dem einen oder andern Itinerar, so wie es dort dargestellt ist, nicht ausschauen kann. Das sind ganz unmögliche Flussconturen und ebenso unmögliche Gebirgsformationen“. Nach einer kurzen Vertheidigung des oben S. 370 besprochenen Flusssystemes, auf dessen Unmöglichkeit ich ihm aufmerksam gemacht hatte, fährt er fort: „Auf einer Durchquerung Arabiens aber kann Niemand eine zutreffende Karte des Landes zeichnen, das behaupte ich in meiner Eigenschaft als Topograph“.

Doughty lebte zwei Jahre weniger drei Monate in den Zelten der Araber, nicht als grosser Herr, wie es seine Mittel erlaubt hätten, sondern wie einer von ihnen, und theilte ihre Entbehrungen und Beschwerden. Er besitzt die solide Schulbildung der englischen Squirearchy im vollsten Maasse und, ehe er in das Innere von Arabien eindrang, hat er mehr als zwanzig Jahre auf Reisen in Europa und im Orient zugebracht. Durch seine seltene Beobachtungsgabe und durch Studium hat er sich grosse Kenntnisse der Länder und Völker erworben, und ist zum Kosmopolit im edelsten Sinne des Wortes geworden. insofern er sich in die Lebensweise des Landes, in dem er sich befinden mochte, fügte und die Eigenart in Sitten und Gewohnheiten achten gelernt hatte. Doughty hat sich nie vernummt und hat sich, obwohl er seinen Widerwillen gegen das Dogma nicht verhehlt, selbst wenn ihm das Messer an die Kehle gesetzt wurde, nicht bewegen lassen, die Religionsgenossenschaft, der er angehört, auch nur einen Augenblick zu verläugnen. Alles das ist nicht Bravour, wie das anerzogene Ehrgefühl eines Soldaten, sondern er giebt sich wie er ist, sein ganzes Wesen aber ist Wahrheit, lautere Wahrheit, und Anspruchslosigkeit. Solche Charaktere wissen Naturvölker besser zu beurtheilen als wir, wo so vieles gemacht und Modesache ist. Diesen Eigenschaften hat er das Zutrauen, das ihm die Söhne der Wüste entgegen brachten, und die Errettung aus den Gefahren, denen er sich aussetzte, zu verdanken. Er hat sich in kurzer Zeit in ihre Denkweise und ihren Ideenkreis hineingelebt, und wurde deshalb wie einer von den ihrigen betrachtet. Sie gestatteten ihm, ihren öffentlichen Versammlungen beizuwohnen und sie in ihrem intimsten Familienleben zu belauschen. Er war einmal in der Lage, seinem Wirthe die davongelaufene Frau zurückzubringen, und der Emir von Hāil hätte es gerne gesehen, wenn er bei ihm geblieben und die Verwaltung seiner Finanzen übernommen hätte.

In Landschaftsbildern erscheint gewöhnlich eine menschliche Figur als Maassstab. Es sei mir gestattet, mein liebes Ich als Maassstab zur Bemessung der Beobachtungsgabe und Methode

meines Freundes hinzustellen. Ich habe mich über ein Jahr in Damaskus und Umgebung aufgehalten und kam später viel mit Beduinen in Berührung. Ich muss gestehen, dass ich eines der interessantesten Quartiere von Damaskus, den Meidān, erst aus Doughty habe vollends kennen lernen, und dass, seitdem ich die Beduinen und überhaupt die Araber durch seine Augen gesehen habe, mir vieles, was ich selbst beobachtet hatte, in einem anderen, richtigeren Lichte erscheint. Die Beduinen Doughty's sind genau dieselben wie die des Geschichtsphilosophen Ibn Chaldūn. Sie haben alle die Eigenschaften, die sich in den Söhnen der Wüste ausbilden mussten und ohne die sie nicht leben könnten, und sie sind nicht Komödianten, zu denen sie in unserem Zeitalter der Schaustellungen Charlatane zu machen geneigt sind.

Wellhausen ZDMG. 45, 172 hat eine ebenso gehaltreiche wie gediegene Anzeige von Doughty's Travels veröffentlicht. Er sagt darin: „man möchte wissen, wie weit das Buch auf Aufzeichnungen, wie weit auf Erinnerungen beruht“. Doughty ist derjenige unter meinen noch lebenden Freunden, den ich am meisten verehere, ich stehe schon seit vielen Jahren in Briefwechsel mit ihm, und bin in der Lage, diese Frage zu beantworten. „I wrote“, schrieb Doughty an mich, „the two volumes directly from my notes made from day to day in the desert life. They were 600 pages of microscopic handwriting“. Das ist ein ziffernmässiger Beleg für die in der Vorrede gemachte Versicherung: and such. I trust, for the persons, that if the words (written all-day from their mouths) were rehearsed to them in Arabic, there might every one, whose life is remembered therein, hear, as it were, his proper voice. Sein Reisewerk enthält einen stenographischen Bericht von dem Verkehr und der Conversation mit Personen aus allen Schichten der Gesellschaft, und wir schauen in demselben nicht ein künstlerisches Bild von den Arabern, sondern die Araber selbst. Insofern steht es einzig da in der Reiselitteratur.

Der verwegene Engländer, von dem s. Z. die Tagesblätter berichteten, dass er beim Ausbruch des Vesuv, 1872, den kreissenden Berg hinaufstieg und sich so nahe als möglich dem Krater näherte, war kein anderer als unser Doughty. Er wollte den Schöpfungsakt bewundern und studiren. Dieser Mann besitzt vor allen Andern die Kenntnisse und zähe Ausdauer, die vulkanischen Regionen von Nordarabien zu durchforschen, und man darf wohl sagen, er hat die physische Geographie Arabiens, soweit seine Wahrnehmungen und Erkundigungen gehen, ins Reine gebracht. Wetzstein hat einen Versuch gemacht, ein Bild von den Hārras (vulkanischen Regionen) und ihrer Verbreitung zu entwerfen. Die Resultate, zu denen er gekommen, erhalten erst durch Doughty's Forschungen Leben und Gestalt. Durch das Studium von Doughty's Buch gewinnen wir einen Blick in geologische Erscheinungen, die in ihrer Grösse einzig in ihrer Art dastehen und nicht nur für die Formation des Bodens, sondern

auch für den Charakter der Bewohner von Bedeutung sind. In dieser Hinsicht sind auch die Stimmungsbilder Doughty's sehr werthvoll. Er steht einsam auf einer dieser schaurigen Höhen, übersehant, soweit das Auge reicht, eine Scene der Verwüstung ohne Laut und ohne Spur von Leben, athmet eine absolut reine Luft, unter wolkenlosem Himmel sieht er unsern Weltkörper im Urzustand, in dem er viele Milliarden Male die Sonne umkreist hat, und er stammelt die Worte: „Greifbare Ewigkeit!“ Wer sich in seine Stimmung versenkt, wird begreifen, dass die Menschenrasse (die semitische), welche ihre Kinderjahre in einer Atmosphäre und in Scenen, welche nur dem Grade nach verschieden sind von den beschriebenen, zubrachte, ein ernstes, ruhiges Gemüth haben und dass ihr Gott ein zeit-, raum- und gestaltloses Wesen sein müsse.

Vom Wadi Rumma, der östlichen Traufe des Négd, hat Wallin eine kleine Partie gesehen und er hat die darauf bezüglichen Stellen arabischer Geographen gesammelt. Es ist ihm aber nicht gelungen, sich ein klares Bild von seinem Laufe zu machen. Desto mehr ist die Zeichnung Doughty's anzuerkennen. Sie ist klar und vollständig und steht mit allem, was wir aus arabischen Quellen davon wissen, im Einklang.

Das Wadi Hamdh, wodurch die westliche Abdachung des Négd drainirt wird, ist den arabischen Geographen nicht einmal dem Namen nach bekannt. Sie kümmerten sich auch nicht darum. Es nimmt seinen Anfang auf klassischem Boden, und da sind selbst für Hamdāni nicht Flusssysteme, sondern gelehrte Abhandlungen über Namen, die in Dichtern oder in der Hadith vorkommen, von Interesse. Es wurde von Doughty entdeckt und bald darnach, unabhängig von ihm, von Burton. Letzterer hat den unteren Lauf gesehen, schreibt W. Hamz, und es wurde ihm gesagt, dass es fünfzehn Tagereisen vom Meer, hinter Medina, seinen Anfang nehme. Doughty hat den oberen Theil gesehen, schreibt W. el-Humth, und hat Erkundigungen über die Zuflüsse eingezogen. Sie sind in seiner Karte verzeichnet und gehören zu den werthvollsten Ergebnissen seiner geographischen Forschungen. Ich weiss den Werth derselben umso mehr zu schätzen, als ich mich vergebens bemüht hatte, mir Klarheit über die Hydrographie dieses Theiles der Halbinsel zu verschaffen. Das ist der Sachverhalt der „unmöglichen Flussconturen und unmöglichen Gebirgsformationen“ in Doughty's Karte.

Um einen Mann zu discreditiren, der Arabien bereist hat, debütirt Glaser als Topograph. Bis dahin legte er sich den Titel Arabienreisender bei und begründete Behauptungen, welche eines Beweises bedürfen, mit dem Hinweis auf in Arabien gemachte Erhebungen. Diese gewöhnlich in allgemeinen Ausdrücken sich haltende Beweisführung schien mir verdächtig und in Bezug auf die Versicherung in Skizze S. 377, das mahrische Afer „roth“, wovon ich Ophir bezw. Ophirgold ableite, werde, wie er „in Arabien genau constatirt“ habe, mit  $\zeta$  gesprochen, bemerkte ich in der Anzeige,

dass *اعفر* mit 'Ain das Wort für staubfarbig sei und dass man wohl von *rutilum aurum* aber nicht von *cinereum aurum* spreche. Es stellte sich heraus, dass ich unversehens einen wunden Punkt berührt hatte. Glasers Freund, Prof. Hommel, schrieb an mich, Ansbach, 22. Okt. 1890: Sie haben Glaser sehr unrecht gethan: Glaser brachte nämlich auf Grund längeren Verkehrs mit 2 Mahra-Leuten ausführliche und genauere Sprachproben (Wörter, Sätze und Paradigmen) als Maltzan von 2 Mahra-Dialekten mit, und konnte so sehr genau constatiren, dass im Mahra 'afer „roth“ heisst. Glaser in seiner Erwiderung ZDMG. 44, 721 gibt eine ganz andere Erklärung und versichert uns: der erstbeste Mahrite oder Soḳoḳraner, der nach Aden kommt — und es kommen ihrer jährlich — kann darüber befragt werden. Das that ich denn auch. Freilich musste ich dabei voraussetzen, dass diese Leute nach überstandener Seefahrt ihre Muttersprache in Aden noch genau so rein aussprechen, wie in ihrer Heimath, und dass sie einen in einem Worte vorhandenen 'Ain-Laut nicht etwa in Folge der Einwirkung der Seeluft einbüßen (!). Solche Feinheiten können nicht verfehlen, selbst die getreuesten Verbündeten des Arabienreisenden stutzig zu machen. Ich beschränke mich daher darauf zu fragen: hat Glaser, als er in Aden weilte, meine Erklärung des Wortes Ophir und die Alte Geographie, in der sie ausgesprochen wird, schon gekannt, oder hat er sich einen Mahriten und einen Soḳoḳraner nach München beschieden?

In Baghdād oder Baṣra gab es, wie Peschel gezeigt hat, Landkarten nach dem Systeme des Marinus. Davon scheint man in Ṣan'a nichts gewusst zu haben. Hamdāni kannte die Geographie des Ptolemäus, hat aber darnach weder eine Karte gemacht, noch eine gesehen. Das Bild, das er sich von fernen Ländern, die er nicht selbst gesehen hatte, machte, war ebenso unrichtig und verwirrt, wie die Vorstellungen ungeschulter Leute. Dieser Uebelstand tritt uns besonders grell in der Einleitung entgegen. Er untersucht, welche Stelle Arabien in der Oikumene einnehme und hält sich an den Ahmagest, den er auf eine eigenthümliche Weise deutet. Seite 25 wird die Erde in elf Bahnen *طُرَائِف* eingetheilt, aus denen, wie sie eine Reduction von 36 Parallelzonen sind, durch Weglassung der ersten zwei und der letzten zwei Bahnen die bekannten sieben Klimata entstehen. Er bespricht diesen Gegenstand SS. 7—8 und 25—26. Fassen wir das auf Arabien bezügliche zusammen, erhalten wir folgendes Resultat: „das erste Klima, welches mit der dritten Bahn zusammenfällt, ist das Klima der Insel Meroe, was gleichbedeutend mit Jemen ist“ (vgl. S. 25 Z. 21, S. 26 Z. 11). In der Mitte desselben ist nach S. 7 die Stadt „Saba in Marib (*سبأ بمارب*) im Lande Jemen“. Das Saba des Ptolemäus ist wohl

in Jemen, aber an der Küste, und entspricht dem Saba-Soheib des Jacut 3, 29. Das geht daraus hervor, dass nach Ptolemäus Geographie 8, 22 in Saba die Sonne um 1 St. 4 Min., in Sapphar 1 St. 8 Min. früher aufgeht als in Alexandrien. Das zweite Klima (oder die vierte Bahn) bildet „die Insel, die Syene genannt wird; darunter meint Ptolemäus den Hiğaz“. In demselben Klima liegt Mekka. Ich habe nur noch beizufügen, dass das dritte Klima das Tih der Beni Israil, durch welches die Israeliten wanderten, und das vierte den nördlichen Theil von Syrien umfasst <sup>1)</sup>.

Diese Erörterungen bahnen uns den Weg zum Verständniss des ersten Satzes in Hamdāni's Buch. Lässt man S. 1 Z. 1 البحر weg oder ersetzt man es durch الجزيرة, so ist der Sinn: das herrlichste unter den bewohnten Ländern der nördlichen Erdhälfte ist die grösste Insel: es ist nämlich die Insel, welche Ptolemäus Meroe heisst. Sie erstreckt sich über vier Klimata der nördlichen Oikumene bis zum fünften . . . Die Insel der Araber wird sie (die grösste Insel, welche bei Ptolemäus den Namen Meroe hat) geheissen, weil das Arabische überall die Landessprache ist. Lässt man البحر stehen, so wird Hamdāni von dem Irrthume, die Insel Meroe mit der arabischen Halbinsel identificirt zu haben, nicht gereinigt; denn es kommt der Sinn heraus: das herrlichste von den bewohnten Ländern, von der nördlichen Erdhälfte bis zur grössten Insel — das ist die Insel, welche Ptolemäus Meroe heisst — erstreckt sich über vier Klimata etc.

Seine Gelehrsamkeit in der mathematischen Geographie hat den Hamdāni zu folgender Ungereimtheit verleitet. Seite 51 zeichnet er Jemen wegen der vielen Bäume, womit es bestanden ist und der üppigen Saatfelder mit dem Epithet el-Chadhrā, die Grüne, aus. Er bestimmt die Nordgrenze durch eine Linie, die am Rothen Meer bei Kodommol (Br. 17<sup>o</sup> 32') anfängt, den Serāt übersteigt und über die Kanäle von Gorasch, über Kutna an der Pilgerstrasse, über Tethlith, und Hoğeira in östlicher Richtung fortläuft. Soweit sind auch andere Geographen, namentlich Bekri, mit ihm einverstanden und die Begrenzung beruht auf ethnographischer Grund-

1) Ptolemäus heisst in der arabischen Version (vgl. Hamdāni S. 7) das vierte Klima, das Klima von Babel. Das hat einem patriotisch gesinnten Unterthan der Sassaniden Anlass gegeben, das damalige Perserreich mit dem Klima von Babel zu identificiren und die übrigen sechs Klimata so zu gruppiren, dass sie um das vierte, das Perserreich, herumliegen. Klima 1 ist Indien, Klima 2 Hiğaz und Jemen, Klima 3 Aegypten, Klima 5 das römische bzw. byzantinische Reich, Klima 6 Gog und Magog, Klima 7 China. Die Theorie, wovon Hamdāni S. 6 fernere Einzelheiten mittheilt, wurde dem Hermes zugeschrieben und hat auch bei Mas'ūdi und andern 'Irāqern Anklang gefunden: sie erwähnen mit Stolz, dass ihre Heimath Babel das vierte Klima und das Reich der Mitte sei.

lage, die mit klimatischen Verhältnissen im Zusammenhang steht. Geht man von Hoġeira in der gedachten Richtung vorwärts, so kommt man in das grosse Sandmeer und das bildet hier die natürliche Ostgrenze Jemens. Statt die Sache so anzusehen, lässt sich der gelehrte Hamdāni durch die Klimatheorie, vielleicht auch durch etymologische, mathematisch-geographische Rücksichten dazu verleiten, zu erklären, Jemen (d. h. der Süden), sei der ganze südliche Theil der Halbinsel von Meer zu Meer. Seine Grenzlinie läuft daher dem Parallelkreise, den er aber nicht richtig zu ziehen versteht, entlang bis zum südlichen Ende von 'Omān, so dass Rās el-Ĥadd <sup>1)</sup> (in Br. 22<sup>o</sup> 33') noch zu Jemen gehört. Auf diese Weise kommen drei Viertel des Sandmeeres und das öde Mahritis zum „grünen“ Jemen, und das Kulturland bildet nur einen kleinen Theil desselben.

Sehr unklar ist das Bild, das sich Hamdāni vom nordwestlichen Winkel der arabischen Halbinsel machte. Er sagt S. 170: Die Beli besitzen ein Gebiet in Schaghb und in Badan zwischen Teimā und Medina. Burton hat die Ruinen dieser zwei Städte, von denen die letztere schon in einer assyrischen Inschrift und später von Plinius und Ptolemäus genannt wird, im Lande Midian gefunden. Müller B., 2. S. 179 macht auf die Stelle des Jacut aufmerksam, nach welcher Schaghb in Wādi el-Qorā gelegen ist. Es können zwei verschiedene Städte den Namen Schaghb gehabt haben. Die Verbindung mit Badan jedoch spricht dafür, dass Hamdāni sich geirrt habe. Ferner war die Kenntniss der meisten 'irāqischen Geographen von diesem Theile Arabiens so mangelhaft, dass Jacuts Autorität kein Gewicht hat. Musste doch das für die Geographie von Nordwestarabien so wichtige Wādi Ĥamdh, warten, bis es von Doughty und Burton entdeckt wurde.

Geographen von Fach, wie Ibn Ĥauqal, Moqaddesi, Abulfeda u. s. w. behandeln die Geographie Arabiens wie die anderer Länder, und das einschlägige Kapitel hat Aehnlichkeit mit unsern Handbüchern der Geographie. Mit ganz andern Augen sehen die Landeskinder ihre Steppen und Wüsteneien an. Sie sind die Arena ihrer Thätigkeit und das Asyl, wo sie vor den Verfolgungen der Kulturmenschen Sicherheit suchen und finden: denn wie Ibn Chaldūn bemerkt, weiss der Beduine in den trostlosen Einöden Bescheid, in denen der ansässige Mensch rath- und thatlos dasteht <sup>2)</sup>. In

1) Das in der Schifffahrt so wichtige Rās el-Ĥadd hiess bei den Alten Korodamon. Captain S. B. Miles schrieb mir von Masqāt, 30. Jan. 1876, über den Ursprung dieser Bezeichnung: I tako Korodamon to be no other than Khōr Yerāmāh by which name the large lagoon on the south western side of Rās el-Ĥadd is known. Here the Baghīlas congregate on the commencement of the N. E. Monsoon before getting out to Zanzibar etc., and it is a much more familiar name in the mouth of Arab seamen than Rās el-Ĥadd.

2) Im Kampfe mit ihres Gleichen flüchtet sich die schwächere Partei mit ihren Herden und Familien auf Berge. Den Streifzügen des Moĥammed ist es oft passirt, dass sie, wenn sie ein Beduinenlager ausrauben wollten, es ver-



grossen Wanderungen, bezw. in Auswanderungen, sind die Rowwād, welche Wasserplätze und Lagerplätze suchen, die eigentlichen Führer des Stammes. So verhielt es sich in der Wanderung der Ghassāniden, in der der Qodhāiten u. s. w. Ich möchte den Bibelerklärern empfehlen von diesem Standpunkt die Stellung des Keniters Caleb, der wahrscheinlich nur ein Halif des Stammes Juda war, anzusehen; vielleicht kommen sie zu einer befriedigenden Erklärung. Doughty spricht mit Bewunderung von dem Ortssinn der Beduinen und der in Kischm stationierte Schiffskapitän sprach mit ebenso grosser Bewunderung von der Kenntniss des Meeres seitens arabischer Schiffer. Dieser Ortssinn ist ihnen, wie Wanderthieren, angeboren, das Geschäft aber will geübt und gelernt werden. Dem Beduinen sind in der Physiognomie der monotonen Steppen ein phantastisch aussehender Fels oder Stein und der Wechsel der Wüstenkräuter ebenso interessant, wie das „Warzerl im G'sicht und das Grüberl im Kinn“ seiner Geliebten, er weiss sich darnach zu orientiren. Hervorragende Züge, seien es Wasserplätze, seien es Oasen mit ihren Palmen oder nur bizarre Felsengebirge, erwecken in ihm eine poetische Stimmung und die rothe Nase des Agāgebirges wurde sogar angebetet. Es hat sich daher in Arabien eine eigenthümliche Species von Poesie entwickelt, die wir zu Ehren des Dionysius Periegetes, der eine Geographie in Hexametern verfasste, die periegetische heissen können. Hamdāni macht auf diese Erscheinung aufmerksam und sagt, dass unter den Beduinen Gedichte über ihre Wohnsitze und Wege überaus zahlreich seien, dass sich einige auf einzelne Regionen beschränken, andere auf das ganze Land beziehen, dass sie aber nur lokale Verbreitung haben. Er theilt einige Proben mit. Eine davon ist die Radāische Argūza, in welcher in 127 Strophen die Pilgerstrasse und das Land, durch welches sie läuft von Radā' bis Mekka, beschrieben wird. Hamdāni kannte andere Versuche dieser Art. Einer beschrieb die Bašra-Mekka-Strasse, zwei andere waren auch der Radā'-San'ā-Mekka-Strasse gewidmet: und

lassen und die Hirten auf eine benachbarte Höhe geflüchtet fanden. Mächtige Stämme suchen sich in der Regel eines Gebirges zu bemächtigen, von wo aus sie ihre Streifzüge unternehmen, und wohin sie sich im Falle eines Angriffes von einer mächtigen Coalition zurückziehen können. Solche Berge sind für sie wie Burgen. Die im Heroen-Zeitalter berühmteste Burg dieser Art war Gebele, in unserer Zeit Ri'a 'Aḳda bei Hāil, wovon Doughty I, 815—6 berichtet, und 300 Jahre v. Chr. war die nachmalige Stadt Petra weiter nichts als eine solche Zufluchtsstätte der damals noch nomadisirenden Nabatäer. Doughty I, 418 sagt, dass die Ḥarrat es-Sydenyin nach einem Nomadenstamm, und dieser nach einem in der Tihāma in geringer Entfernung von Weḡh gelegenen Berge benannt wird. Dieser Bericht wird bestätigt von Ptolemäus, dessen Sydeni an der Küste von Weḡh wohnten. Doughty fährt fort: „The beginnings of any nomad kindred, tribe, or nation, they commonly fetch from some mountain, though it may now lie far distant from them: — so even the Kabṭān, the noblest blood of the South Arabians, from a mountain in el-'Asir“. So auch in unserer Zeit die Schammar westlich vom Euphrat, und in älterer Zeit die Madhḡj.

von den letztern war einer das Geisteskind eines der Abnā. Der Versuch, den Hamdāni für den gelungensten hält und den er mit einem Commentar versehen und seiner Geographie als Anhang beigefügt hat, ist zwar das Kind der Muse eines National-Arabers, es würde aber dem Hamdāni ohne den Beistand eines der Abnā, der die ganze Argūza auswendig wusste, unmöglich gewesen sein, den Text in seiner Reinheit herzustellen. Das Auswendiglernen geschah wie folgt. Der Dichter sagte je zehn Verse seinem Schüler so oft vor, bis er sie dem Gedächtniss eingepägt hatte. am nächsten Tag wurde dasselbe Verfahren wiederholt bis zu Ende des Gedichtes. Aus diesem Beispiele ersehen wir, wie Gedichte fortgepflanzt wurden und dass *أَنشَأَ* in Bezug auf Poesien dieselbe Bedeutung hat wie *رَوَى* in der Traditionswissenschaft.

Ein beliebtes Thema der periegetischen Poesie sind die Wanderungen der arabischen Stämme. Von den Proben, die Hamdāni in sein Buch aufgenommen hat, sind die Verse über die Wanderungen und die Zerstreung der Azditen, bzw. Ghassāniten (S. 200 ff.), deswegen zu beachten, weil es sich auf den ersten Blick herausstellt, dass diese Machwerke muslimischer Dichterlinge ebenso ohne historischen und poetischen, wie ohne geographischen Werth sind. Es werden die Azditen von 'Omān, die schon in alter Zeit Seefahrer waren, die Azd-Schanuā, ein Gebirgsvolk auf dem Serāt, die Lachmiten und jeder andere arabische Stamm, dessen Name die Verseschmiede gehört hatten, alle in einen Topf geworfen. Von den Wanderungen der Ghassān wissen sie nichts zu berichten als die nachweisbar aus dem Korān entsprungenen Märcen und die geographische Weisheit gipfelt in Ortsbestimmungen wie folgende: Die Kelbiten besitzen alles Land zwischen dem Sandfelde 'Ālīg und der Vulkanischen Region Raglā im Gebiete von Tadmor.

Eine überraschende Erscheinung im Gebiete der periegetischen Poesie ist die Beschreibung von Regengüssen und der Wirkung, die sie in verschiedenen Orten hervorrufen. Hamdāni, S. 214, theilt eine interessante Probe mit: Es herrschte grosse Dürre in ganz Arabien und Mensch und Vieh starben vor Hunger, man schickte von allen Enden Arabiens Deputationen nach Mekka, um von Gott Regen zu erlilien. Die Aufzählung der Orte, welche der Wohlthat des von Gott gesandten Regens theilhaft wurden, bildet das Thema von zwei Qasiden, wovon die eine ein Catalog von Ortsnamen in Südarabien, die andere, die einen andern Verfasser hat, von solchen in Nordarabien ist. Auch Dichter von Fach, wie Imrūl-Qais, haben es nicht verschmäht, einen Wolkenbruch zu beschreiben, um Anlass zu finden durch die Aufzählung geographischer Namen Effect zu machen.

Es gab in Arabien fahrende Meistersänger. Von einem derselben, A'scha, citirt Hamdāni S. 224 den Vers: Durchstreift habe ich, um Geld zu verdienen, die Weltgegenden: 'Omān und Emessa und

auch Jerusalem. Besucht habe ich den Negus in seiner Residenz und das Land der Nabatäer und das Land der Perser, ferner Neḡrān, dann den Sarw der Ḥimjariten. Welchem Reiseziel habe ich nicht nachgestrebt? Darnach ging ich bis Ḥadhramūt. Ich habe also das Verlangen meiner Seele befriedigt. Seite 66 erzählt Hamdāni von A'scha, dass er sich oft beim Herbst in Athāfit aufgehalten habe und dass er daselbst eine Kelter hatte, in der er aus ihm von den Leuten geschenkten Trauben Wein presste. Er sang: Mir ist Athāfit lieb zur Zeit der Traubenlese, zur Zeit des Kelterns des Weines. Die arabischen Minnesänger waren fahrende Raubritter, und der Reiz, den das Wanderleben für sie hatte, findet seinen Ausdruck in der Form, die sie ihren Liebesseufzern, die unvermeidlich das Exordium einer Qaṣīde bilden, geben: der Dichter zählt ein halbes Dutzend Namen von Lagerplätzen auf, in denen er seine Laura zu finden hoffte, wohin er aber immer zu spät kam. Dergleichen pastorale Präludien, ebenso wie die Beschreibungen von Regengüssen sind conventionelle Poesie und enthalten nicht viel mehr geographische als historische Wahrheit.

Diese Bemerkungen sollen dazu dienen, auf eine viel zu wenig beachtete Seite des arabischen Geistes und auf das Wesen der specialisirenden Geographie der Arabia deserta aufmerksam zu machen. Sie ist nicht von Geographen, sondern von den Grammatikern bearbeitet worden und trägt das Gepräge der beschränktesten scholastischen Auffassung der Thatsachen. Die Minnesänger, besonders Imrūl-Qais, galten als die vornehmsten Quellen des geographischen Wissens. Folgende Stelle aus Jacut 1, 394 giebt uns ein Bild von der Erbärmlichkeit dieser sehr gelehrten, aber geistig verkrüppelten Herrn: Sokkari erzählt, es wurde ein antiker Scheich (شبيح قديم d. h. ein Nomadenhäuptling aus alten Zeiten) über die Wasserplätze der Beduinen vernommen, und man fragte ihn auch: Hast du das Tūdhīḥ, das Imrūl-Qais erwähnt, gefunden? Er antwortete: ei bei Gott. Ich kam in einer dunkeln Nacht dahin und stand über seinem Brunnen. Bis auf den heutigen Tag ist es also nicht gesehen worden. Jacut macht die scharfsinnige Bemerkung dazu, dass dieses nicht das bekannte Tūdhīḥ in Jemāma sei, sondern im Neḡd, nicht weit von Immara, einer Station an der Baṣra-Mekkastrasse, liege. Ich habe in ZDMG. 42, 339 nachgewiesen, dass dieses zweite, bei Immara gelegene Tūdhīḥ, einer falschen Leseart (man las <sup>ع</sup>شبيح für <sup>ع</sup>شبيح) seinen Ursprung verdanke.

Hamdāni, obwohl ein Landeskind, war um kein Haar besser als die gelehrten Herren von Baṣra, Kūfa und Baghdād. Seite 104 giebt er zwar zu, dass das Tūdhīḥ des Imrūl-Qais auf dem Berg Rücken Qarqarā, also in Jemāma, liege, aber auch für ihn sind die klassischen Dichter, Tufeil, Huṭaja, Nābigha, Dzū-Rumma, Abū Dawūd Ijādī, besonders aber Imrūl-Qais eine untrügliche Quelle

des Wissens und er geht so weit, dass er, wie Müller zu den betreffenden Stellen bemerkt, die in ihren Gedichten vorkommenden Namen einfach excerpiert, ohne sich um die Lage derselben zu kümmern.

Hamdāni<sup>1)</sup> hat, wie Jacut, Bekri und andere Compiler aus der Schule der Grammatiker, Berichte über Landestheile, die er nicht selbst gesehen hat, so wiedergegeben, wie er sie erhalten hat, ohne sie zu combiniren oder zu vergleichen. So werden Seite 102 die Orte in Jemāma von unten nach oben: Seite 139 nach einem andern Berichte durcheinander aufgezählt. Der Vergleich der verschiedenen Berichte über ein und denselben Landestheil wird durch Müller's mit grosser Sorgfalt hergestellte Indices sehr erleichtert und ist in manchen Fällen lohnend, in andern nicht: denn in allen Berichten finden wir nicht viel mehr als eine Anzahl nackter Ortsnamen, die manchmal so zusammengestellt sind, dass es zweifelhaft ist, ob Hamdāni selber sich zurecht finden konnte.

---

1) Die Grammatiker erkennen den Hamdāni als einen ihrer hervorragenden Fachgenossen an und räumen ihm eine Stelle ein in den *Tabaqātu-l-hôât*. Eine biogr. Notiz erscheint daher in Flügel's *Gramm. Schulen* S. 220.

## Ein arabischer Beleg zum heutigen Sklavenhandel in Singapore.

Von

**Dr. C. Snouck Hurgronje.**

In einigen Besprechungen meines „Mekka“ äussert sich ein gewisses Erstaunen darüber, dass ich so zu sagen der Sklavenjagd und dem Sklavenhandel das Wort geredet habe. Ich hatte dies nicht anders erwartet und machte mich S. XVII der Vorrede des zweiten Bandes bereits darauf gefasst, dass mancher Recensent mich anlässlich des Band II, S. 11 ff. über die Sklaverei Gesagten missverstehen werde, zumal gerade zur Zeit, als mein Buch erschien, ein heftiges Antisklavereifieber in Europa epidemisch war.

Es konnte zwar gewissenhaften Lesern nicht schwer werden, einzusehen, dass ich die Sklaverei mit keinem Worte vertheidigt habe, geschweige denn die Menschenjagd; aber wenn einmal der Fanatismus über die Geister Herrschaft gewonnen hat, werden die Ansichten auf ihre Handelsmarke hin geprüft und gilt ihr Werth als nebensächlich.

Es lohnt sich nicht, das damals von mir ausgesprochene Urtheil noch einmal zu begründen, da ich dem a. a. O. Ausgeführten kaum Wesentliches hinzufügen könnte. Die gegenwärtigen Verhältnisse, wie sie mir aus zuverlässigen Quellen bekannt geworden sind, habe ich auseinandergesetzt, und das Ergebniss war hauptsächlich Folgendes:

1. Die Sklavenjagd in Afrika lässt sich nicht direkt durch plötzliche Gewaltmaassregeln, sondern nur indirekt durch die Vorbereitung neuer Kulturzustände im dunkeln Welttheil allmählich abschaffen.

2. Die Sklaverei in muhammedanischen Ländern, ein uraltes, einstweilen unabweislichen Bedürfnissen entsprechendes Institut, ist gleichfalls nicht durch Dekrete abzuschaffen, und ausserdem gereicht sie, vom socialen Gesichtspunkte betrachtet, den Negern zu geringerem Nachtheil als die Ausbeutung daheim durch Europäer.

3. Das Auftreten europäischer „Kulturpioniere“ in Afrika nimmt denselben sowie ihren Auftraggebern jedes Recht, alle Welt gegen

die Sklavenjäger zu hetzen, und einem unkundigen Publikum die Sache so darzustellen, als wäre dem Glück der Neger vor allen Dingen mit möglichst schneller Ausrottung der Sklavenhändler zu dienen.

4. Die heutige Antisklavereimanie ist beim grossen Publikum eine ehrlich gemeinte Einfalt, bei den Leitern vielfach das Mittel um politische Zwecke zu erreichen. Einmal wird sich die gebildete Welt der Thorheit schämen.

Sehr weit bin ich davon entfernt, das Uebel der Sklavenjagd zu verkennen, wengleich ich weiss, dass manchmal tendenziös übertriebene Erzählungen darüber in Europa in Umlauf gesetzt werden; aber ebensowenig wird man in Abrede stellen können, dass der modernen europäischen Gesellschaft schreckliche sociale Missstände anhaften. Wer nun trotz des Pauperismus in Europa nicht den Krieg auf Leben und Tod gegen die Besitzer predigt, der soll auch in der Sklavereifrage ruhig erwägen statt blindem Fanatismus zu huldigen.

Seitdem mein Werk und die Besprechungen desselben erschienen, sind über die Heldenthaten Stanley's, Barttelott's u. s. w. sowie über die Wirthschaft der Italiener in Abessinien Berichte mitgetheilt, die jedenfalls die Besonnenen zu abermaliger Ueberlegung angeregt haben dürften. Meinerseits will ich jenem neuen Material ein merkwürdiges Dokument über die Sklaveneinfuhr in britisches Gebiet im „extrême Orient“ hinzufügen. Ich meine die Einfuhr chinesischer Sklavinnen (zum Konkubinat und zur Prostitution) in Singapore.

Singapore ist bekanntlich ein Stapelort chinesischer Kulis für die Plantagen ringsum liegender Länder. Kaum jemand wird leugnen, dass beim Kulihandel mancherlei Missbräuche vorkommen, welche die sogenannte Freiheit der angeworbenen Chinesen auf das geringste Maass zurückführen, und wer die Verhältnisse kennt, wird es den mit der Beschützung der importirten Arbeiter betrauten Beamten nicht allzu übel nehmen, dass sie manchen Dingen gegenüber beide Augen zudrücken.

Wer aber zu wissen behauptet, dass trotz aller die Kontrakte regelnden Gesetze und trotz des amtlichen Schutzes in Singapore regelmässig chinesische Mädchen verkauft werden um, sei es im Bordell dem Weibermangel Singapore's abzuhelpen, sei es Malaien, Arabern, Chinesen oder auch Europäern als Konkubinen zu dienen, der dürfte auf entschiedenen Widerspruch stossen, ob er gleich eine Schaar von Zeugen anführen könnte.

Gegen das von mir anzuführende Zeugniß wird aber kein Sachkundiger etwas einwenden können. Es ist dies eine Anfrage um ein gesetzeskundiges Gutachten, welche ein frommer, in Singapore ansässiger Araber vor einigen Jahren an einen gelehrten Landsmann in Batavia richtete. Ich besitze sowohl die Antwort, ein recht ausführliches *Fetwa*, wie die Anfrage, aber letztere interessirt

uns hier am meisten, weil sie in unzweideutiger Weise den besagten Handel in Sklavinnen (und Sklaven) bezeugt. Darum werde ich die Frage in ursprünglicher Fassung (ohne die jedem Kundigen auffallenden Sprachfehler zu verbessern) mit Uebersetzung mittheilen, dagegen von der Antwort nur einen Auszug geben.

مسئلة من قوتكم رضى الله عنكم في بنت انشينة وابناءهم  
 المجلوبين من ارضهم فيبيعونهم انشينة في سنقفوره وغيرها باورات  
 من الكنتنور في صورة النخد امين والبايعون منهم عالمون بان من  
 اخذهم من المسلمين يدخلهم الاسلام فما حكمهم هل يصيرون  
 ارقا اذا اخذ منهم مسلم بما ذكر وهل يجوز انتسرى بانائهم وهل  
 يكون انتسرى قبل الاسلام او بعده وهل يصح اسلامهم قبل انبلوغ  
 فان قلتتم لا يصيرون ارقا بالاخذ المذكور قبل لمن وقعت منهن  
 تحت يده بما ذكر هل له ان يدخلها الاسلام قبل انبلوغ فينزوجها  
 ام لا يصح اسلامها الا بعد انبلوغ افيدونا بنصوص ائمتنا الشافعية  
 في ذلك انا بكم الله امين

#### Frage.

Was ist Euer Ausspruch (Gott habe an Euch Gefallen!) in Bezug auf die aus ihrem Lande als Sklaven entführten<sup>1)</sup> chinesischen Mädchen und Knaben<sup>2)</sup>, welche die Chinesen in Singapore und anderswo verkaufen mittels Zetteln vom Amt<sup>3)</sup>, in welchen von (freien) Dienern die Rede ist? Den Verkäufern ist bekannt, dass Muhammedaner, welche solche Diener kaufen, sie dem Islam einverleiben. Was lehrt in Bezug auf diese das heilige Gesetz, d. h.

1. Werden sie (gesetzlich) Sklaven, wenn ein Muhammedaner sie in der angegebenen Weise erwirbt?
2. Darf man die Weiber als Konkubinen benutzen?
3. Fängt im bejahenden Fall das Recht zum Kon-

1) جلب ist bekanntlich der terminus technicus für das Gewerbe der Sklavenjäger.

2) Hieraus ersieht man, dass auch die männlichen Chinesen, die nach Singapore ausgeführt werden, wenigstens theilweise von denen, die nicht durch den antlichen Sprachgebrauch gebunden sind, als Sklaven bezeichnet werden.

3) Hier ist natürlich das Amt zur Beschützung der fremden Kulis gemeint (كنتنور = Holländ. kantoort, Comptoir).

kubinat vor, oder erst nach der Bekehrung der Sklavin zum Islam an?

4. Ist ihre Bekehrung giltig, auch wenn sie die Geschlechtsreife noch nicht erreicht haben?

5. Sollten sie gesetzlich nicht zu Sklaven werden, darf dann derjenige, in dessen Hand ein solches Weib in der beschriebenen Weise geräth, sie vor der Geschlechtsreife dem Islam einverleiben, um sie dann heirathen zu können, oder ist ihre Bekehrung erst nach Erreichung der Geschlechtsreife giltig?

Belehrt uns durch Mittheilung der autoritativen Aussagen unserer schafi'itischen Imame über die erwähnten Fragen. Gott lohne es Euch, Amen!

Die Antwort zerfällt in vier Abschnitte:

1. Ueber die Frage der gesetzlichen Entstehung des Sklavenstandes. Der Mufti theilt diesbezüglich mit, was alle Fiqhbücher darüber enthalten, und erinnert daran, dass von Sklaven, die den Muhammedanern durch Raub oder Entführung in die Hände gerathen sind, ebensowohl das gesetzliche Fünftel zu entrichten sei, als von im heiligen Kriege erbeuteten.

2. Ueber die gesetzliche Weise, zum Eigenthum von Sklaven zu gelangen. Diese Legalität ist nur dann durch die Entrichtung des Fünftels bedingt, wenn feststeht, dass der erste Erwerber des Sklaven Muhammedaner war. War dies nicht der Fall, oder ist die Sache ungewiss, so gilt die Bedingung nicht.

Vom Vater kann man das Kind nicht kaufen, wenn er gleich Kafir ist, denn ihm fehlt das Eigenthumsrecht. Jedoch kann man sich dadurch helfen, dass man dem Kontrakt einen andern Namen beilegt<sup>1)</sup>. Man kauft den Knaben nicht, sondern bemächtigt sich desselben (استيلاء), und der Vater empfängt nicht den Kaufpreis, sondern eine Belohnung dafür, dass er die Bemächtigung ermöglichte (تمكين). Dass der Bruder den Bruder besitzt, ist durch das Fiqh nicht ausgeschlossen, der Kauf eines Sklaven von dessen Bruder also möglich. Im erstgenannten Falle wäre das Fünftel zu entrichten, im zweiten nicht.

3. Ueber die Giltigkeit der Bekehrung eines Sklaven. Kinder, die vor Erreichung der Geschlechtsreife zu Sklaven werden, sind nur dann als Muhammedaner zu betrachten,

1) Dies ist bekanntlich ein ganz gewöhnliches Umgehungsverfahren, wenn fromme Leute Sachen kaufen oder verkaufen, die entweder ihrem Wesen nach keine Gegenstände des Kaufkontraktes sein dürfen (Hunde, Musikinstrumente u. s. w.) oder die dem Handelsverkehr entzogen sind (Waflagüter); vergl. z. B. „Mekka“, Bd. I, S. 165 und Anm.



wenn der erste Eigenthümer Muslim war, und zwar auch in dem Falle nicht, wenn sie zusammen mit ihren Eltern erbeutet wurden, da sie dann in Bezug auf die Religion den Eltern gleichgestellt werden.

In allen anderen Fällen können sie nur durch das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses Muhammedaner werden, und letzteres ist nur dann giltig, wenn die betreffende Person erwachsen ist. Ueber die Giltigkeit der freiwilligen Bekehrung eines Kindes bei Allah schweigt das Fiqh; im Diesseits (في احكام الدنيا) hat eine solche keinerlei gesetzliche Folgen.

4. Ueber das gesetzliche Konkubinat. Das Konkubinat ist nur dann gesetzlich erlaubt, wenn man durch einen gesetzlichen Kontrakt die Sklavin erworben hat und dieselbe Muhammedanerin ist, denn mit Ungläubigen „ohne Buch“ ist das Konkubinat überhaupt unerlaubt, und die Kitabi's unserer Zeit gehören ausnahmslos zu den مبدلة, den اهل التكريف, d. h. den Leuten mit gefälschten Offenbarungsbüchern, sind also jenen andern gleichzustellen.

Die Ehe mit einer Minderjährigen ist im Islam möglich, wenn der Vater oder der Grossvater des Mädchens als Wali fungirt. Dieser Fall ist aber bei den chinesischen Mädchen, von welchen hier die Rede ist, selbstverständlich ausgeschlossen.

Der Gelehrte, den ein frommer Freund um dieses Fetwa anging, hat also rein objektiv die gesetzlichen Bestimmungen dargelegt, wie es unser einer bei einiger Uebung im Gebrauche der Tuḥfah, Nihājah u. s. w. auch thun könnte. Ueberhaupt findet der in den Fiqhbüchern leidlich Bewanderte nur selten etwas Neues in den modernen Fetwa's und interessiren ihn daran nur die grossen Anstrengungen mancher Gelehrten, den Wortlaut des Gesetzes mit den Erfordernissen des heutigen Lebens ein wenig in Einklang zu bringen.

Dagegen haben die Fragen, welche den Gelehrten unterbreitet werden, die interessante Seite, dass sie uns in die Wirklichkeit des heutigen muhammedanischen Lebens versetzen <sup>1)</sup>, uns in die Schwierigkeiten einführen, welche die heutigen sozialen und politischen Verhältnisse frommen Gläubigen erzeugen. Denn solche Fragen sind nicht müssig, sie werden nicht durch kasuistische Liebhaberei diktirt, beziehen sich auch meistens nicht auf Ausnahmefälle, sondern auf herrschende Zustände, über deren Gesetzlichkeit bei gläubigen Laien Zweifel aufkommt.

Auch wenn wir es nicht aus anderweitigen Quellen wüssten, wären wir berechtigt, aus der Frage des Arabers von Singapore zu entnehmen:

1) Vergl. „Mekka“, Bd. II, S. 245 und Anm.

1. Dass in Singapore heutzutage regelmässig mit chinesischen Sklaven Handel getrieben wird und es den Händlern unschwer gelingt, den vom Amt zur Beschützung der importirten Arbeiter erforderlichen Formalitäten zu genügen.

2. Dass zu der in Singapore eingeführten lebendigen Waare Chinesen beider Geschlechter gehören, und zwar auch solche, welche die Geschlechtsreife noch nicht erreicht haben.

3. Dass chinesische Sklaven von ihren muhammedanischen Eigenthümern dem Islam einverleibt und die Mädchen, minderjährige sowie erwachsene, zum Konkubinat genöthigt werden.

Aus dem zuletzt Gesagten schliesse man nicht, dass in Singapore nur Muhammedaner Sklavenbesitzer seien; wir beschränken uns auf die Erwähnung derjenigen Thatsachen, welche die Frage veranlassen, und in der Frage selbst werden übrigens als Sklavenhändler bloss Chinesen, also Nicht-Muhammedaner, genannt.

Sehr viele, wenn nicht die meisten Muhammedaner sind in solchen Fällen weniger gewissenhaft als der Sëjjid, der erst genaue Aufklärung über die Gesetzlichkeit solcher Verhältnisse einziehen zu müssen glaubte; die Mehrzahl hält das Erwünschte für erlaubt, bis eine Autorität im entgegengesetzten Sinne entschieden hat. Auch giebt es Leute, die bei gefügigen Mufti's Auskunft einziehen, welche das Gesetz in einigermaassen zweifelhaften Fällen nach dem Wunsche des Anfragenden erklären, oder vielmehr ein paar Texte ausfindig machen, welche an und für sich betrachtet dem nicht allzu genauen Gewissen die verlangte Ruhe gewähren.

Aber auch abgesehen von solchen, die sich gar nicht oder nur der Form nach um den Wortlaut des Gesetzes kümmern, fehlt es den Muslimen nicht an Mitteln und Wegen, Verhältnisse wie die eben berührten gewissermassen zu legalisiren.

Unser frommer Sëjjid bittet um Mittheilung der „Aussagen unserer schafi'itischen Imame“, und diese vertreten in den Sklavereifragen meistens die strengeren Ansichten. Nun sind aber in Singapore auch andere Schulen der Gesetzeskunde (Madhab's) vertreten, und, was noch wichtiger ist, es steht dem Schafi'iten frei, in einzelnen gesetzlichen Fragen durch „Taqlid“ einem andern Ritus zu folgen. Zwar muss der schafi'itische Richter sein Urtheil ausschliesslich nach den am besten beglaubigten schafi'itischen Autoritäten fällen, aber der Einzelne kann sich durch das eben bezeichnete Taqlid mancher Schwierigkeit entziehen, welche sein eigener Ritus ihm sonst erzeugen würde. Da der Sklavenhandel im englischen Freihafen formell im Geheimen betrieben wird, werden Rechtsfragen, die sich aus solchen Handelsgeschäften ergeben, keinem Richter unterbreitet, sondern durch Schiedsmänner oder andere Vergleichsmittel entschieden; beide Parteien haben ihr Interesse dabei, solche Streitigkeiten ruhig beizulegen. Auch fromme Schafi'iten können also ohne Skrupel die bequemeren Bestimmungen anderer Riten über die Sklavenerwerbung befolgen.

Ein Beispiel beleuchtet am besten, wie das Taqlid auch in Singapore angewandt wird. Der schafi'itische Ritus verbietet die Ehe eines Muhammedaners mit einem Weibe, das sich zu einer vom Islam anerkannten, aber abrogirten Religion bekennt, aus dem Grunde, weil alle Kitäbs ausser dem Qur'an als gefälscht betrachtet werden. Die Hanafiten sind in diesem Punkte weniger rigorös und gestatten die Ehe muhammedanischer Männer mit Christinnen und Jüdinnen nach wie vor. Nun giebt es in Singapore ganz orthodoxe Schafi'iten, die sich mittels Taqlid mit Engländerinnen verheirathet haben.

Aus alledem entnehme man, dass auch nach Bekanntwerden des Fetwa, dessen Inhalt wir oben wiedergaben, frommen Muhammedanern, sogar Schafi'iten, in Singapore der Weg zum Kaufe chinesischer Sklaven und zum Konkubinat mit chinesischen, sogar minderjährigen, Mädchen offensteht.

Während meines Aufenthaltes in Mekka constatirte ich, dass gar nicht selten aus Singapore chinesische Sklavinnen in die heilige Stadt importirt werden.

Dem oben Angeführten liesse sich mancherlei hinzufügen. Vor noch nicht sehr langer Zeit wurde die Aufmerksamkeit des Publikums auf eine ganze Sklavenkolonie auf der Insel Cocob gelenkt; die Insel gehört dem Radja von Djohor, welcher seinerseits unter englischem Schutze steht. Die Sklaven waren Eingeborene von Niederländisch-Indien, welche zur Wallfahrt nach Mekka gereist waren; in Arabien waren ihre Geldmittel erschöpft und konnten sie sich sogar keine Fahrkarte für die Heimreise kaufen.

Ein arabischer Plantagenbesitzer gewährte solchen Leuten auf seinen eigenen Schiffen Ueberfahrt nach Singapore unter der Bedingung, dass je acht bis zehn der Hülfbedürftigen sich solidarisch verbänden, den sehr hoch berechneten Preis der Fahrt ihres Klubs zu zahlen; wenn nicht gleich nach der Ankunft in Singapore reichere Verwandte ihnen zur verlangten Summe verhelfen sollten, so hätten sie mit ihrer Arbeit auf den Plantagen von Cocob Zahlung zu leisten.

Fast keiner von ihnen war je zur Baarzahlung im Stande, und da jedes Mitglied eines Klubs für die ganze Schuld der acht oder zehn Leute persönlich haftbar war, wurden nahezu alle Pilger, die in Djiddah derartige Kontrakte eingingen (oft theilte man ihnen übrigens den Inhalt des Kontraktes nur sehr unvollständig mit) regelmässig nach Cocob befördert. Während des Aufenthaltes in Singapore hielt man sie förmlich gefangen.

Auf den Plantagen nahm ihre Schuld durch eine eigenthümliche Zinsenrechnung und mancherlei Abzüge, welche ihr Lohn zu erleiden hatte, eher zu als ab, kurz, es war eine förmliche Sklaverei ohne Aussicht auf Freilassung. Diesen Uebelständen wirklich ab-

zuhelfen, haben die englischen Autoritäten in den Straits-Settlements damals, und soviel ich erfahren habe, auch bis jetzt noch nicht vermocht.

---

Die Erwähnung der besprochenen Thatsachen soll das von mir mitgetheilte arabische Dokument erläutern und ist gar nicht als Vorwurf gegen das an der Spitze der Antisklavereibewegung stehende Volk gemeint; die Ehrlichkeit der Vereine für die Negeremancipation bezweifle ich nicht im geringsten.

Wenn man aber den Sklavenhandel in Singapore kennt, die wahre Bedeutung der Pionierarbeit Stanley's c. s. hat schätzen lernen, wenn man weiss, dass die Antisklavereijagd im rothen Meere und südlich, nach dem Eingeständniss aller, mit den lokalen Verhältnissen bekannten unparteiischen Leute, ein lächerlicher Schwindel ist, so wird man jedenfalls dem in Europa herrschenden Antisklavereifieber gegenüber etwas Nüchternheit nicht übel angebracht finden können.

Batavia, 17. Juni 1891.

## Aus dem Geistesleben persischer Frauen.

Von

**H. Vambéry.**

Unter den jüngst in meinen Besitz gelangten Handschriften befindet sich ein persisches Werk, das aus so manchen Rücksichten der Aufmerksamkeit der Freunde orientalischer Literatur würdig ist. Der Autor, ein Mitglied der heute in Persien regierenden Dynastie, Mahmud Kažar, wie er sich selber nennt, ist im Jahre 1214 am 12. Safar (17. Juli 1799) an einem Dienstag geboren. Zwölf Jahre lang lebte er im Hause des Grossveziers und hatte während dieser Zeit im Gefolge des Königs mehrere Provinzen des Reiches besucht. Seine erste Anstellung fand er in Nihawend: später bekleidete er das Amt eines Gouverneurs auch an anderen Orten, und obwohl er zu allen Zeiten den ritterlichen Künsten, als der Uebung im Reiten und Pfeilschiessen, eifrigst oblag, hatte sich doch sein Sinn schon früh der Poesie und der poetischen Literatur zugewendet. Aus diesem Anlasse ist er zum Melik eš Šuara (Hofdichter) ernannt worden und hat in dieser Eigenschaft mit den dichterischen Werken der Mitglieder des königlichen Hauses und anderer zeitgenössischer Poeten sich beschäftigt. Sein uns vorliegendes Hauptwerk, ein grosses Manuscript in Folio, nennt er selbst **ماجمع محمود** Mažmai Mahmud (die Miscellaneen Mahmud's), welches er in folgende Abschnitte getheilt (hat):

1) **سفینه المأمود** Sefinei al Mahmud, das Mahmud'sche Schiff; eine Besprechung der zeitgenössischen Poeten.

2) **منتخبات المأمود** Muntahabat al Mahmud, die ausgewählten Schriften Mahmud's; enthaltend die Begebenheiten und Wunder des Propheten.

3) **گلشن محمود** Gulšeni Mahmud, der Rosenhain Mahmud's; ein ausführlicher Bericht über die Kinder, Enkel und sonstigen Familienmitglieder des königlichen Hauses, sowie auch über ihre gegenwärtige Anstellung und ihren Aufenthalt.

4) *مخزن المآثر* Mahzan ul Mahmud, die Schatzkammer Mahmud's; Darstellung der Gelehrten und Edlen, sowie deren ausgezeichnete Thaten und Sitten.

5) *نقل مجلس* Nakli Meżlis, Gesellschaftsbericht, d. h. eine Beschreibung der Person und Dichtung der vergangenen und gegenwärtig lebenden Dichterinnen.

6) *سنبلیستان* Sunbulistan, die Hyacinthenflur, d. h. die Sprüche geistig begabter Frauen.

7) *پرونده خیال* Perwerdei Chijal, Zöglinge der Phantasie, d. h. Schriften verschiedener Orte und Gesinnung, die sich auf einzelne Geschehnisse beziehen.

8) *مقصود جهان* Maksudi Żihān, Weltenwunsch; welches von der Bevölkerung Luristans und von Begebenheiten spricht, die sich seit der Zeit Kajumerth's bis auf unsere Tage zugetragen, namentlich die Schilderung einiger Könige Persiens und der Merkwürdigkeiten ihrer Zeit.

9) *محمود نامه* Mahmudnameh, die Mahmudiade, enthaltend liebliche Erzählungen, Scherze und Rathschläge.

10) *نصایح المسعود* Nasaih ul Mas'ud, Mas'ud'sche Mahnworte, d. h. Rathschläge an seinen Sohn Mas'ud Mirza, auch *دور المآثر* Durrar ul Mahmud, die Kleinodien Mahmud's genannt, in der Form von Ghazelen, Kaside's, Quatrains, Satyren u. s. w.

An diesen schliesst sich noch ein Abschnitt an, den der Autor mit *بیجان المآثر* Bejan ul Mahmud, die Mahmud'sche Erklärung betitelt und welcher auf etwaige Rectificationen seines Gesamtwerkes Bezug hat.

Dem Plane gemäss, den der Autor sich vorgeschrieben, hätte jeder dieser Abschnitte in einzelne Unterabtheilungen zerfallen müssen, doch scheint er hier nicht mit Consequenz vorgegangen zu sein, denn wir finden nur den ersten Abschnitt in vier *مجلس* meżlis getheilt, von welchen *a* über die Gedichte des Königs und der Prinzen aus dem Hause Feth Ali Şah's, *b* über die Gedichte der Weziere und Gelehrten, *c* über die Dichter Irans im Allgemeinen spricht, welch' letztes Meżlis der Autor wieder in folgende *مرتبه* Mertebe, Klassen eintheilt: 1) die Dichter Iraks, 2) die Dichter von Fars, 3) die Dichter Chorasans, 4) die Dichter Gilans und

Tabaristans, 5) die Dichter Azerbaïzans. Im *Mezlis d* giebt der Autor seine eigene Biographie mit einer überaus reichen Auswahl seiner eigenen Dichtungen.

Das Gesamtwerk Mahmud Kažar's besitzt, wie der Leser sieht, so manche interessante Theile, die einerseits auf die bisher wenig bekannten inneren Familienverhältnisse Feth Ali Šah's, andererseits auf die Regierungszeit dieses seiner Prachtliebe halber berühmten Perserkönigs ein Licht werfen. Es füllt namentlich eine bedeutende Lücke in der modernen Literaturgeschichte Persiens aus, denn obgleich das Dichten als ein Postulat der allgemeinen Bildung im moslimischen Osten betrachtet und von Jedermann gepflegt wird, so mag der Freund der persischen Literatur in der von unserem Autor gebrachten Liste doch mitunter auf einen solchen Namen stossen, der bisher ganz unbekannt gewesen. Auch mögen einzelne Dichtungen ihres Inhaltes wegen einer grösseren Beachtung werth sein.

Mich hat zur vorliegenden Arbeit zumeist jener Umstand angeregt, dass ich zum ersten Male auf eine eingehende Besprechung der literarischen Thätigkeit persischer Frauen gestossen bin. Wer längere Zeit in der moslimischen Gesellschaft Asiens gelebt, und die Scheu und ängstliche Behutsamkeit kennt, mit welcher man jede leiseste Andeutung auf die Frauenwelt im öffentlichen Leben vermeidet — indem man solche nicht nur für anstandverletzend, sondern sogar als ein Vergehen gegen die Religion betrachtet —, der wird sich gar nicht wundern, wenn meine Aufmerksamkeit im *Mažmai Mahmudi* sich in erster Reihe auf den die persischen Dichterverkehr besprechenden Theil gelenkt hat. Soweit ich in meinem Verkehr mit den verschiedenen Ständen Persiens, namentlich während meines Aufenthaltes in Isfahan und Schiraz Gelegenheit gefunden mir einen Einblick in das Leben der persischen Frauen zu verschaffen, hat mich stets die Aufgewecktheit und Geistesfrische der Mitglieder des *Enderuns* in Iran besonders überrascht. So wie die Perser im Allgemeinen an Scharfsinn und Schlagfertigkeit den Arabern, Türken, Mittelasiaten und Hindustanern bedeutend überlegen sind, so kann dies auch bezüglich der Perserinnen behauptet werden. Durch die strenge Harensitte von der Männerwelt geschieden, sind es zumeist einzelne Worte, kurze Bemerkungen und nicht selten auch ein witziges Couplet, welches, leicht hingeworfen, von ihrer geistigen Begabung Zeugniß ablegt. Es ist eine irrige Ansicht, dass die Perserinnen sich ausschliesslich mit der *Lecture des Adab en Nisa* (Frauenethik), kurzweg auch *Kulzum Nene*, nach der Auslegerin dieses Buches so genannt, beschäftigen und dass sie für die reiche Literatur ihres Landes keinen Sinn haben. Obiges Buch, eine Art Frauen-Koran, wird allerdings stark gelesen, doch hat es immer zahlreiche Frauen unter den besseren Ständen gegeben, die in der Literatur bewandert, mitunter auf dem Gebiete der *Ghazel-Rubai* — und *Kasidedichtung* mit ziemlichem Erfolge auftraten.

Die einzelnen Tezkerei eš Šuara liefern zahlreiche Beweise hiervon, und was der Hofdichter Feth Ali Šahs in seinem vorliegendem Werke berichtet, das berechtigt nur unsere diesbezügliche Annahme.

Hinsichtlich des poetischen Werthes dieser literarischen Producte dürfen wir allerdings keinen hohen Erwartungen Raum geben. Es sind die stereotypen Bilder, die üblichen Metaphern und Redensarten der Dichter zweiten und dritten Ranges, denen wir in den Compositionen der persischen Dichterinnen begegnen. Eine speciell weibliche Sinn- und Denkart tritt nur selten zum Vorschein, aber dennoch öfter und in einer prägnanteren Form als z. B. bei den türkischen Dichterinnen Fitnat Hanym und Leila Hanym, deren Diwan bekanntermassen für das Product jedwelchen, beliebigen türkischen Dichters genommen werden könnte, wenn uns nicht der Name an das Genus femininum erinnern würde. In der Türkei hat nur die Neuzeit in dieser Beziehung eine Veränderung hervorgerufen, deren Ausdruck sich in der kleinen Gedichtsammlung *افسوس*

Afsus von Nigiar Hanym offenbart. Diese Dame, eine Tochter Osman Pascha's (des ehemaligen ungarischen Emigrantenhauptmanns Farkas) ist auch in der französischen und deutschen Literatur so ziemlich bewandert, und hat einer speciell weiblichen Sinnesart sich ebenso wenig zu erwehren vermocht, als die übrigen modernen Dichter der Türkei, so z. B. Kemal Bey, Abdul Hakk Hamid Bey und namentlich Raschid Bey in Form und Gedanken sich stark dem Abendlande angelehnt haben. In Persien ist von alldem bisher noch nicht die leiseste Spur anzutreffen, und da dies am Anfang unseres Jahrhunderts noch weniger der Fall sein konnte, so gewährt uns die Dichtung der persischen Frauen einen Einblick in die zeitweilige Frauenbildung Irans, und macht uns im Allgemeinen mit einem solchen Zuge des moslimisch asiatischen Lebens vertraut, von dem bisher im Abendlande noch wenig bekannt gewesen.

Was nun den in Bezug auf die persischen Dichterinnen geschriebenen Theil des Mažmai Mahmudi anbelangt, so erzählt der Autor, dass unter der glorreichen Regierung des Feth Ali Šah die allgemeine Bildung und Aufklärung von der Männerwelt auch auf die Frauen übergegangen, und dass er demzufolge das geistige Streben und Trachten der Letzteren nicht unbeachtet lassen konnte. Er hat seine diesbezügliche Abhandlung im Jahre 1241 (1825) in Nihawend verfasst und in drei Abschnitte eingetheilt: a) die Prinzessinnen aus dem königlichen Hause, b) die Frauen des königlichen Harem, c) die Dichterinnen der iranischen Länder. Schliesslich ein Appendix über die Dichterinnen vergangener Zeiten. Wir theilen hier nur Auszüge aus den betreffenden Angaben des Dichters mit, da eine vollständige Reproduction dem Rahmen dieser Zeitschrift nicht entsprechen würde.



## Erster Abschnitt.

Prinzessinnen aus dem königlichen Hause.

Helal, eine Tochter des Newab Mehdikuli Chan, die später die Frau des Grossvezir Allahjar Chan Kazar geworden, und ihre von der Haushaltung freien Stunden der Poesie gewidmet hat. Folgende Verse stammen aus ihrer Feder.

از جفایتو نوزنمین یارا  
 دود آغم ڈرفتنه صحرارا  
 ما و تئنجی و ساغر و حسنی  
 یکنسون داده ایم صحرارا  
 آنکه از لویتوام منع نموده همه عمر  
 دیدمش دوش سراغ سرکویت میدرد  
 میدند پیوسته ناصح از عشقش ونیک  
 پیشتر از خیر خواهی این زمان از رشک عشق  
 بمیدی بسم راه ترا بنشسته  
 نامیدم مدن از نیت سخن دشمنی

„Wegen des Leides, das du mir angethan, o Theurer!  
 Ist Flur und Feld vom Rauche meiner Liebesgluth erfüllt.  
 Mich, du Schatz, den Wein und die Existenz  
 Alles hast du nun auf offenen Markt gebracht.  
 Seitdem mir verboten wurde dir zu nahen,  
 Seitdem zu dir der Zutritt mir verboten, ist mein Auge  
 Unablässig auf die Spur deiner Existenz gerichtet.  
 Wohl verbietet des Weisen Rath deine Liebe mir,  
 Doch von der Leidenschaft unsomehr zur Ergebenheit angefacht  
 Hab' in Hoffnung auf deinem Wege ich mich niedergelassen.  
 O, entsage mir nicht die Guust eines Tadelwortes.“

Taïbe eine Tochter Feth Ali Šah's, unter ihren Zeitgenossen unvergleichlich in der süßen Redekunst. Sie ist eine leibliche Schwester des Fermanfermaj Hasan Ali Mirza, und hat vorzüglich in ethischen Gedichten und in Elegien sich ausgezeichnet. Sie hat auch einige Ghazels gedichtet und dem Schah vorgezeigt. Folgendes ist eines ihrer Gedichte:

تَم بِدَر دَل مَن ذَمِیرِ سِی زَنَعَانِل  
 بِرَم زِدَسْت تَو بِر دَر کَدَ اسِیِر شِکَر  
 نَداری فَرَقَ از جِانِ وَقتِ مَرَدَن  
 از آن تَرَسَم نَرَا از مَن بَدَیِرَنَد  
 آخِر کَدَ عِیَن سَزَد اِیَن دِیَدَه خَوَنِ افشَن  
 دَر دَل غَم عَجْرانَتِ مَسْتَوَر نَمایِد  
 طَبیبِ آمَدِ وَ عَاجِزِ شَدِ از عَلاجِ دَلَم  
 عَلاجِ دَر دَلَم رَا مَکَم حَبیبِ کَنَد

„Wenn aus Leichtsinne du auf mein Herzensleid nicht achtest,  
 So will ich vor deiner Thür' als ein von dir erlegtes Wild mich legen,  
 Und weil selbst im Tode du meine Liebe nicht gewahrst,  
 So fühl' ich, dass man selbst dann mich noch von dir trennt.  
 Nachdem mein bluttriefendes Aug' alles geoffenbart,  
 So bleibt der Trennungsschmerz im Herzen wohl kaum verborgen.  
 Es kam der Arzt, doch seine Arznei vermochte das Herz nicht zu heilen,  
 Denn meinen Schmerz kann nur die Arznei der Liebe heilen.“

Melik ist eine Tochter des Newab Mohammed Taki Mirza  
 und ihre poetischen Erzeugnisse sind mir in Buruzird unter die  
 Augen gekommen. Als Probe derselben gelte:

دیدم آنشوخ بپیر عیب پری بود  
 ایمن دلپیر ییا که مملک یی که پری بود  
 در یساری تو منبت نسرا نشستم حبیچ  
 ایمن کدر خدا بود نه دار دگری بود  
 چونفانکه مملک بپیر مملک سلفدنست  
 شپیزاده تنقیی بپیر مملک نه جور است

„Ich sah den Helden aller Fehler bar,  
 Ob er wohl ein Engel oder eine Peri ist,  
 Ob deiner Liebe hat mich Niemand zu Dank verpflichtet;  
 Es geschah nur um Gottes und niemand anderes Willen.  
 So wie Melik <sup>1)</sup> von rechtswegen dem Sultan gehört,  
 So ist auch Prinz Taki Eigenthum des gekrönten Fürsten.“

1) Wortspiel zu Melik in Mulk.

Machfi, eine Enkelin Ewrengzib's, des Kaisers von Indien, deren eigentlicher Name Zib en Nisa (Frauenzier) ist und die eine Gedichtsammlung von 15,000 Versen zurückgelassen, die vor 15 Jahren dem Schreiber dieses unter die Augen gekommen. Damals hatte er die Erwähnung der Frauendichter nicht für nöthig gehalten, doch ist ihm glücklicherweise Einiges im Sinne geblieben, das er nun heute verwerthen kann.

## Ghazel.

عشقی آتم آید بر دلم هموش دل شیرزانه را  
 دزد دانسا میبکشد اول چراغ خندان را  
 آنچه ما کردیم با خود هیچ نابینا نکرد  
 در میان خانه تم کردیم صاحب خان را  
 بلبل از گل بگذرد تم در چمن بیند مرا  
 بتپه برستگسی کند تم برهمین بیند مرا  
 دلا طواف دلی کن که کعبه مخفی است  
 که آن خلیل بنا کرد و این خدا خود ساخت  
 ز بس شکسته دلم لب بخنده وا نکنم  
 هموز جرسم بیدام صدا نکنم  
 در سخن مخفی شدم مانند بو در بون تل  
 حرکت دارد میل دیدن در سخن بیند مرا  
 زاشنای خلقی چندان تریزانم  
 که دیده بر رخ آئینه نییز وا کنم

„Kommt die Liebe, so beraubt sie den Tapfersten der Sinne;  
 Als geschickte Diebin löscht sie das Licht des Hauses aus.  
 Was ich mir selber angethan, das hat kein Blinder je vermocht:  
 Inmitten des Hauses ist der Hausherr mir verloren gegangen.  
 Die Nachtigall verlässt den Rosenhain, wird sie meiner ansichtig,  
 Der Brahmin wird zum Götzenanbeter, sobald er mich gewahrt.  
 O Herz! Huldige der Liebe du, denn die Kaaba ist verborgen<sup>1)</sup>:  
 Diese hat Abraham erbaut, jene hat Gott selbst gemacht.  
 Gebrochenen Herzens, wie kann die Lippen zum Lachen ich öffnen?  
 Ich gleiche einer lautlosen Glocke und kann nicht ertönen.  
 Verborgen bin ich im Worte<sup>2)</sup>, wie der Duft im Rosenblatte.  
 Wer nach mir sich sehnt, sehe im Worte mich;

1) Kann auch: die Kaaba Machfi's übersetzt werden.

2) Wörtlich heisse ich Machfi (verborgen).

Und dermaassen will von der Bekantschaft der Welt ich fliehen,  
Dass ich mein Aug' nur vor dem Anlitz des Spiegels öffne.“

## Quatrain.

ربعی  
عشق آمد و خرمتم بکدام بفروخت  
عیش و نریم بنیمم آخی بفروخت  
ایمن جان که بصد جهنم خریدن نتوان  
ویرانه دم بییک نداعی بفروخت

„Die Liebe kam und hat mein Glück der Leidenschaft verkauft,  
Meine Lust und Wonne hat sie für einen halben Schmerz verkauft.  
Diese Seele, die für hundert Welten nicht wäre feil gewesen,  
Hat mein wüstes Herz für einen einzigen Blick verkauft“.

Iffet eine Schwester des Fermanfermaj von Fars und Hasan Ali Mirza's, des Statthalters von Chorasán, die im Arabischen, in der Geometrie, in der Astronomie und in der Kalligraphie sich besonders hervorthat. Aus ihren Dichtungen sei folgendes angeführt:

تشنگان را نیست لذت غیر آب  
خستگدرا نیست راحت غیر خواب  
غررقه در دریا نخواهد جز کنار  
در زمستان هم نسبی جوید بههر  
همه لورا باشد بههری در جبین  
عشق میباشد بههر عشقان  
آری آری این بههری از زوال  
عست دردی بس ملال اندر ملال  
ایمن بههر از ننگ و می وارسته است  
ایمن بههر اندر بههری بسته است  
آن بههر از سوز و لانی  
عست دایم پر فزا و بدصف  
ایمن بههری لور بیرون شد ای پسر  
متصل به روح و جبرن شد ای پسر

روح چیه بود وصف آن ماکمود ذات  
جان چه باشد مین آن نیکو وصفات

„Der Durstende findet nur im Wasser Geschmack,  
Den Kranken labet nur der Schlaf,  
Der Ertrinkende sehnt sich nach dem Ufer,  
Im Winter wünscht sich Jeder den Lenz;  
Und wenn der Welt der Frühling zu Theil geworden,  
Dann fällt die Liebe, der Frühling der Liebenden zu.  
Ja wohl, ja wohl dieser Frühling ist voll der Vergänglichkeit  
Und nur Kummer und Trübsal ist sein Vermächtniss.  
Dieser Lenz ist frei von Schande und Schmach  
Und bildet eine stete Verkettung der schönen Jahreszeit.  
Jener Frühling ist voll der Blüten und Tulpen,  
Stets von Reichthum und Wonne strotzend.  
Während dieser Lenz, von dem — o Theurer — ich dir spreche  
Mit Geist und Seele eng verknüpft (ist),  
Der Geist ist eine Schilderung jenes Glorreichen,  
Die Seele nichts, als ein Strahl jenes Erhabenen.“

Ismet, eine jüngere Schwester des Prinzen Mehemed Ali Mirza, eine vorzügliche Kennerin der Dichtkunst, und von ihren Dichtungen stehe hier folgendes Klagelied, das sie gelegentlich des Todes eines ihrer Söhne verfasst hat:

چه کردی تو ای آسمان ستمگیر  
که یکندم نینسائی از کین رادان  
نداری جز از ظلم منیبه بدآه  
نداری جز از کینه نوشه در انبان  
ناخواهی که ماهی بناید بچرخ  
ناخواهی که مهوری فرزد بسایوان  
بسی حسرت از تو بدلیهای خسته  
بسی غم ز تو در دل نیتوانان  
قلی سر نرزد از تلمستان دونهت  
ده کردی بهار حیاتش تو پیژمن  
بود جاودان جانت چون بمویه  
روانت چو من باد دایم در افغان

„O grausamer Himmel, was hast du gethan!  
 Du ruhest keinen Augenblick von Groll und Pein,  
 Nur Tyrannei ist das Grundelement deines Naturells,  
 Nur Hass und Groll hast du in deiner Vorrathskammer aufgespeichert.  
 Du lässt den Mond nicht am Firmament erglänzen,  
 Du lässt die Sonne nicht am Himmel erstrahlen.  
 Viel Qual hast du in kranke Herzen gelegt,  
 Viel Schmerz in die Brust der Ohnmächtigen.  
 Keine Rose hat in des Glückes Flur sich je erhoben,  
 Deren Lebensfrühling du nicht gleich vernichtet.  
 So wie ich, wird deine Seele stets in Wehmuth weilen,  
 So wie ich, wird dein Geist fortwährend in Klagen bleiben.“

Fachri, eine ältere Schwester des Prinzen Feth ullah Mirza, die in der Dichtkunst sich besonders ausgezeichnet. Von ihr stammt folgendes Ghazel:

ما کجبترا بلا گویند بی رب  
 کسی بی ایمن بیلا عورتز مبیبا  
 کسفت خیل وصل مرا کن ز دل بیرون  
 دقتم گذشتن از سر جان در مشکلیست  
 بهم چه دل باجگر گوشه مردم ندادم  
 این همه خنده خرابی من از دل بی شد  
 بر سر عوای وصل تو و بر دنت جان  
 شدم که چشمم در بدخواه او بود

„Ein Unglück nennt man die Liebe, o Gott!  
 Niemand bleibe von diesem Unglücke verschont!  
 Er sagte: „Vertreibe aus deinem Sinne die Hoffnung der Vereinigung.“  
 Ich sagte: „Es ist schwer dem Leben selbst zu entsagen.“  
 Warum sollte ich mein Herz für die Liebe nicht hergeben?  
 Stammt doch all' mein Unglück vom Herzen her.  
 Mein Leben hängt von deiner Liebe und von deinen Lippen ab.  
 Welche Freude! Dass all' mein Streben nur von ihm abhängt.“

Taž-ed-Dowle, stammt aus einer vornehmen Familie Isfahans, die durch Vermittlung der dortigen Prinzen der Gunst Feth Ali Schah's theilhaftig geworden und von diesem den Beinamen Taž-ed-Dowle erhalten hat. Ihr eigener Name wird nicht genannt, und der Autor berichtet, dass der prachtvolle Palast, den der König für sie erbaute, zum Sammelpunkt der geistigen Welt Teherans wurde.

## Ghazel.

بد از سر کویبت گذشتن نتواند  
 پیغام من دُنشده را پس که رسند  
 تا کی بصموری بفریبم دل خود را  
 دیشم دل بیچیره صموری نتواند  
 میکشیم بسند ز درین وسنت جور و ستم  
 زاد آمد شدم از دویتو مسدود بود  
 زده از دورد صف مژه بیه قتلیم  
 کجا یکتنسی بنا سپاه بر آید  
 مرغی که بیدام تو اسیر است  
 دیشم نکنند عوای تلزار  
 دقت شنیده ام که تو شده لنی زخوی من  
 ذیل گذشتتم شده ترک بیخه جوی من  
 دقتمش ایخه جسته رو فصل دلمست می بد  
 دقت نم تل مبر در بر رنگ و بوی من  
 اندر سر دویتو بسی منتظرانند  
 شاید زره نصف تو از خانه برائی

„Der Wind vermag über dein Heim nicht wegzuziehen,  
 Wer soll von meinem liebetrunkenen Herzen dir Nachricht bringen?  
 Wie lang soll mit Geduld ich mein Herz noch täuschen,  
 Mein armes Herz, das zu dulden nicht länger vermag.  
 Viel Unbill und Elend hab' ich zu ertragen, von deinem Pfortner  
 und Haushund,

Die lang Gewanderte hat den Weg zu dir verrammt gefunden.  
 Der Wimpern Schaar hat ihren Anschlag gen mich gerichtet.  
 Wie soll ich allein mit dem ganzen Heere den Kampf aufnehmen?  
 Der Vogel, den in deinem Netze du gefangen,  
 Wird fernerhin der Rosenflur sich nicht freuen können.  
 Er sagte: „Ich höre, du beklagst über mein Betragen dich  
 Und trachtest meinem Anschläge zu entinnen. —“

Ich antwortete: „O holder, reiche den Becher mir, denn es ist der  
Rosen Zeit.“

Und er sprach: „Erwähne der Rose nicht wegen meiner Farbe  
und Duft(?)“

Denn viele harren an deinen Pforten,

Und es geziemt dir nun huldreich heranzutreten.“

Quatrain zum Andenken eines königlichen Besuches.

بر کلبه ما تا که شد افق در آمد

خاک قدم او همه ره مشک تر آمد

از تر قدم خسرو عرش سرپرست

این کلبه ما خلد برین در نظر آمد

„Als der Weltenfürst zu meiner ärmlichen Hütte trat,  
War vom Staube seines Fusses der ganze Weg mit Moschus erfüllt.  
Und durch die Herrlichkeit des hohen fürstlichen Besuches  
Hat diese ärmliche Hütte in Paradiesesflur sich verwandelt.

Zia, eine der beliebtesten und geehrtesten Frauen im Harem  
Feth Ali Schah's, eine jüngere Schwester Humajun Mirza's und  
ältere Schwester der Prinzen Ahmed Ali Mirza und Zihanschah  
Mirza, die in mannigfachem Wissen sich hervorthat. Von ihren  
Werken sei folgendes Mesnewi angeführt.

#### Mesnewi.

ای عاقل فاضل خردمند	باشم تو ز من نصیحت چند
دنیاست نه جی عیش و شادی	دنیاست مملکت من مرادی
هر کس نه بدین عاجوزه خو کرد	دلرا از عیش شویست وشو لبرد
زنهار از این عاجوزه زنیار	خودرا از فریب او ننگیندار
در عقد خزانده آورد این	دین و ایمون دعد بگنبین
هر کس نه بدین عاجوزه پیوست	از خون خودش بگف جنبست
دیده است دو صد بمثل تو شوی	هر کس ننگینده برقع از روی
نارش همه جادویست و افسون	جادویش بریزدت خون
تو غره مشو بجاه و مانش	زنیار همه مملکت و مانش
دین جادوی پیر همه چو مرست	شیرین خنک و خنک و زردارست



زندهار زمکسر او بیپررهمیز دندان طمع ممکن باو تیز  
 من بنده اثرچه دخت شاعرم از فخر رسد بومه کلاهم  
 هر چیزی که خواهم او میسر از فرش و لباس و زیور و زر  
 اسب و شتر و کنیزه و بنده هم کله و رمه و چرنده  
 دارم ز جواهر فراوان چندانان که نمیتوان شماران  
 بر هیچ یکمی نهسته ام دل چون کندن دل بسیست مشکل  
 اینخواجده تو نیز دل نگیدار دلرا زجیان بیبچ مسپار  
 چون از کف تو برون بناچار زودست باختیار بردار  
 زنیگونه پیستی ار کنی خوص در خلد علی بماند خوص  
 شه ترچه مرا از راه ادرام کردست ضییا سلطنت نس  
 ار سلطنتش مرا چه حاصل زانرو که ز جمله کنده ام دل  
 هستم از چرخ انبوسی قانع به پلاسی و سمبوسی  
 یارب تو بعز و جاه زهرا بر معصیت ضییا بدبخشا  
 یارب تو بحق شاه کونین امیدار شیم تو شاه دارین

„O Weiser, Kluger und Ausgezeichneter du!

Hör' mich an, ich will einigen Rath dir geben.

Diese Welt ist nicht der Ort der Freuden und der Wonne,

Sie ist nur der Ort des Unheils und des Elends.

Jeder, der dieser Zauberin sich anvertraut,

Hat den wahren Freuden auf ewig entsagt.

O hüte dich vor dieser Zauberin, hüte dich,

Vor ihren vielen Ränken hüte dich.

Jeder der mit ihr ein Bündniss geschlossen,

Hat als Lösegeld Glaube und Seelenheil hingegeben.

Jeder der dieser Hexe sich angeschlossen,

Hat mit dem eigenen Blute seine Hand und Finger gefärbt.

Sie hat schon Hunderte deinesgleichen gesehen,

Ihren eigenen Schleier hat sie jedoch vor Niemandem gelüftet.

Überall tritt sie mit List und Trug nur auf,

Und ihre Zauberkunst kostet dein theures Blut.

Sei auf Erdengüter und Weltenglanz nicht stolz,

Vor Allem sehne dich nicht nach ihr (der Welt).

Diese alte Hexe gleicht einer Schlange,

Die schöne Farben, zierliche Male, aber auch Gift hat.

Besonders gieb auf ihr Ränkespiel Acht  
 Und geize nie nach ihren Gütern.  
 Ich selbst bin wohl eine Königstochter  
 Meiner Krone Glanz reicht bis zum Mond.  
 Was ich wünsche und verlange, ist sofort bereit.  
 Ich habe kostbare Kleider, Schmuck und Juwelen.  
 Ich habe Pferde, Kameele, Dienerin und Sklaven,  
 Ich habe Gestüte und ganze Heerden von Schafen:  
 Ich habe Edelsteine in solcher Menge,  
 Dass man sie nie zusammenzählen könnte.  
 Und sieh! Mein Herz hab' ich keinem dieser Schätze gegeben,  
 Denn das Herz loszureissen, fällt äusserst schwer.  
 O Choza! Bewahre auch du dein Herz  
 Und gieb es in dieser Welt für gar nichts hin,  
 Und sollte es willenlos dir entschlüpfen,  
 So musst du geflissentlich sofort seiner entsagen;  
 Wenn du nach Edlem und nicht Gemeinem strebst,  
 So wirst des erhabenen Paradieses du theilhaftig werden.  
 Obwohl der Schah mir ehrenthalben  
 Den Namen *Zia es Sultanat* (Glanz des Sultanats) verliehen:  
 Was frommt der pomphafte Titel mir,  
 Mir, die allem Irdischen ihr Herz entzogen?  
 Und sollte das Schicksal es mir bescheeren,  
 Bin mit grobem Kleide und schwarzem Brode ich gern zufrieden.  
 O Gott! Fatima's Ehren und Würden zulieb  
 Verzeihe die Sünden der *Zia*!  
 O Gott! Dem Fürsten beider Welten (Mohammed) zulieb  
 Erhalte meinen König, du König aller Welten!

### Zweiter Abschnitt.

#### Die Frauen aus dem königlichen Harem.

Aka, stammt väterlicherseits von Ibrahim Chan, dem Löwen von Schuscha (Transkaukasien). Als Aga Mohammed Chan nach Besiegung genannter Festung mit dem Tode abging, und die Chane Georgiens und Azerbaijans Feth Ali Schah Treue gelobten, hatte Ibrahim Chan diese engselgleiche Dame dem königlichen Harem anvertraut. Hier hatte sie sofort durch ihren Verstand und ihre Fähigkeit die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und erhielt auch den Titel Banui-Harem (Haremdame). Als solche stand sie in hohem Ansehen selbst im Auslande, daher die Fürsten der Türkei und Russlands, als auch die sieben Frankenkönige ihr häufig Geschenke schickten. Natürlich den grössten Einfluss hatte sie im Schosse der königlichen Familie, doch da sie kinderlos blieb, zog sie sich später nach Kum, den Wallfahrtsort der Frauen zurück. Sie schrieb türkische und persische Gedichte und von letzteren sei folgendes Ghazel angeführt.

Fragment des Ghazels.

خرم آنکسو بسر کوینو جائی دار  
 که سر کوینتو خوش آب و هوای دار  
 بسسفر رفت و دلم شون جرس نناقده او  
 رسم اینست که هر نناقده درائی دار

„Glücklich derjenige, der auf deinem Berge sich niedergelassen,  
 Denn dein Berg hat herrliche Luft und Wasser.  
 Er ging auf Reisen, und mein Herz ward zur Glocke seines Kamels,  
 Ist es doch üblich, dass jedes Kamel seine eigene Glocke hat.“

Mesture gehört zu den Vornehmen der Familie Zend und war Mutter des Schahkuli Mirza. Von ihren Dichtungen citiren wir folgendes Ghazel:

حور از روضه فردوس اثر بترید  
 بجز از کوی تنواش جای دیگر مامن نیست  
 خاکپایست سبب روشنی من ترید  
 چشم از خاک کف پایتو روشن ترید

„Wollte eine Huri aus dem Paradiese entfliehen,  
 Sie fände einen würdigen Zufluchtsort nur bei dir.  
 Dein Fuststaub hat mich erhellt,  
 Denn mein Aug' ist durch denselben sehend geworden.“

Nusch ist der Sprosse einer vornehmen Zendfamilie und Mutter Thamurth Mirza's. Aus ihren Dichtungen sei folgendes Quatrain angeführt:

Quatrain.

در با تو شبی دست در آغوش کنم  
 یا یکدوسه ساغر از کف نوش کنم  
 عیش و طرب زندگی از سیر کرم  
 غمنا گذشته را فراموش کنم

„Könnte eine Nacht in deinen Armen ich verbringen  
 Und ein, zwei Becher von deiner Hand gereicht ich leeren,  
 So würde an des Lebens Lust und Freude ich mich sättigen,  
 Und all' vergangenen Kummer auf einmal vergessen.“

Afaf ist eine Nichte des Königs und Vorsteherin des Harems des Prinzen Haiderkuli Mirza, von ihr stammt unter anderen folgendes Ghazel:

## Ghazel.

من آنم رغم که اندر دام صید  
تفویت نیستم با مرغ آزاد  
نه تنهیا رشک شکر داشت شیرین  
ببلائی جان خسرو داشت فرخند  
بیکسوی عشق ای دل باخبر پیش  
که آنجا هر زمن آندر کمینند  
چه نالی فصل گل ای بلبل زار  
که دلرا نیست پیروای غم تو

Ich bin jener Vogel, der in des Jägers Schlinge  
Sich so wohl fühlt, wie der Vogel frei in den Lüften.  
Schirin ward nicht nur ihrer Anmuth wegen beneidet,  
Sondern auch wegen der Seelenpein Chosru's und Ferhad's.  
Im Gehege der Liebe passe wohl auf o Herz!  
Denn Räuber liegen dort im Hinterhalte.  
Was klagst du arme Nachtigall zur Lenzenszeit?  
Die Rose kümmert sich wenig um deine Klage.

Kamar, eine Nichte Huseinkuli Chans, nach dessen Tod sie im Hause Zil es Sultan's Anstellung gefunden. Von ihr stammt folgendes Ghazel.

## Ghazel.

نمیگویم مکن با من تو بیداد  
زبیداد تو دل شد است مرا  
مرغ پر ریخته در دام توام ای صید  
چند سنگم بزنی قوت پیروازم نیست  
گر دشی ور مرا ببخشائی  
روی از بنددائی نه میتبم  
نمیدانم چرا پیش رقیبم  
سخن پرسند از عشق چلیبم

„Ich sage nicht, dass du mich nicht quälen sollst,  
Denn die Qual von deiner Hand erfreuet mein Herz.  
Ich bin ein Vogel, der die Federn in deinem Netze gelassen;  
Du magst noch so viele Steine nach mir werfen, ich kann nicht  
weiter fliegen.

Du magst mich tödten, oder das Leben mir schenken,  
Nie will ich von der Sklaverei mich befreien.  
Ich begreife nicht, warum man vor der Neider Schar  
Nach dem theueren Geliebten wohl noch fragen soll.“

### Dritter Abschnitt.

Die verstorbenen und noch lebenden berühmten  
Dichterinnen Irans.

Ziwer, dem Stamme der Schamlu angehörig, hiess eigentlich Zib en Nisa (Frauenzier). Sie ist im Districte von Ališukr(?) geboren und hat stets auf dem Lande gelebt. Ihre Ghazelen waren berühmt, hier stehe eines derselben.

Ghazel.

دور باد از تن سـری کـلایـش داری نشد  
کور به چشمی که نذت بین دیداری نشد  
خیف از عـمه زاهد که با صد پیچ و تاب  
رشته تـدویر گشت و تار زناری نشد  
در دیار دوستی بیـقـدری زیور بیـن  
پیـر شد زیب انسا اورا خریداری نشد

„Vom Körper getrennt sei das Haupt ohne Zier und Schmuck.  
Blind sei das Aug', das den Genuss den Geliebten zu sehen entbehrt.  
Schade um den Turban des Frommen, dessen hundertfaches Gewinde  
Nur ein Lügengewebe und keine Lendenschnur der Mönche geworden.  
Im Liebesreiche sieh den werthlosen Schmuuck!  
Zib en Nisa hat gealtert und keinen Werber gefunden.“

Hajati, ihr eigentlicher Name ist Bibi Žani, und sie war die Gemahlin Nur Ali Schah's, nach dessen Tode sie sich mit Molla Mohammed Chorasani vermählt hatte. Ihre Verse, zumeist mystischen Inhaltes belaufen sich auf beinahe zehntausend, aus welchen wir folgendes Ghazel anführen.

Ghazel.

منع دلم از ننه مدن در پی محمل  
کز ننه دسی منع ندر دست جرسرا

چیره درد من بیچاره را  
 داند و عهدا تغافل میکنند  
 بامیدی که بچینم زنیانت ثمری  
 پیروزش دالمش از خون دل ایمنی چند  
 بوسه گس نشود حاصلم از لعل لبنت  
 بزم شد توانی کرد بدشنامی چند  
 کرم ره نیست در بزم و صدمت  
 خیانت را بجان بستم در آغوش  
 خد و رخسار و خط و حسن بتان  
 نقطه و سطح و محیط است و محاذ  
 ترا از اینسان که هستی بس چه داند  
 کنند هر کس بقدر دانش ادراک  
 فروزان هر شب از عکس جهالات  
 چراغی در دل آئینه دارم

„Verbiete mir nicht mein sehnsuchtsvolles Klagen,  
 Denn wer hat je der Glocke die Klagetöne verboten?  
 Die Heilung meines heillosen Schmerzes ist ihm  
 Wohl bekannt, doch vernachlässigt er absichtlich dieselbe.  
 In der Hoffnung, dass ich die süsse Frucht einst pflücken werde,  
 Hab' das zarte Reis ich tagelang mit meines Herzens Blut begossen.  
 Und ward ein Kuss von seinen Rubinlippen mir nicht vergönnt,  
 So hätte er wenigstens mit einem Tadelworte mich erfreuen sollen.  
 Zum Gelage deiner Freundschaft führt nicht der Weg der Huld,  
 Nur geistig konnte dein Phantasiebild in die Arme ich drücken.  
 Das Muttermal, die Wange, der Flaumenbart und die Schönheit  
 des Geliebten  
 Ist bald ein Punkt, bald eine Fläche, bald grenzenlos, bald begrenzt(?).  
 Wer hätte in dieser Eigenschaft dich kennen zu lernen vermocht,  
 Da jeder nur soviel versteht, so weit sein Sinn reicht.  
 Vom Widersglanz deiner Schönheit hab' ich jede Nacht  
 Ein strahlendes Bild im Spiegel meines Herzens.

Rasch hat, mit eigentlichem Namen Begum, stammt aus Kaschan und war eine Tochter des Lobredners besagten Ortes. Als Gemahlin Mirza Ali Ekbars aus Nathanz ward sie die Mutter

Mirza Ahmeds und hatte Beziehungen zu einem Dichtergeschlechte. Unser Autor setzt sie bezüglich ihres dichterischen Talentes über Iffati, Lala Chatun, Mihri und Mehesti, die anerkannt grössten Dichterinnen Persiens, und hebt besonders ihre Geschicklichkeit in Kasiden und Ghazelen hervor. Sie soll gegen dreitausend Verse geschrieben haben, von welchen wir folgendes Fragment einer Kaside anführen:

میتپید از شوق دل در سیندام ڈوئی که باز  
تیسر دندوزی بدل زابرو کهمانی میرسد  
میکند از شوق رشحه حرز جن تعویذ پر  
سنگ جوروی کز جفای پسبانی میرسد  
بعد مشدینش مگر سوده بخدا کپی شده  
کز شمیمش پر مشام بیوی جانی میرسد  
شاه محمود جهان بخش آنکه جسم مرده را  
از دم جهان بخش او روح روانی میرسد

„Es pocht aus Freude mir das Herz im Busen,  
Als hätte vom Bogen seines Brautenpaares der Pfeil mich getroffen.  
Von der Leidenschaft bewegt nimmt Raschhat zum Seelenschutz  
ihre Zuflucht,

Seitdem aus der Wacht das Geschoss des Unbills sie getroffen.  
Hat seine Moschuslocken er etwa am Fussstaube des Königs angerieben,  
Dass aus seinem Geruche der Lebensduft mich getroffen?  
O mächtiger Schah Mahmud, von dessen belebendem Odem  
Im toden Körper Geist und Leben getroffen!“

Schahbaz, beim eigentlichen Namen Sahib es Sultan genannt, ist eine Tochter Schahbaz Chans aus dem Stamme der Dembelli. Ihre Gedichte sind nicht gesammelt worden. Folgendes Quatrain zum Lobe Hasan ali Mirza's stammt von ihr:

شہزادہ حسن دلیر و لشکرشکنست  
شہزادہ خوب روی شیرین سخن است  
در بیغ شہنشاہی خرامان سرویست  
در تلمشہن خسروی گل یاسمن است

„Prinz Hasan ist tapfer und ein Armeenbrecher,  
Den Prinzen schmückt Schönheit und Redekunst,  
Er ist eine sich reizend schaukelnde Cypresse im Königsgarten  
Und eine Hyacinthenblume im fürstlichen Rosenhain.

## Ein neuer Abschnitt, enthaltend die Dichtungen berühmter Frauen vergangener Zeit.

Lala Chatun hat in Folge königlicher Gunst einige Jahre das Amt eines Zoll- und Steuernehmers in Kerman innegehabt, das sie in Gerechtigkeit und Milde verwaltete. In Beredsamkeit und in der Kunst der Dichtung hat sie viele Männer übertroffen. Ob Lala Chatun ihr eigentlicher oder Dichtername gewesen, ist nicht bekannt. Sie soll gegen fünftausend Verse hinterlassen haben, von welchen wir folgende anführen:

### Ghazel.

من آنزدمم که همه کار من ندوکار است  
 بزیر مقنعه من بسی کلدار است  
 دران پرده عصمت نه جایگاه منست  
 مسافران صبارا گذر بدشواریست  
 جمال سایه خود را دریغ میدارم  
 زافتاب نه آن شپس کسرد و بازارست  
 نه هر زنی بدو نر مقنعه است کدبنوی  
 نه هر سری بکلاهی سزای سرداریست  
 من آنم توبه زمی کردم ای سرو سیتی  
 تو خود این توبه نکردی که بمن می ندعی

### ربعی

بس غمه که از چشمه نوش تو رسید  
 تا دست من امروز بدوش تو رسید  
 در دوش تو دانتهای در میبینم  
 آب چشمم مگر بشوش تو رسید

Ich bin jene Frau, die stets der Wohlthat ergeben,  
 Unter deren Schleier so viel Herrscherglanz verborgen;  
 Unter den Keuschheitsvorhang, den ich zum Aufenthalt gewählt,  
 Vermag kein Gast des Zephyr durchzudringen.  
 Selbst den Schatten der Schönheit halt' ich ferne  
 Von der Sonne, die die Stadt und den Bazar durchzieht.  
 Nicht jede Frau, die ein Schleier verhüllt, kann eine Hausfrau werden,  
 Nicht jedes Haupt, das eine Krone trägt, ist der Herrschaft würdig.



Ich habe wohl dem Weine entsagt, o du schlanke Cypresse!  
Doch du, der keine Enthaltbarkeit beliebt, warum willst du den  
Becher nicht mir reichen?“

## Quatrain.

„So manche Schmerzensträne ist meinem Auge entflossen,  
Bis es mir gelungen die Hand auf deine Schulter zu legen.  
Perlenkörner bemerke ich in deinem Ohrgehänge,  
Sind's etwa die krystallisirten Thränen meines Auges?“

Mutriba, eine ebenso begabte Dichterin, als ausgezeichnete  
Künstlerin auf vielen Musikinstrumenten, die zum Hofe Toghaj  
Schah's (eines türkischen Fürsten, doch von welcher Zeit und aus  
welcher Dynastie wird nicht gesagt) gehörte. Ihre Dichtungen sind  
nicht aufbewahrt worden, wenigstens mir (dem Autor) sind sie  
nicht bekannt, nur ein Quatrain, das sie gelegentlich des Todes  
des Herrschers verfasst, habe ich in einigen Tezkere's gefunden.

رباعی

در ماتمیت ای شاه سیه شد روزم  
بی روی تو دیدگان خود ببردوزم  
تییغ کجاست ای دریغنا تا من  
خون ریختن از دیده بساو آموزم

## Quatrain.

In der Trauer um dich hat mein Tag sich verfinstert.  
Ohne dein Antlitz kann mein Aug' ich schliessen.  
O weh! Wo ist nun dein Schwert hingerathen,  
Dass Blut dem Auge zu entlocken ich von ihm lerne!

Mihri, mit ihrem eigentlichen Namen Mihr en Nisa (Frauen-  
liebe) genannt, gehörte zu den Hofdamen Schahruch Mirza's und  
galt als ein Zögling Gowherschah's, der berühmten Gemahlin des  
genannten Timuriden. Die Dichtungen Mihri's erfreuten sich bei  
Türken und Tadschiken gleicher Beliebtheit. Ihr Gemahl war Choza  
Abdul Aziz, der Hofarzt der Fürstin und als letztere eines Tages  
ihren Arzt in der Eile zu sich gerufen, dieser aber Altersschwäche  
halber sich nicht schnell bewegen konnte, gab die Fürstin der  
Dichterin einen Wink, sie möge auf die Gebrechlichkeit ein Gedicht  
verfassen, worauf Mihri folgendes Quatrain schrieb:

## Quatrain.

رباعی

مرا با تو سر یاری نپاشد  
 دل همسر و وفاداری نپاشد  
 ترا از ضعف و پییری قوت و زور  
 چندانکه پی برداری نپاشد

„Ich sollte mit dir keine Freundschaft pflegen,  
 Mein Herz brauchte in Lieb' und Treue nicht zu verharren;  
 Aus Schwäche und wegen Greisenalters  
 Hast du kaum mehr Kraft, um die Füße zu heben.“

Man erzählt Mihri wäre in Leidenschaft zu einem Neffen der Königin entflammt, worüber der Hofarzt bei Schahruch Mirza sich beklagte. Die Dichterin wurde auf Befehl des Herrschers eingesperrt, und im Gefängniß schrieb sie folgendes Gedicht:

شاه زند نهاد سرو سیمین ترا  
 زین واقعه شبیون است مرد و ترا  
 افسوس که در کند ناخت و احد سوزن  
 پدائی که دوشاخه بود صد کرد ترا  
 حل تم نکند بر پیس خرد مشکلی بود  
 آزمودیم بیک جرعه می حاصل بود  
 گفتیم از مدرسه پرسم سبب حرمت می  
 در هم کس که زدم بپن خود ولا یعقول بود  
 در خانه تو آنچه مرا شنید نیست  
 بندهای زدل رسانیده بشنید نیست  
 گویب همه چیز دارم از مال و مندل  
 آری همه هست آنچه میباید نیست  
 شوی زن نوجوان اثر سیر بود  
 چون پیر بود همیشه دستگیر بود  
 آری مثل است آینده زنون میگویند  
 در پهلوی زن تیر به از پیس بود

„Der König liess die cypressenähnliche Schöne einsperren,  
 Eine That, die Männer und Weiber zur Wehklage hinreisst,  
 Schade immerhin, denn an dem Klotz, der hundert Hälsen  
 Als Pranger gedient, wird niemand in Unterthänigkeit verharren.  
 Schwierig wird's dem weisen Alter jedes Räthsel zu lösen,  
 Meine Erfahrung rührt von einem Schluck Weine her,  
 Und als ich über den Werth des Weines die Gelehrten befrag,  
 Da fand ich, dass jeder sinn- und bewusstlos geworden.  
 In deinem Hause findet sich das nicht vor, was ich brauche,  
 Es giebt keinen, der die Fessel meines getrübten Herzens löse.  
 Und hab' ich wohl Fülle an Reichthum und Vermögen,  
 Doch wonach ich mich sehne, das fehlt mir gänzlich,  
 Der Gemahl des jugendlichen Weibes, wenn gesättigt,  
 Ist wenn alt geworden zumeist zänkisch und mürrisch.  
 Daher spricht das Weib ganz gerecht, wenn es sagt:  
 Das Weib zieht den Pfeil einem alten Manne<sup>1)</sup> vor.

Mehesti stammt nach einigen Quellen aus Gendsche nach anderen aus Nischabur und wird von Ali Aj Hal als vorzüglichste unter den Dichterinnen genannt. Einer der Literaturhistoriker erzählt, Sultan Sanzar hätte eines Tages bei Mehesti über den Zustand des Wetters sich erkundigt, worauf diese in's Freie ging und nach ihrer Rückkehr in folgendem Quatrain geantwortet hätte:

## Quatrain:

شاه فلک اسب سعادت زین کرد  
 وز جمله خسروان ترا تحسین درد  
 تا در حرکت سمند زین نعلت  
 به گُل نهند پای زمین سمین کرد

„Der König des Himmels hat den Renner des Glückes gesattelt  
 Und unter allen Fürsten dir allein Lob gespendet;  
 Damit dein Pferd in seinem Fluge mit den Hufen  
 Auf keine Rosen trete, hat er die Erde in eine silberne Flur  
 umgewandelt.“

Ihr Diwan soll zur Zeit der Kriege des Oczbegefnürsten Abdullah Chans in Verlust gerathen sein. Die Etymologie ihres Namens wird von einigen von *مه* mah = gross und *سیتی* sitti = Madame abgeleitet. Andere wieder erzählten, Mehesti hätte eines Tages den Sultan Sanzar um ihren Rang und Stand unter den übrigen Hofdamen befragt, worauf dieser antwortete Mehesti,

1) Wortspiel zwischen *tir* und *pir*.

ein Wort, dem wieder eine zweifache Bedeutung beigelegt werden kann. Entweder Meh-hasti = du bist ein Mond, oder Mah-hasti = du bist gross. Dieses Epitheton oder dieser Dichtername wurde ihr jedenfalls vom Sultan Sanzar verliehen.

Aus ihren Gedichten seien folgende Quatrains hier angeführt:

a.

قضی چو زنش حمله شد زار گریست  
 گشت زسر کینه که این واقعہ چیست  
 من پیسرم وایسر من نمیکنمید هیچ  
 این قہمہ نہ مریہست این بچہ زدیست

b.

مارا بدم پیر نگہ نتوان داشت  
 در حجرہ دلگیر نگہ نتوان داشت  
 آنرا نہ سر زلف چو زنجیر بود  
 در خانہ بزنجیر نگہ نتوان داشت

e.

شہینہ کہ بنواز تو خفتم حمہ رفت  
 درحہ نہ بنوک غمزہ سفتم حمہ رفت  
 آرام دل و مونس جدم بودی  
 رفتی و ہم آنچه با تو دفتم حمہ رفت

d.

چون شرح دحم نہ اشتیاق تو چہ کرد  
 با من دل پیر رزق و فراق تو چہ در  
 چون زلف دراز تو شبی میبید  
 تا با تو بگویم فراق تو چہ کرد

a.

„Es weint der Kadi bittere Thränen, als seine Frau schwanger geworden  
 Und ruft im Zorne aus: — Ach was soll dies wohl bedeuten?  
 Ich bin alt und mein Glied bewegt sich gar nicht,  
 Diese Dirne ist keine Maria, von weim stammt wohl das Kind?“

b.

„Mich kann man gleich einer Alten nicht mehr hüten,  
Mit Gram in der Zelle bin ich nicht mehr zu hüten.  
Eine deren Lockenhaar der Kette gleicht, kann man  
An einer Kette gefesselt im Hause nicht mehr hüten.“

c.

„Hin sind die Nächte, die in Liebkosungen ich mit dir zugebracht.  
Hin sind die Perlen, die ich mit dem Pfeile meiner Wimpern  
durchbohrt;  
Du warst meines Herzens Ruhe und meiner Seele Gefährtin,  
Du bist verschwunden und alles zugleich, was ich zu dir gesprochen.“

d.

„Um dir mitzutheilen, was meine Sehnsucht nach dir  
Und was dein treuloses Herz mir angethan,  
Hierzu braucht ich eine Nacht, so lang wie deine Locken,  
Um dir zu sagen, wie der Trennung Schmerz mich geplagt.“

Nur Žihan gehörte zu den Frauen des Mogulenfürsten Žihangir des Sohnes Akbar's. Sie ward in früher Jugend an Širufken Chan einem Serdare Žihangirs verheirathet, nach dessen Tode sie in den Harem des Fürsten gelangte, worüber sie im folgenden Verspaar Aufschluss giebt.

نور جهان در چه باسم زن است  
در صف مردان زن شیرافشان است

„Ist Nur Žihan auch nur ein Weib dem Namen nach,  
So ist sie unter den Männern dennoch ein Löwen bezwingendes Weib.“  
(Wortspiel mit Zeni Širufken, welches die Frau Širufkens  
und ein Löwen bezwingendes Weib bedeutet.)

Der Autor führt noch andere Gedichte an, die voll grober Sensualität sind, und nicht wiedergegeben werden können.

Ajiša gehörte zu den Vornehmen Samarkand's und ward von vielen als die Tochter des obersten Richters jenes Landes genannt. Ali Aj Hal hat ihrer kaum erwähnt, doch wird behauptet, sie hätte eine Sammlung von 5000 Versen zurückgelassen und sie habe besonders in der Kaside - Dichtung sich hervorgethan. Folgende Quatrains stammen von ihr:

اشکی که ز چشم من بر تو غلغلید است  
در توش کشیده ده مروارید است  
از توش بیرون آر که بد نامیتست  
دانرا بر خم تمام عالم دیده است

با من چه شب وصل تو بششاید راز  
 ندانه هم از شام دهند صبح آغاز  
 باین همه گم عوض کنندم ندعم  
 کوناه شبی از آن بصد عمر دراز

„Die Thräne, die aus meinem Auge über ihn hingerollt,  
 Hat er als Perlenschmuck an sein Ohr gehängt.  
 O beseitige sie vom Ohre, denn sie bringt dich in schlechten Ruf,  
 Sie ist von meiner Wange her aller Welt bekannt.“

„Was kann die Nacht, die ich mit dir zugebracht, wohl erzählen?  
 Sie ist so kurz, dass auf den Abend gleich die Morgenröthe folgt.  
 Trotz alldem würde ich sie mit nichts vertauschen.  
 Denn eine solche kurze Nacht wiegt hundert lange Leben auf.“

Ismet eine Tochter des Kadi's von Samarkand, für deren  
 dichterisches Talent folgendes Ghazel spricht:

مثمر رسوای عشق از مردم عالمی غمی دارد  
 که عاشق گشتن و رسوا شدن هم عالمی دارد

„Glaubt ihr etwa, dass die Liebe um den Weltentadel sich kümmert?  
 Verliebt sein und geschmäht zu werden, ist auch eine Welt.“

Iffati stammt aus Isferain in Chorasan, eine durch ihre  
 Frömmigkeit ausgezeichnete Frau, von der folgendes Gedicht mir  
 bekannt ist.

#### Ghazel.

قلمنت بیر که در آب نمودار شده  
 کرده دعوی بقدر یار و نکونسر شده  
 مسست بودم زهی غفلت و ساقی دیشب  
 دو سه جامیم عطا کرده و عیشیبر شدم

„Der Wuchs des Theueren, der im Weine sich zeigte,  
 Wollte mit der schlanken Geliebten wetteifern, und ward besiegt.  
 Vom Weine des Leichtsinnes betrunken, bekam ich gestern  
 Vom Mundchenk einige Becher, und kam wieder zur Besinnung.“

## Zu M. de Clercq's Catalog seiner Sammlung sasanidischer Gemmen.

Von

**Paul Horn.**

Das Prachtwerk „Collection de Clercq. Catalogue méthodique et raisonné. Antiquités assyriennes, cylindres orientaux, cachets, briques, bronzes, bas-reliefs, etc., publié par M. de Clercq, ancien député. Paris, Ernest Leroux 1890“ enthält in tome II chapitre I die sasanidischen Gemmen der reichen Sammlung mit einem erläuternden Text von dem berühmten Orientalisten M. J. Menant. Leider steht dieser Text — was die sasanidischen Steine anlangt, über die allein ich mir ein Urtheil erlauben kann — mit den herrlichen Abbildungen durchaus nicht im Einklang. Dieses bei einem Manne wie Herrn Menant sonst gänzlich unbegreifliche Vorkommniss findet seine Erklärung dadurch, dass derselbe für die Entzifferung der Gemmeninschriften auf einen Mitarbeiter, Herrn Ed. Drouin, angewiesen war, der seine Aufgabe augenscheinlich viel zu leicht genommen hat. Die vorgeschlagenen Lesungen Drouin's sind bis auf die zwei bekannten apastân 'al yezdân und rāstihī Pārsūm sämtlich falsch, und auch bei der letzteren zwei Mal vorkommenden wird einmal der Lesung rāstihī Pārsanam der Vorzug gegeben und die Worte an beiden Stellen mit „le juste (!) Parsum resp. Parsanam“ übersetzt. Die Fälschungen — ein grosser Theil der Sammlung sind solche — werden als Stücke eingeführt „qui peuvent rivaliser avec celles qui portent les noms des Ardēschir et des Sapor“ (p. 9 Note 1), und die gänzlich missratenen nicht zu entziffernden Buchstaben derselben als sehr lesbar und schön bezeichnet. Alle Bemerkungen über die verschiedenen Formen des Pehlevialphabets sind daher auch verfehlt. In meiner vor 2 1/2 Jahren verfassten und seit 1 1/2 Jahre gedruckten aber immer noch nicht im Buchhandel erschienenen<sup>1)</sup> Bearbeitung der sasanidischen Gemmen der Berliner Königlichen Museen habe ich auf die eigentlich selbst-

1) Ich erwähne dies, weil diese Publikation der in ZDMG. 44, 650 u. folg. vorangehen sollte, wie sie auch viel früher verfasst ist als die letztere.

verständliche Vorbedingung für eine erfolgreiche Entzifferung von Pehlevigemmen hingewiesen, nämlich auf die Beschaffung eines grösseren Materials; ein Hinausgehen über die verhältnissmässig wenigen Stücke der de Clercq'schen Sammlung hätte Herrn Drouin wenigstens in einigen Fällen vor Irrtümern bewahren müssen. obwohl aus seinen sprachlichen Bemerkungen sowie überhaupt seinen Lesungen zudem ersichtlich ist, dass er über die Gestalt mittelpersischer Worte meist recht wunderliche Vorstellungen hat.

Im Interesse der Sache, und weil die Entzifferungen Drouin's in der WZKM. IV, 344 von Kirste gelobt werden, teile ich im Folgenden die Lesungen mit, welche sich mir bei einer Ansicht der Abbildungen ergeben haben. Wenn ich Abdrücke der Gemmen zur Verfügung hätte, würde ich in einigen Fällen, in denen ich trotz der vortrefflichen Heliogravüren die richtige Lesung nicht zu finden vermochte, vielleicht dieselbe entdeckt haben.

Fälschungen sind — ich berücksichtige nur die Steine mit Inschriften — die Nummern 107, 118, 119, 120, 128, 130 (?), 133, 135; doch sind auch andere Steine verdächtig.

No. 113.  $\text{Sām}$  der Sohn des Bâpaturmitrbûtbag“.

Drouin: Châmadasp (ou Châmarasp) atromithra (ou atropat) Vistabân (ou Vistabagân), „Châmadasp, le protégé du feu, fils de Vistab ou Vistabagân“.

Der erste Buchstabe ist deutlich ein  $\text{S}$ , man kann nicht Sām lesen. Namen mit bag an zweiter Stelle sind sonst noch Farnbag, Âturfarnbag,  $\text{Tou\beta a\gamma o\varsigma}$  (Fick).

No. 114.  $\text{Varati}$

Auf der rechten Seite wird apastân gestanden haben, vergl. ZDMG. 44, 667) — Drouin: „Varati . . .“

No. 115.  $\text{Semispes}$ , desgl. No. 121. — Drouin: Semispes ou Amispes. Vergl. meine Berliner Gemmen S. 30, 38; ZDMG. 44, 669 (No. 106).

Der Verweis auf R. Sewell, Notes on early buddhist Symbolism im Journal of the Royal As. Soc. Vol. XX p. 425 zeigt mir, was ich übersehen hatte, dass West und Darmesteter sich schon mit der Pariser Gemme No. 1321 beschäftigt haben, die ich (Berliner Gemmen S. 25, 40) Bûtjanë gelesen habe. Reinaud's eben dort erwähnte Erklärung von Bûdasf aus Bodhisattva ist mir zweifelhaft.

No. 117.  $\text{Martuki}$ ; Drouin: Martuki.

No. 148 wohl ein verunglücktes Apastân 'al yezdân.

No. 152. . . . .

No. 153. . . . .

Den Rest der beiden Legenden kann ich aus den Abbildungen nicht herausbringen. Die Stadt Erânkurre Šahpuhr (Karkbâ, Nöldeke, Tabari-Uebersetzung 58 Note 1) habe ich schon Berliner



Berliner Gemmen S. 27 auf dem Stein ZDMG. 31, No. 8 gelesen, der mit einem der beiden obigen identisch zu sein scheint.

Auf Nummer 116, 122, 126, 134 (𐭠𐭣𐭠𐭥?), 142 (arg lädiertes Magiersiegel), 145 (Frauennamen, leider, wie bei diesen so häufig, beschädigtes Stück), 147 (lädirt) und 150 vermag ich nichts Sicheres zu lesen; von Drouin's Entzifferungen ist aber gewiss keine richtig.

Ich bitte dem Pehlevi ferner Stehende bei der grossen Verschiedenheit zwischen Drouin's und meinen Lesungen nicht etwa zu meinen, dass das ganze Gebiet der Pehlevigemmenkunde ein derartig unsicheres sei. Die Lesungen Drouin's sind einfach unmöglich, sie sind nur durch grobe Verwechslungen verschiedener Buchstaben und ungenaue Umschrift entstanden.

Der Band des de Clerq'schen Werkes kostet 100 frs. Es würde ein Akt der Gerechtigkeit gegenüber den Käufern sein, wenn man denselben noch nachträglich einen Textbogen, enthaltend eine Revision der Drouin'schen Entzifferungen, zur Verfügung stellte.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich einige nachträgliche Verbesserungen zu meiner Publikation der sasanidischen Gemmen des British Museum's in dieser Zeitschrift Bd 44 S. 650 folg. anfügen.

No. 1 (910) lautet 𐭠𐭣𐭠𐭥 𐭠𐭣𐭠𐭥 𐭠𐭣𐭠𐭥

Sebëos ed. Patkanian p. 199 und öfter ist immer Khosrow Šnum zu lesen, wie auf p. 65 Note 1 als Variante erwähnt ist.

Da ich kein Syrisch verstehe, so habe ich einige mir unter der Firma „Sasanidisch“ zugesandte Gemmen nicht als syrisch erkannt: Herr Prof. Euting sah den Fehler, als er für die Berliner Museumspublikation eine Schrifttafel anfertigte und für diese auch meine Londoner Abdrücke benutzte. Es sind syrisch die von mir nicht gelesenen Stücke No. 56 (586) und 60 (610); 69 (633) ist arabisch. — Prof. Euting verdanke ich auch bezüglich No. 55 (585) den Verweis auf *Mazzaïos*: griech.-palmyr. Inschrift im Vatikan, röm. Bulletino 1860, S. 58; ZDMG. XV, 619 (Levy); Euting, Epigr. Miscellen (Berl. Sitzungsber. 1885) S. 673 No. 6, 675 No. 20, 678 No. 42. Da der Name semitisch ist, so wird meine Erklärung von Burjmākai und Mākdāt 35 (521) bedenklich. — 𐭠𐭣𐭠𐭥 auf No. 111 (467) ist = 𐭠𐭣𐭠𐭥. Döpiver ist natürlich eben dort die einzig mögliche Form.

Herr Akademiker Salemann korrigirte mich freundlich unter dem 14/26. III. 1891 bezüglich No. 19 (473): Yeztānvicin könne nur „Gotteswähl“ bedeuten; No. 50 (569): sacin (sacaitē) sei nicht mit vicin (vi-cinaoitī) gleich zu setzen; No. 109 (638) findet er meine Erklärung auch sehr bedenklich (𐭠𐭣𐭠𐭥 ist dort übrigens in 𐭠𐭣𐭠𐭥 gedruckt); No. 110 (829): 𐭠𐭣𐭠𐭥 sei defective Schreibung für 𐭠𐭣𐭠𐭥, Kaus. von bōkhtanē; 117 (587) will er 𐭠𐭣𐭠𐭥 in semit. 𐭠𐭣𐭠𐭥 und iran. 𐭠𐭣𐭠𐭥 = 𐭠𐭣𐭠𐭥 theilen.

Strassburg den 3. September 1891.

## Die Accentuation der Wiener Kāthaka-Handschrift.

Von

Dr. L. v. Schroeder.

Ueber das der Wiener K. K. Hofbibliothek gehörige Ms. des Kāthaka, von welchem zuerst Weber nach einer Mittheilung Rieu's im 1. Bande der Ind. Studien Nachricht gab, hat vor zwölf Jahren Bühler eine kurze aber werthvolle Notiz veröffentlicht, in den Monatsberichten d. kön. preuss. Akad. d. Wiss. Jahrgang 1879 p. 201. Mit den Vorarbeiten zu einer Ausgabe des Kāthaka beschäftigt, unternahm ich im Januar des laufenden Jahres eine Reise nach Wien und habe daselbst das betreffende Fragment des Kāthaka einer eingehenden Prüfung unterworfen und den Text desselben mit meiner Abschrift des vollständigen Berliner Kāthaka-Codex collationirt. Das Wiener Fragment ist in Çaradā-Schrift auf Birkenrinde geschrieben und bildet das letzte wichtigere Stück eines umfänglichen Bandes, welcher zum grössten Theil verschiedene Gṛhya-Karmāṇi behandelt. Es enthält, wie schon Bühler mittheilte und wie auch die Unterschrift besagt, das 35. Sthānaka des Kāthaka, von der Prāyaścitti handelnd; und zwar liegt, wie mich die nähere Prüfung lehrte, dieses Sthānaka vollständig vor, im Allgemeinen von Anfang bis zu Ende mit dem Berliner Ms. übereinstimmend, im Einzelnen aber vielfach brauchbare oder doch beachtenswerthe Varianten bietend. Die Details dieser Abweichungen meiner Edition vorbehaltend, will ich hier nur eine Eigenthümlichkeit der Wiener Handschrift etwas näher besprechen, welche wohl ein allgemeineres Interesse beanspruchen dürfte, — ich meine die Accentuation.

Schon Bühler bemerkte, dass die letzten Blätter des Fragmentes mit Accenten versehen sind; jedoch sind nicht blos, wie er angab, die letzten vier, sondern die letzten sechs Blätter accentuirt<sup>1)</sup> und zwar in eigenthümlicher Weise. Bühler bemerkte auch bereits, dass hier nur der Udātta und der jātya Svarita<sup>2)</sup> bezeichnet sind,

1) Vom 14. Abschnitt des Sthānaka an, bis zum Schluss des 20., d. h. auch bis zum Schluss des ganzen Sthānaka.

2) Es ist dies nicht ganz genau. Wie die Beispiele unten lehren, wird ebenso auch der kshāpra und der abhinīhīta Svarita bezeichnet; von dem praḷishṭa ist dasselbe zu vermuthen, doch liegt zufälliger Weise kein Beispiel vor.

gab jedoch nicht an, in welcher Weise. Dieselbe verdient aber ein um so grösseres Interesse, als bekanntlich das Berliner Kāthaka-Ms. nur den primären Svarita bezeichnet.

Leider zeigte mir schon ein flüchtiger Ueberblick über diese Blätter, dass die Accente überaus nachlässig und flüchtig gesetzt sind, was schon daraus hervorgeht, dass der überwiegend grösste Theil der Worte gar keine Accentzeichen trägt. (Eine spätere Berechnung ergab, dass nur etwa ein Viertel aller Worte auf diesen 6 Blättern accentuirt ist.) Trotzdem blieb der wesentliche Werth dieser Accente bestehen, wenn sich das zu Grunde liegende System der Accentuation mit genügender Deutlichkeit erkennen liess.

Es fällt sogleich in die Augen, dass der Udātta durch einen senkrechten Strich bezeichnet wird, man kann aber von vornherein zweifeln, ob durch einen solchen Strich über oder unter der betreffenden Sylbe, denn nach der Art, wie die Striche gesetzt sind, liesse sich das Eine wie das Andere denken. Ich vermuthete zunächst, dass der Udātta hier wie in den Mss. der Māitr. Saṃh. durch den senkrechten Strich über der Sylbe bezeichnet werde. Eine Probe darauf hin ergab aber so viel Fehler, dass ich bedenklich wurde und den Versuch machte, die senkrechten Striche auf die drüber liegende Sylbe zu beziehen. Das Resultat war im Allgemeinen ein günstigeres, obschon auch unter dieser Voraussetzung sich eine grosse Anzahl von Fehlern herausstellte. Den Ausschlag aber gab die Beobachtung, dass unter der jedesmaligen untersten Zeile eines Blattes einige solche senkrechte Striche sich vorfanden, während über den obersten Zeilen keine solchen Striche anzutreffen waren. Daraus ergab sich offenbar, dass die senkrechten Striche auf die darüber stehenden Sylben zu beziehen waren. Eine spätere Zählung zeigte mir, dass unter dieser Voraussetzung 165 Worte richtig accentuirt waren, dagegen 75 Worte falsch, während 15 Fälle fraglich blieben — immerhin ein Verhältniss, welches dafür spricht, dass die Voraussetzung richtig ist, da doch die überwiegende Mehrzahl der Worte (und darunter namentlich die gewöhnlichsten und gebräuchlichsten Worte) dabei richtig accentuirt war. Man wird demnach wohl schliessen dürfen, dass der betreffende Mann, welcher die Accente setzen sollte, seine Sache allerdings ausserordentlich schlecht gemacht hat, dass er aber nach einem System accentuiren wollte, in welchem der Udātta durch einen senkrechten Strich unter der betreffenden Sylbe bezeichnet wurde.

Die Zahl der Fälle, in welchen Sylben mit dem echten, primären oder selbständigen Svarita accentuirt erscheinen, ist nur eine ganz beschränkte (6); dafür aber kann hier über die Art der Accentuation kein Zweifel herrschen. Eine Curve über der Linie, sehr ähnlich der Svarita-Bezeichnung im Berliner Kāthaka-Ms., die ich naturgemäss zuerst auch hier als Beziehung des echten Svarita hatte fassen wollen, erwies sich alsbald in dieser Beziehung als unmöglich, da sich dieselbe nirgends über einer Silbe mit einem

solchen Svarita findet. Ihre Function ist mir nicht deutlich geworden; ich habe nur als auffällig beobachtet, dass dieselbe sich ganz vorwiegend über Sylben mit anlautendem p gesetzt findet, wie z. B. über den Anfangssylben von paçu, prajā, pratishṭhā, payas, puroḍāça, pradātā, prayacchati, prajāpati u. dgl. m.

Dagegen zeigten die wirklich den echten Svarita tragenden Sylben ein circumflexartiges kleines Dach unter der Linie, wobei gewöhnlich der rechte Schenkel des so gebildeten Winkels etwas verlängert erscheint. So 35, 17 **यो ऽग्निम्** (2 Mal); **वीर्यावान्** (im letzteren Falle war das Zeichen etwas zu sehr nach links, unter die erste Sylbe des Wortes gerathen, sich richtend nach einem O-Strich unten, der offenbar nicht getroffen werden sollte); **तन्वे**; 35, 18 **ब्रूयति**; 35, 20 **वीर्यैर्**.

Dieses Zeichen ist augenscheinlich ganz dasselbe, wie dasjenige, welches nach Bühlers Angabe in dem von ihm entdeckten Rigveda-Codex aus Kaschmir zur Bezeichnung des jātya Svarita dient, nur dass dasselbe in dem letzteren über der Linie steht (cf. Bühlers Detailed Report p. 35 und meine Einleitung zum 1. Buche der Māitr. Samh. p. XXX. Anm. 1, woselbst man das Zeichen auch abgebildet findet).

Trotz der Fehler und Nachlässigkeiten in der Accentbezeichnung des Wiener Kāṭhaka-Ms. können wir nach alledem wohl mit Sicherheit den Schluss ziehen, dass uns in demselben ein Accentuations-system erhalten ist, nach welchem der Udātta durch einen senkrechten Strich unter der betreffenden Sylbe, der echte Svarita durch ein circumflexartiges kleines Dach, ebenfalls unter der Sylbe, bezeichnet wird.

Es springt in die Augen, dass dieses System am nächsten verwandt ist mit demjenigen des erwähnten Kaschmirer Rigveda-Codex, in welchem nach Bühlers Angabe der Udātta und der jātya Svarita allein bezeichnet sind, der erstere durch einen senkrechten Strich, der letztere durch das eben besprochene Zeichen (welches Bühler einen Haken, a hook, nennt); der Unterschied zwischen beiden Systemen besteht nur darin, dass der RV.-Codex diese beiden Zeichen über die betreffenden Sylben setzt, während sie in dem Wiener Kāṭhaka-Fragment unter denselben angebracht werden, — ein Unterschied, welcher gewiss als kein sehr erheblicher betrachtet werden kann und die im Uebrigen völlige Uebereinstimmung des Accentuationsprincips nicht in den Schatten zu stellen geeignet ist. Es bestätigt sich durch diese Entdeckung aufs Beste die Vermuthung, welche ich seiner Zeit, auf Grund der nahen Verwandtschaft der Kāṭhas mit den Māitrāyaṇiyas sowie der Provenienz jenes Codex aus Kaschmir, aussprach<sup>1)</sup>: dass das erwähnte

1) Einl. z. 1. Buch der Māitr. S. p. XXXIII.

Ms. des Rigveda in der Kāṭha-Schule geschrieben sein möchte — eine Vermuthung, der Bühler schon damals beipflichtete.

Ich glaube, dass wir jetzt behaupten dürfen: In der Kāṭha-Schule wurde der Udātta durch einen senkrechten Strich, der echte Svarita durch ein kleines Dach, einen Haken oder Winkel mit etwas längerem rechtem Arm bezeichnet, welche Zeichen von Einigen über, von Anderen unter die betreffenden accentuirten Sylben gesetzt wurden.

Dass dies jedoch nicht die einzige Art der Accentuation in der Kāṭha-Schule war, lehrt uns der Berliner Codex Chambers 46, in welchem bekanntlich der echte Svarita durch eine kräftige Curve über der Linie bezeichnet wird (s. eine Nachbildung derselben in meinem Aufsatz „Das Kāṭhaka und die Māitr. S.“ in den Monatsber. d. Berl. Akad. d. Wissensch. Juli 1879). Es lässt sich vermuthen — und ich halte dies für sehr wahrscheinlich — dass auch von den Anhängern dieser letzteren Accent-Bezeichnung der Udātta durch einen senkrechten Strich bezeichnet wurde<sup>1)</sup> (wie ja auch in der verwandten Māitr. S.); die Bezeichnung des echten Svarita war aber auf jeden Fall eine andre. Solche Abweichungen in der Accentuation innerhalb einer grösseren Çākhā, die jedenfalls in verschiedene Unterabtheilungen zerfiel, dürfen uns indessen keinen Anstoss erregen.<sup>2)</sup>

Es braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden, dass das nun constatirte System der Accentbezeichnung bei den Kāṭha's mit dem der Māitrāyaṇiya's nah verwandt erscheint, insofern auch hier der Udātta durch einen senkrechten Strich, der echte oder primäre Svarita durch ein Häkchen, resp. eine Curve bezeichnet wird, die insofern der Svarita-Bezeichnung des Wiener Fragmentes besonders nahe steht, als sie ebenso wie diese unter die betreffende Sylbe gesetzt wird. Eine Abweichung besteht vor Allem darin, dass in der Māitr. Saph. ausserdem auch noch der Anudātta und der secundäre Svarita bezeichnet werden. Ich glaube aber gerade darin eine Alterthümlichkeit des Systems der Kāṭha-Schule erkennen zu müssen, dass sich dasselbe auf die Bezeichnung des Udātta und des echten Svarita beschränkt. Denn die mit diesen bezeichneten Sylben sind die eigentlichen Accentsylben, die — wie wir seit Böhlingk's und Bopp's Arbeiten über diesen Gegenstand wissen — den griechischen Sylben mit Acut und Circumflex entsprechen.

Allerdings hat Haug in seiner bekannten Schrift „Ueber das Wesen und den Werth des vedischen Accents“ diejenige Anschauung über den indischen Accent, welche von Böhlingk, Bopp, Roth, Whitney, Weber u. A. vertreten wurde und welche seit lange, namentlich auch unter den Sprachvergleichern für ausgemacht gilt,

1) Im Berliner Codex ist bekanntlich der Udātta nicht accentuirt.

2) Vgl. übrigens auch Haug, über Wesen und Werth des vedischen Accents p. 32.

— dass nämlich der Udātta und der sogen. echte, primäre oder selbständige Svarita (welcher die von den Indern als jātya, kshāipra, abhinīhita und praçliṣṭa bezeichneten Svarita-Arten umfasst) als die Hauptaccente der indischen Sprache anzusehen sind — unter dem Aufwande grosser Gelehrsamkeit zu erschüttern gesucht. Dieser Versuch muss indess entschieden als ein missglückter bezeichnet werden, wenn wir auch gerne anerkennen, dass Haug uns in seiner Schrift vielerlei Neues und Interessantes mitgetheilt hat.

Eine der Hauptstützen seiner eigenthümlichen Ansicht, nach welcher der Udātta (den doch die Grammatiker schon durch den Namen als Hochton charakterisiren) gerade als der unbedeutendste und schwächste Accent zu fassen wäre, — die Art der schriftlichen Accentbezeichnung —, bricht ganz zusammen durch den Nachweis der in den Schulen der Māitrāyaṇiyas und Kāthas geltenden Accentuationssysteme, für deren Kenntniss wir aus dem Wiener Kāthaka-Fragment, trotz dessen nachlässiger Accentuirung, einen hervorragend wichtigen Beitrag gewonnen haben.

Es ist in der That von hoher principieller Bedeutung, dass wir jetzt behaupten dürfen:

1) In den ältesten Schulen des Yajurveda, denen der Kāthas und der Māitrāyaṇiyas, wurde der Udātta keineswegs unbezeichnet gelassen, sondern durch einen senkrechten Strich charakterisirt;

2) Derjenige Svarita, welchen man mit Recht als den echten, primären oder selbständigen Svarita bezeichnet hat, welcher allein wirklich einen samāhāra, eine Verschmelzung von Udātta und darauf folgender unbetonter Sylbe darstellt, d. i. nach der indischen Terminologie der jātya, kshāipra, abhinīhita (und jedenfalls wohl auch der praçliṣṭa<sup>1)</sup>) Svarita, — er wird bei den Kāthas von allen Svarita's allein bezeichnet und zwar theils durch ein kleines Dach, einen Haken über oder unter der Sylbe, theils durch eine starke Curve über derselben, während der mit Recht als secundär, enclitisch oder unselbständig<sup>2)</sup> bezeichnete Svarita, der bloss das Vorhandensein des Udātta in der vorhergehenden Sylbe andeutet (d. i. Alles, was die Inder als tāirovyañjana, tāirovirāma, pādavṛtta und tāthābhāvya Svarita bezeichnen), gar kein Accentzeichen erhält, was ja auch in der That gar nicht erforderlich scheint. Bei den Māitrāyaṇiyas wird allerdings auch der secundäre Svarita (ebenso wie auch der Anudātta) bezeichnet, aber durch andre Zeichen<sup>3)</sup> als der primäre, echte Svarita, welch' letzterer (und zwar durchweg der jātya,

1) Wir dürfen dies aus principiellen Gründen wie auch nach der Analogie der Māitr. S. bestimmt vermuthen, doch fehlt in dem beschränkten Material des Wiener Fragmentes ein Beispiel für diesen Fall.

2) Diese Termini Roths sind von Haug ganz mit Unrecht beanstandet a. a. O. p. 75.

3) Bekanntlich drei Strichelchen oder einen Querstrich durch die Sylbe, je nach den besonderen Verhältnissen.

kshāipra, abhinihita und praçliṣṭa Svarita gleichermaßen) durch ein Häkchen oder eine Curve charakterisirt ist, welche deutlich der Curve, resp. dem kleinen Dach oder Haken bei den Kāṭhas entspricht;

3) Das System der Kāṭhas erscheint dabei für die principielle Frage noch wichtiger als das der Māitrāyaṇiyas, insofern hier dadurch, dass nur der Udātta und der echte oder primäre Svarita bezeichnet sind, die cardinale Bedeutung der betreffenden Sylben als der eigentlichen Accentsylben sehr klar hervortritt. Was es neben den Sylben mit Udātta und echtem Svarita noch gab, waren höchstens Nebentöne oder tonlose Sylben, welche das System der Kāṭhas durch besondere Zeichen zu charakterisiren ebensowenig für nöthig fand, als wir bei der griechischen Accentuation irgend ein andres Zeichen ausser Acut und Circumflex nöthig haben. Die Māitrāyaṇiyas haben ein feines System ersonnen, in welchem neben den eigentlichen Accentsylben auch die anderen je nach ihrem Charakter bezeichnet werden; das System der Kāṭhas aber redet der Böhlingk-Bopp-Roth-Whitney-Weber'schen Anschauung noch deutlicher das Wort.

Gegenüber diesen Thatsachen, denen noch andere, schon früher von mir hervorgehobene zur Seite treten, wie die Betonung des Udātta in den südlichen Handschriften des Rig- und Yajurveda, ferner in den Büchern der Tāṇḍin und Bhāllavin sowie in einer Londoner Atharvahandschrift <sup>1)</sup>) — gegenüber allen diesen Thatsachen ist es unmöglich, diejenige Accentbezeichnung, welche gegenwärtig in vedischen Büchern die am weitesten verbreitete ist und in welcher der Udātta unbezeichnet bleibt, als die allein massgebende zu betrachten, wie Haug dies gethan. Sie ist vielmehr — wie ja auch schon wiederholt behauptet worden — aller Wahrscheinlichkeit nach eine jüngere, die, wie ich vermuthe, von den jüngeren Yajusschulen ihren Ausgang genommen haben dürfte. Die Haug bekannt gewordene Recitationsweise, auf die er soviel Gewicht legt, ist nur ein Spiegelbild, eine phonetische Wiedergabe dieses Accentuationssystems und daher ebenso wohl verhältnissmässig jüngeren Ursprungs <sup>2)</sup>). Es ist undenkbar, dass in den Schulen der Kāṭhas und Māitrāyaṇiyas ebenso recitirt wurde <sup>3)</sup>). Das erscheint bei dem ihnen eigenen Accentuationssystem ganz unmöglich. Und es bezieht sich diese Bemerkung nicht nur auf die Saṃhitās dieser Yajusschulen. Da wir ein RV-Ms. haben, das nach dem System der Kāṭhas (oder doch einem nahe verwandten System) accentuirt

1) cf. Einleitung zum 1. Buch der Māitr. S. p. XXXII. XXX.

2) Ich sage „verhältnissmässig“, — denn absolut genommen, kann dieselbe immerhin sehr alt sein und ist es auch auf jeden Fall.

3) Da in neuester Zeit Mss. der Māitr. S. mit der bekannten verbreiteten Accentuation des RV. geschrieben sind, wäre es denkbar, dass gegenwärtig sich auch die Māitrāyaṇiyas dieselbe Recitationsweise angeeignet hätten; doch ist mir darüber nichts speciell bekannt.

ist und aus dessen Existenz wir auf andre ebenso accentuirte RV-Mss. schliessen können und müssen, werden auch diese heiligsten Texte nicht immer und überall so recitirt worden sein wie Haug angiebt. Es unterschied sich solche Recitation von der Haug bekannt gewordenen wahrscheinlich in dem Masse durch Einfachheit, wie das Accentuationssystem der Kāthas von dem, welches Haug für massgebend hält. Ob wir freilich jemals erfahren werden, wie denn jene Recitation bei den Kāthas und Māitrāyaṇiyas klang. wird man wohl bezweifeln müssen.<sup>1)</sup>

Was die Bedeutung der Accentuationssysteme der Kāthas und Māitrāyaṇiyas für die Frage nach dem Wortaccente noch besonders erhöhen dürfte, ist der Umstand, dass die betreffenden Texte, wie bekannt, grossentheils brāhmaṇa-artig und also in Prosa geschrieben sind. Die Systeme der Accentbezeichnung in diesen ältesten Brāhmaṇas, den ältesten uns bekannten prosaischen Werken der indischen Literatur, verdienen ohne Frage weit mehr Beachtung als das recht unvollkommene und unzureichende System des jüngeren Ṣatapathabrāhmaṇa. Wie sehr übrigens Haug dieses letztere und sein angeblich besonders nahes Verhältniss zur Aussprache der heutigen Pandits misskannt hat, ist bereits von Leonhard Masing in seiner bekannten vortrefflichen Arbeit über „Die Hauptformen des serbisch-chorwatischen Accents“ p. 43 und 44 Anm. gezeigt worden.

---

1) Die Frage wäre jedenfalls durchaus keine müssige. Sollte es einem unsrer Indologen jemals gelingen, einen Kātha oder Māitrāyaṇiya-Brahmanen zum Vortrag seines heiligen Textes zu bringen, so würde eine Mittheilung über die Art desselben unter allen Umständen vom höchsten Interesse sein.

---



## Apollonius von Thyana (oder Balinas) bei den Arabern.

Von

**M. Steinschneider.**

„Apollonius v. Thyana (طيانة v. بليانس) ist der erste Autor, welcher über Talismane schrieb, und sein Werk über diesen Gegenstand ist bekannt und berühmt“ (معرّوف مشهور, Fihrist S. 312, cf. II, 134). — Es ist auffallend, dass Balinas (Belinus, Balienus etc. in den arabisch-lateinischen Quellen) in dem Werke des Kifti keinen Artikel aufzuweisen hat. Oseibia (I, p. 73 unten) berichtet nach einem alten Ta'arikh, dass Balinas صاحب الطلسمات, das ist sein Beinamen, unter Titus lebte<sup>1)</sup>. Wenn auch der griechische Autor der dem Balinas beigelegten Bücher nach V. Rose's Ansicht<sup>2)</sup> ein Byzantiner Apollonius ist, so nennt ihn der Fihrist ausdrücklich „von Thyana“, ebenso wie die Manuscripte eines ihm beigelegten Werkes. Man findet nirgends eine widersprechende Angabe, und die Identification von Balinas mit Plinius wurde schliesslich auch von Flügel aufgegeben (Fihrist II, 154, wo die arabischen Quellen nicht vollständig angegeben sind, s. ZDMG. Bd. 29 S. 386; Virchow's Archiv, Bd. 85 S. 155 und 395. Bd. 86 S. 140). In dem Index zu Hagi Khalfa hatte Flügel die Stellen in zwei Artikeln (Balinas n. 2170 und Plinius n. 7328) angegeben, ohne bei dem einen auf den anderen zu verweisen.

1) Bei Ja'akubi ed. Houtsma p. 134: البليانس المنجبر genannt البليانس als صاحب الطلسمات ist eine Verquickung von Apollonius Pergaeus und Balinas; über البليانس s. Klamroth in ZDMG. XL1, 419.

2) Aristoteles de Lapidibus (Zeitschr. f. deutsch. Alterth.) p. 328; das. p. 404 Art. dehenig ist Belenus et Virgilius offenbar ein Zusatz; vgl. ZDMG Bd. 32 S. 730.

Man legt dem Balinas Werke über mystische Philosophie, Magie und Alchemie bei. Sprenger (Mohammed I, 349) scheint ein mystisches Buch des Balinas einer bedenklich frühen Zeit zu zuweisen.

Leclerc, Hist. de la médecine arabe I, 215, bemerkt: „Les écrits d'Apollonius durent être du nombre de ceux que l'on traduisit pour Khaled ben Yézid. La preuve en ressort implicitement de ce fait que les ouvrages d'Apollonius „l'homme aux talismans“ furent connus de Geber“. Leclerc stützt sich hier auf ein unglaubwürdiges Verzeichniss der Werke des Djäbir b. Hajjân (Fihrist S. 357 Z. 21, s. II, 194). Dieser behauptet dort, 10 Werke nach der Ansicht des Balinas صاحب النظمات geschrieben zu haben, indem er hinzufügt: Balinas verfasste noch 4 Werke في المطالب (über Schatzgräberei?), nämlich 1. التحصيل, 2. مبداء العقل (1. ميزان). 3. السعدين, 4. النظم. Allein 7 dieser 10 Werke beziehen sich auf die Planeten (anstatt des Jupiter steht zweimal die Sonne)<sup>1)</sup>. Diese beziehen sich also eher auf Magie als auf Alchemie.

Man hat hervorgehoben, dass der Alchemist Artephius „Belenius magister noster“ citirt; in „Artefius“ habe ich aber eine wahrscheinliche Corruption von Stephanos gefunden (was Chevreul in seinem Artikel über Artephius, Mém. de l'academie des sciences. t. 36 p. 76, nicht errathen konnte). Und wenn auch Citate aus Balinas sich in einem griechischen Texte fänden<sup>2)</sup>, so bewiesen sie noch nichts für das Zeitalter der arabischen Uebersetzungen alchemistischer Werke von Balinas, deren Existenz sehr problematisch ist. Man kennt kein Manuscript eines solchen Werkes, und die arabischen Autoren, welche eines benutzt zu haben behaupten, gehören einer sehr späten Zeit an und sind, wie alle Schriftsteller dieser Klasse, sehr unzuverlässig. Eidemir Djildecki behauptet, in seinem Werke (3) البرعدين النجم, das Buch des Balinas über die sieben اجسام, so wie das über die sieben اجساد von Djäbir commentirt zu haben (Catal. mss. or. Lugd. III, 209; Hagi

1) Vergl. Jeschurun, her. von J. Kobak IX, 83.

2) In Bertholet's Collection des anciens Alchimistes grecs, namentlich in der (schon bei Fabricius vorkommenden) Aufzählung (Berth. I p. IX) ist Balinas nicht genannt.

3) Vergl. Wenrich, de auctor. graecor. version. p. 249.

Khalfa II, 48 oder I, 152 ed. Bulak, wiederholt irrthümlich das Wort اجساد. Uri n. 451 giebt Plinius an). Das ist wahrscheinlich dasselbe Werk, welches Alibeg Izniki كتب السبعة في التنزيهات nennt, und welches er in seinem Werke عياكل الانوار erklärt zu haben behauptet (s. درر الانوار Ms. Wien 1498, II, 574). Izniki erwähnt auch Balinas in einem anderen Werke über Alchemie (Hagi Khalfa III, 593, wo das Wort: logicae in den Noten VII, 757 nicht corrigirt ist); aber er giebt keinen Titel des betreffenden Werkes. Ich glaube, dass die sieben Figuren (اصنام) bei Djildeki die der Planeten sind, und dass es sich hier um ein, unter dem Titel: liber imaginum lateinisch übersetztes Werk über Magie handelt. Albert der Grosse citirt folgenden Anfang daraus: „Dixit Beleni qui et Apollo [für Apollonius] dicitur“<sup>1)</sup>. بلونيسا wird citirt in einer anonymen astrologisch-magischen Compilation (Ms. Leyden 946), in Djäbir ibn Aflah's Buch der Palme<sup>2)</sup>, B. in einem Werke des Djauberi über die Charlatane, zusammen mit (3 طهضم), دعيموس und لادون (ob der Arzt im Fihrist p. 288, bei Oseibia I, 33 لادون?). In einer castilischen Uebersetzung eines Werkes betitelt: Libro de las Formas e de los imagines que son en los Celos etc., auf Befehl Alfons X verfasst, wird Plinius(?) und Belyannus citirt. Immer schöpft aus Balinas die Magie, oder die Astrologie, oder die Heilkunde, wenn es sich um sympathetische oder magische Kuren handelt. — Eine Legende, welche sich in der Geschichte, oder vielmehr in dem Romane, von Alexander dem Grossen findet, legt dem Balinas die Erbauung des Leuchtturms in Alexandria durch Magie bei<sup>4)</sup>.

Wir besitzen in der That Werke über diese Art von Aberglauben, die dem Balinas beigelegt sind; die Manuscripte sind jedoch noch nicht genügend bekannt, um mit Sicherheit classificirt

1) Zeitschr. für Mathematik XVI, 369. 395.

2) Mein: Zur pseudopigr. Lit. S. 16.

3) Zeitschr. für Mathem. XX, 476; Flügel, Or. Handschr. in Wien II, 502. — Ueber Tomtom (Ms. des Khedive V, 352), s. mein Polem. u. apologet. Lit. S. 41; cf. Slane, Catal. Par. 2850.

4) Nach dem angebl. Tagebuch des Damos (s. Osmond de Beauvoir bei Priaux, The Indian travels of Apollonius of Tyana, London 1873 (früher im Journ. As. Soc.) p. 50, unterrichtet Jarchas den Apollonius in Astrologie und Divination.

zu werden; ich muss mich deshalb auf die folgenden Angaben beschränken.

1. *كتاب في انطلسمات*. Abhandlung über die Talismane, Ms. Berlin, Petermann 66. Balinas wird zu Anfang angeredet, man weiss nicht von wem, und sonderbare Namen von Weisen werden darin citirt. wie *يوحنا بن يوسف* (f. 43), für jenen *أفريدون الحكيم* (f. 46, 47, 51 ff.), *أرسطو بن أبيس* (f. 45), *أفريدون الحكيم* (f. 51—57); König Alexander fragt Aristoteles *عند انتشاء هذه* *كتاب السالمات*, unt. And. *عن نيدر يونس صاحب انطلسمات*; vielleicht eine Corruption von Balinas selbst? Der Verf. spricht vom Mikrokosmos und Makrokosmos (f. 42 b).

Razi (Rhazes) citirt ein anonymes Buch über Talismane; Tiraqueau hält das Wort *Talsamat* im lateinischen Continens für einen Autornamen<sup>1)</sup>. Leclerc (Hist. I, 343) glaubt, man könne dieses Buch auf *ibn Wahschijja* oder auf *Apollonius* beziehen, ebenso wie einige andere Citate, die Leclerc nicht genau angiebt, und die in *Virchow's Archiv* Bd. 85, S. 155 gesammelt sind.

2. *رسالة بولندياس [بولينيس] في تدبير الأرواح ذنبت في المركبات الخ*, über den Einfluss der Pneumatika (geistigen Wesen) auf die zusammengesetzten (irdischen) Dinge, über die Composition der Talismane und ihre Anwendung zur Heilung der Krankheiten.

Diese Abhandlung in 5 Abschnitten, welche angeblich von *Honein* in's Arabische übersetzt wurde, findet sich in Ms. Escorial 916; *Casiri* (I, 361) identificirt sie mit den 5 Büchern „*de astrologia apotelesmatica*“ des *Apollonius von Laodicaea*, welche *Paulus der Alexandriner* im Vorworte zu seiner *Isagoge* citirt. Das Fragment über die *ἀποτελεσματικά* im griechischen Manuscript Paris 2419 f. 247 wird jedoch „dem Mathematiker“ *Apollonius* (also *Pergaeus*)<sup>2)</sup> beigelegt.

Der Pariser Catalog der hebräischen Manuscripte identificirt mit dieser Abhandlung die Nummer 1016, welche ein Werk enthält, das sich auch in anderen Manuscripten findet, nämlich Ms. Schönblum 121 (jetzt *Steinschneider* 29) und im Besitz von *Jakob*

1) *Fabricius*, *Biblioth. graeca*, XIII, 430; s. meine Bemerkung in *Virchow's Archiv für Pathol. Anat.* Bd. 85 S. 155.

2) *De Sacy*, *Notices et Extraits* IV, 113. Die Namen der 12 Stunden von Tag und Nacht sind angeblich in hebräischer Sprache angegeben; ich kenne solche hebr. Namen nicht.

Reifmann <sup>1)</sup>, giebt sich für eine grosse Einleitung (זבויא גרויל) aus zu einer früheren Abhandlung über die Talismane (אגרת טזאסב) auf welche sehr häufig hingewiesen wird (oben n. 1?). Diese Einleitung, welche in 5 Abschnitte getheilt ist, giebt ebenfalls als Uebersetzer הונן הזקן (Honein) b. Ishak, der hebräische Uebersetzer ist nirgends genannt. Die Abhandlung beginnt folgendermassen: „Das ist das Buch der Einleitung, um zu wissen הפעולות הרותמות במטרובות“; diese Worte sind eine treue Uebersetzung von ebenso vielen im oben gegebenen arabischen Titel. Die Uebersetzung ist ebenfalls nach den Planeten eingetheilt und der Hauptgegenstand ist die Verfertigung der Talismane.

Mein Ms. ist von einem sehr unwissenden Menschen geschrieben. — Näheres findet sich in meinem autographirten Catalog der Schönblum'schen Handschr. (1872) S. 47 — ein anderes Ms. habe ich noch nicht benutzen können und bin daher in manchen Einzelheiten zweifelhaft, selbst nach den Parallelen, die sich in der zweimal angefangenen Copie finden. Ich theile hier Einiges aus dem Material mit, welches in § 520 meines unter der Presse befindlichen Werkes über die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters verwerthet werden soll.

Es handelt sich durchweg um die Anfertigung von Talismanen mit Figuren der Sterne, theilweise auch mit magischen Inschriften, welche die Arzneien überflüssig machen sollen. Der salbadernde Verf. giebt sich gerne den Anschein eines Theosophen (z. B. f. 108 = f. 137 über die Emanation der Seele aus dem activen Intellect). Tract. I giebt 70 Talismane, Tract. II behandelt die Figuren des Saturn, Tract. III des Jupiter, Tract. IV des Mars, Tract. 5 der Sonne und, nach einer Lücke (Venus?), des Merkur; am Ende des I. Tract. werden die 400 Figuren des Mondes versprochen, die ich nicht finde. Fol. 132 verspricht der Verf. eine Abhandlung über Zauberei (בישירה, arab. سحر); nach f. 137 soll am Ende dieses (V.) Tractates gegeben werden: eine Unterweisung über die zur Zauberei dienenden Pflanzen, welche von סיראס erwähnt werden, eine Erläuterung zum Buche des Aristoteles über die Steine, welche durch ihre Specialität wirken.

Aus den, wohl zum Theil erfundenen oder aus Entstellung herrührenden Curiositäten wähle ich folgende. Es erscheinen hier: Der Philosoph יסמרק und der König von אלקבאן (der Kopten?), Berachja ברביה (123 b. wonach זבאס f. 105 zu berichtigen), welcher im I. Tract. seines Buches von Stier und Löwen handelt — ob aus Hermes verstümmelt? Ob identisch mit זרבאס, dem griechischen Weisen, Verfasser einer Epistel an einen gewissen König (פלרון, f. 106)? Plato (f. 134) erwähnt in השפלות

<sup>1)</sup> S. Literaturbl. des Orient 1844 (V) S. 481 und im hebr. Jeschurun her. von Kobak IV 60.

oder אלהיים<sup>1)</sup>, einen Menschen, der von den Dingen sprach, ehe sie entstanden; aus Plato's אגרת ה'ל' סופרים (f. 109) und אגרת ה'ל' סופרים (7 Planeten. 226 b) wird derselbe Spruch angeführt: „Wenn die Menschen die Figuren kennten: so bedürften sie der Heilmittel nicht“, — Polemik gegen die Aerzte bricht oft hervor. — Die Bücher der Juden enthalten Andeutungen, welche der Philosoph versteht; dieser weiss, warum der Verfasser (oder Gesetzgeber, בעל הדינים) die Prophetien in Geheimniss gehüllt hat, und widerspricht ihm nicht durch Enthüllung derselben vor dem Vulgus. — Der Perser שאהראמה [Schahriar?] will אלטמאני vertreiben und wird durch einen Talisman getödtet (109 und 129 b); die Griechen bekriegen die זמזומים (ib. ib.)<sup>2)</sup>; aus der „Chronik der persischen Könige“ wird von dem König כוראש erzählt, der seinen Brudersohn אלברטסי erschlug (109 b, 130); רוסוס, oder רוסיש schrieb ein umfassendes Buch über die Figuren und Arten der Thiere [im Zodiak?]: ספר הצורות ומיני החיות (123 b, cf. 122, 135 b, 136 b, 133 b); ספר החיות schrieb über die Figuren des Mondes (123); ein ספר המלך והאמירות השבעה (die 7 Fürsten sind die Planeten) scheint anonym (123 b), ebenso ein ספר הסופרים in VII Tractaten, welches aus vielen Büchern ausgezogen worden (132 b); ספר הקטבי verfertigt einen Talisman gegen eine allgemeine Krankheit (133 b); Hermes (הרמז), so der Erste sagt 3 Worte (134 b). — Ausserdem ist von den Königen Indiens (109 b = 130), den Kopten (הקפטים 128 b), den Weisen Indiens (132) die Rede. ספרי השלוחים sind Erzählungen der Gesandten (Gottes) (134 b) = Propheten, schwerlich der Apostel, da sonst nirgends eine christliche Andeutung zu finden ist.

3. Salomo ben Natan Orgiero<sup>3)</sup> aus Aix übersetzte im XIV. Jahrhundert eine Abhandlung des Apollonius über Magie (המלאכה הרוחנית), wahrscheinlich aus dem Lateinischen, unter dem Titel מלאכה משפלה, woraus nur ein Fragment in Ms. Schönblum 79 P bekannt ist, dessen Beschreibung nicht genügt, um zu beurtheilen, ob irgend eine Beziehung stattfindet zwischen dieser Uebersetzung, worin z. B. ein „*liber figurarum*“ und die Psalmen David's citirt werden, und anderen hier erwähnten Schriften.

1) Das soll die Gesetze Plato's, im Gegensatz zu den magischen *فواہیس* bedenten; s. ZDMG. XX, 470; Catal. Lugd. Bat. III, 306. Bei Ibn Sab'in (Journ. Asiat. 1879, XIV, 384) möchte ich, gegen Mehren, an die echten Gesetze denken, woraus z. B. Biruni citirt (India, englisch bei Sachau I, 105, II, 294).

2) Dent. 5, 20, ohne Zweifel für *همائم*; Zauberer (Flüsterer, cf. *לחש*), wie z. B. in Kalila, Leben des Barzoe, span. bei Keith-Falconer, Fables of Bidpai p. LXXXI; Jakob b. Elasar ed. Derenb. S. 321 behält *הזמזומים* bei.

3) Ueber diesen nicht ganz sicheren Namen s. Revue des Études juives V, 280.

4. كتاب جامع الاشياء من سرّ انخليقة وصنعة الطبيعي،  
vielleicht auch كتاب الععل (Buch der Ursachen),<sup>1)</sup> von dem Adepten  
Apollonius von Thyana über Theosophie, ist durch einen aus-  
gezeichneten Artikel von Silvestre de Sacy (Notices et Extr. t. IV)  
bekannt, welcher darin Spuren des Poëmander von Hermes fand.

Der Uebersetzer (in's Syrische oder in's Arabische?) wird  
ساجيوس (Zachaeus oder Sergius) von Naplus genannt. Ausser  
dem Pariser Ms. findet man eines in Leyden n. 1207, in Upsala  
336, im Br. Museum 424, im India Off. 472, Constantinopel,  
سرّ انخليقة H. Kh. VII, 251 n. 1160, p. 316 n. 371, p. 399  
n. 593; Refaja § 15 n. 197 und mit and. Titel Gotha 82<sup>3</sup>,  
(I, 145).

5. Eine Abhandlung über Zauberei (s. oben S. 443) ver-  
spricht der Verfasser von n. 3, Tr. V f. 132.

Man weiss nicht, welches dieser 5 Werke unter der einfachen  
Angabe كتاب بليناس von Hagi Khalifa III, 54 (V, 59) gemeint sei.

6. Balinas erscheint als Entdecker des magischen Werkes  
ذخيرة الاسكندر, Ms. India Off. 473 (Loth p. 130), das auch im  
kleinen Katalog des Khedive p. 200, im grossen V, 255 vorkommt.  
Dieses Buch wird, nach der zügellosen Betrugerei, oder Phantasie,  
der Magiker, mit allerhand Personen in Verbindung gebracht. Es  
ist verfasst von Hermes, dem Alexander gewidmet von Aristoteles,  
entdeckt von Balinas, in einer christlichen Kirche in Amorium ge-  
funden, aus dem Griechischen und (!) „rumischen“ auf Befehl des  
Khalifen Mu'ataşim ins Arabische übersetzt von dem „Geometer“  
Muhammad b. Khalid, der die Vorrede geschrieben haben soll.  
Letzterer soll wahrscheinlich der Astronom Muhammed b. Khalid  
b. Abd al-Malik al-Merw-ruzi sein, dessen Vater (nach al-Kifti, bei  
Casiri, I, 430, bei Hammer III, 259) ein Sternbeobachter unter  
Ma'amun war. Er ist wohl nicht identisch mit dem persischen  
medizinischen Autor Muhammed b. [abi?] Khalid, der meines Wissens  
nur in Citaten bei Razi vorkommt, s. meine Nachweisungen in  
Virchow's Archiv Bd. 52 S. 492, wonach Leclerc I, 273 zu er-  
gänzen ist. In ibn abi Oseibia scheint er nicht vorzukommen.

1) Ob dieser Titel nur einem Abschnitt des جامع entnommen sei, oder  
ursprünglich ein anderes Buch des Uebersetzers bedeuten sollte, scheint un-  
sicher; eigenthümlich ist die Citationsformel bei al-Biruni, englisch I, 40  
(II, 273): „the author of the book of Apoll. de causis rerum“.

Nachtrag beim Abdruck. Zu den Quellen: Houzeau et Lancaster, *Biblioth. Astron.* I, 496 (1887). Rothscholz, *Glaube und Brauch* I, 80 wird citirt von Liebrecht in *Germania* XVIII, 359 zu Oesterley, *Gesta Roman.* — Zu S. 434 die Könige Sassan bei Dieterici, *der Streit* S. 99; سوريس bei Pertsch, *Catal. Gotha* II, 447 n. 1261, 3.

---

Dieser Artikel sollte ursprünglich dem II. Abschnitt meiner Pariser Preis-aufgabe über die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen angehängt werden<sup>1)</sup>; er hängt aber mit jenem Abschnitt in keiner Weise zusammen, ich gebe ihn also hier, um etwaige Belehrungen noch für mein Buch über die hebräischen Uebersetzungen benutzen zu können, mit dessen Abschluss ich mich beschäftige.

---

1) Die Einleitung dazu ist in Hartwig's *Centralbl. für Bibliothekswesen* 1889 Beiheft 5, der Artikel *Enklid* in der historisch-lit. Abtheil. der *Zeitschr. für Mathematik u. Physik* XXXI (1886) abgedruckt, der III. Abschnitt (*Medicin*) wird demnächst in *Virchow's Archiv* Bd. 124, 1891 erscheinen.

---



Die *Parva Naturalia* des Aristoteles bei den Arabern.

Von

**M. Steinschneider.**

(Nachlese zu dem Artikel in der Ztschr. Bd. 37 S. 477 ff.)

Während mein Artikel in Händen der Redaction des Abdruckes harrete, fand ich Einzelnes hie und da, dessen Ein- und Anfügung nicht gut zu bewerkstelligen war, und das (S. 492 am Schluss) als „Nachlese“ am Ende des Bandes folgen sollte. In den seitdem verflossenen beinahe 8 Jahren wartete ich einerseits etwaige Ergänzungen oder Berichtigungen von anderer Seite ab, andererseits glaubte ich selbst noch einige Nachforschungen anstellen zu sollen, zu denen mir die Musse fehlte<sup>1)</sup>. Ich glaube nun nichts mehr erwarten zu dürfen und schliesse mit der kleinen Nachlese meinen Theil an dieser Forschung ab, indem ich gelegentlich den Prolog des Avicenna anhänge, worüber das Nähere unten.

Ich ordne die sehr verschiedenartigen Notizen derart, dass diejenigen, welche sich einzelnen Stellen des Artikels enger anschliessen, nach der Seitenzahl desselben aufeinanderfolgen: eine einzige, für die sich eine derartige Beziehung nicht leicht ergab, ist zuletzt gestellt.

S. 478. Bei D. Kaufmann (Die Sinne, Budapest 1884, Programm, S. 109 A. 42) heisst es: „Schon Alfarabi entscheidet sich für ihn (Galen) in seiner Schrift: *de sensu et sensato*, wie wir aus Albertus Magnus wissen, s. Vincentius a. a. O. lib. 26 c. 29 und Werner, Sitzungsberichte (Wien 1873) 75 p. 390 n. 2.“ Bei Vincenz, *Speculum natur.* ed. 1494 p. 305 (nach anderer Zählung XXV, 38) ist die Stelle offenbar aus Albert, der kurz vorher genannt ist, wiederholt. Die Worte „in libro suo *de sensu et sensato*“ sind aber wohl ein falscher Schluss, wegen der Mittelquelle, oder Alfarabi ist eine falsche Auflösung einer Abbreviatur, was noch zu untersuchen bleibt.

1) Abseits liegende Forschungen konnte ich nicht verfolgen; in Bezug auf die Zusammengehörigkeit der einzelnen Schritten s. Freudenthal, Zur Kritik und Exegese von Aristoteles . . . *Parva Naturalia*; (Rhein.) Museum für Philologie Bd. 24, 1869 S. 81 (392, 640).

S. 479. Oseibia (II, 98) im Artikel ibn Heitham verzeichnet unter den Schriften über Aristoteles nicht de sensu, sondern Mineralogisches (أمور المعدنيات), ein Buch über die Seele, dann (ضم) Metaphysik.

Daselbst A. 3. Bei Bartholomäus Anglicus (Glanville)<sup>1)</sup> in dem Werke de proprietatibus rerum, welches nach Jourdain (p. 599) spätestens 1260 verfasst ist, sind die parva naturalia nicht nach arabischen, sondern nach griechisch-lateinischen Uebersetzungen behandelt.

Daselbst. Schemtob Palquera, der auch in seinem unedirten החכמה השמייה VIII physische Werke des Aristot. aufzählt, hat in der That dort החוש והמחשה, nach Mittheilung des Dr. Güdemann vom Febr. 1883, aus seinem Ms., ebenso in Ms. Zunz n. 12 f. 29, welches mit seiner Bibliothek zunächst von dem Buchhändler Kauffmann in Frankf. a. M. gekauft, und Ende des J. 1888 an die reorganisirte Lehranstalt Montefiore in Brighton übergegangen ist.

Samuel ibn Tibbon in seinem Glossar zur Uebersetzung des „Führers“ von Maimonides unter החכמה הטבעית giebt neun physische Werke an, III heisst [ההפסד] איכות ההווה, V המצויים המצויים (Mineralien doppelt ausgedrückt), VIII ist das Buch der Seele, IX החוש והמחשה וטובו . . בשניה וקיצה.

S. 480 Z. 1—3 Meteora, s. V. Rose, Aristot. Pseudepigr. 261 und in Hermes I, 385. — Daselbst § 2, vgl. Kifti bei Casiri I, 310 etwas abweichend.

S. 483. החוש והמחשה citirt schon ibn Badje in dem Buche החכמה הסוליתא (regimen solitarii), welches Narboni in seinen Commentar zu Hai b. Jakzan des ibn Tofeil einschaltet (Ms. Berlin 648 Qu. f. 15). Der betr. Passus steht nicht im Resumé jenes Buches, welches Narboni später einschaltet (französische Analyse bei Munk. Mélanges, p. 389 ff.).

Maimonides, welcher erst nach Abfassung seines Führers (um 1190) die Commentare des Averroës zu Aristoteles, mit Ausnahme von de Sensu erhielt, citirt החוש והמחשה in seinem diätetischen Sendschreiben (nach 1196 verfasst?), dessen hebr. Uebersetzung aus Mss. abgedruckt ist in der Sammelschrift Kerem Chemed (Bd. III S. 15) und in Jerusalem 1885 (S. 19).

S. 483 A. 11. V. Rose bemerkte mir nachträglich, dass er wohl seine Notiz aus einem Katalog erhalten habe, sich jedoch der Sache nicht mehr erinnern könne. Die betr. Nachricht kann als irrthümliche gestrichen werden.

1) Glanvillanus heisst er schon in Ms. Digby 12 und Amplon. Fol. 317 (Schum's Catalog S. 219), also nicht erst im XVI Jahrh., wie in der Hist. Litt. de la France XXX, 353 behauptet wird, und nicht „Wadding'sche Confusion“ (V. Rose, Aristoteles, de Lapidibus, in Zeitschr. für Deutsches Alterth. N. F. VI, 341).

S. 484/5. Avicenna citirt das Buch de Sensu et sensato [des Aristoteles] in seinem de Coelo C. 13 und 14 (f. 41 col. 2 ed. 1508, diesen Druck besitzt die kgl. Bibliothek in Berlin erst seit wenigen Jahren; vergl. auch V. Rose, Aristoteles de lapidibus, in Zeitschr. für Deutsche Alterth. N. F. VI S. 342). Den Inhalt des Buches de Sensu giebt Avicenna allerdings in dem Prolog zum Buche de Anima, welches in den Ausgaben der lateinischen Uebersetzung steht, und dieser, für die Anlage des Buches *شفا* wichtige Prolog liegt mir jetzt in dem erwähnten Exemplar der ed. 1508 vor. Aber schon früher hatte V. Rose die Freundlichkeit, auf Veranlassung meines Artikels, mir eine nach Mss. corrigirte Abschrift jenes Prologs mit einigen Noten mitzutheilen. Bei der grossen Seltenheit der Drucke und der Wichtigkeit des Prologs erlaube ich mir, Rose's hergestellten Text dieser Nachlese anzuhängen, indem ich hiermit meinen besten Dank dafür ausspreche, mich aber weiterer Bemerkungen enthalte, zu welchen dieser Prolog leicht veranlassen könnte, die aber über das gegenwärtige Thema hinausgehen würden. So weit ich Mehren's neueste Studien über die Philosophie des Avicenna verfolgen konnte, habe ich eine Berücksichtigung dieses Prologs nicht gefunden.

Die hebräische Uebersetzung des Buches vom Schlafen und Wachen von Salomo b. Mose Melgueiri ist noch ein Problem. Nach den Mittheilungen Neubauer's aus den Bodleianischen Ms. des *شفا* ist dieses Werk nicht die Grundlage der hebr. Bearbeitung; nach einer anderen habe ich mich bis jetzt vergeblich umgesehen, und muss die Möglichkeit constatiren, dass irgend eine mir unbekannte, vielleicht unedirte, lateinische Bearbeitung des dem Aristoteles beigelegten Buches der hebräischen zu Grunde liege.

S. 486 Anm. 14 und 15. Im Original des Averroës, Ms. hebr. Paris 1009 f. 163 heisst es (nach einer Mittheilung Neubauer's vom März 1883) *אלמקאלה אלהאניה והו יבתוי באלפתח פי ההה אלמקאלה ען אלדבר ואלתדבר*.

S. 487 Anm. 17b. Sechs Citate aus Galen bei Maimonides, enthalten die Fragmente 102—7 in der Ausg. Chartres von Galen's Werken. Aus derselben Mittelquelle schöpft wohl Abraham Schalom *זיה שלום* f. 80 b ed. Ven.

Daselbst, Z. 2 v. u. Anf. des X. Jahrh, lies XI.

Daselbst. Ueber Schlaf und Traum schrieb Costa ben Luca (s. mein Al-Farabi S. 279, 243).

Ueber Schlaf und Vision schrieb al-Kindi, wie ich am Schluss (S. 492) mit Hinweisung auf die Nachlese bemerkt habe, vergl. Jourdain p. 129 (Zeitschr. Bd. 24 S. 348), daher wohl Hauréau, Hist. de la philos. scol. P. II, t. I p. 19 unter den bekannten Schriften al-Kindi's auch diese aufzählt, obwohl eigentlich nur die Existenz bekannt war. Den betr. arabischen Titel giebt

nach den Quellen Flügel, Alkindi S. 31 und 47 n. 188: رسالة في علمة النوم والبروب وما يرمز به النفس, „Abhandlung über die Ursache des Schlafes und des Traumes und über das, was die Seele geheimnissvoll anzeigt;“ so Flügel; das Letztere giebt keinen rechten Sinn; die Seele ist nicht das Active, sondern das Receptive.

Ueber die lateinische Uebersetzung in den Mss. Paris 6443 und 16613 (Sorb. 1793 — vgl. Leclerc, Hist. de la méd. ar. I, 165, II, 420, 493; Wüstenfeld, die latein. Uebersetz. etc. S. 68) kann ich jetzt aus dem 2. Ms. (f. 55) Folgendes mittheilen (ich glaube, Hr. Omont war so freundlich die Stelle zu copiren):

Liber de sompno et visione quem edidit Jacob Alchimus (sic), Magister vero Gerardus cremonensis transtulit ex arabico in latinum . . . qui deus occultorum varietates patefaciat et quem in domo uite et in domo mortis beatificet. Quesiisti ut describam tibi quid sit sompnus et quid visio. hoc vero de subtilibus scientiis naturalibus. Der Verf. führt den Unterschied auf die Seelenkräfte zurück, — was den arab. Titel: über die Ursachen etc. rechtfertigt. Es heisst weiter: Jam vero abreviatur abveriatione (قصم) ab intellectu eius et demonstrationum naturalium et scripsi de hoc quedam secundum quantitatem quam tibi similiter sufficere estimavi. — Ende f. 60: Hoc igitur est sufficiens ad illud de quo quesisti secundum locum tuum in speculatione et expleta(?) est hec epistola.

Dasselbst. Ein Buch über dasselbe Thema: كتاب النوم والبروب verfasste abu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed al-Serakhsi (gest. 896? s. Rohlf's, Deutsches Archiv I, 438; Virchow's Archiv für Path. Anat. Bd. 85 S. 158), nach Hagi Khalfa V, 66 n. 10589; der genauere Titel bei ibn abi Oseibia (I, 215 Z. 16) ist في معرفة. Fihrist S. 262 (und 149 falsch abu'l-Faradj!) hat dieses Buch nicht. Ein Buch über Schlaf und Träume النوم والاحلام von ibn Munkids (gest. 584 H. = 1188/9) habe ich notirt, aber die Quelle vergessen: Sein voller Namen ist Muwajjid ed-Daula Abu'l-Mutsaffir 'Usama b. Murschid etc.; s. ibn Khallikan p. 92 Slane, engl. I, 178; Index H. Kh. VII, 1177 n. 6603; Rieu, Brit. Mus. p. 834. Gräuliche Verwirrung bei Hammer, Lit. d. Araber VI, 51 n. 5239, VII, 778 n. 8589 und S. 953.

S. 489. Josef ibn Zaddik, ein spanischer Jude um die Mitte des XII. Jahrh., dessen arabische Religionsphilosophie, betitelt „Mikrokosmos“ in giebt Uebersetzung von Jellinek herausgegeben ist, giebt (S. 30) ein Kapitel über Tod und Leben, Schlaf und Wachen, welche „in die physischen Schriften gehören“, Albertus M. soll, nach Jourdain (p. 355, ed. II p. 321), die kleinen Tractate des Averroës de Juventute etc. vor Augen haben! Wenn J. ferner

die Citate aus Costa bei Albertus, de spiritu, heranzieht: so hat er ausser Acht gelassen, dass diese Citate dem (von Barach lateinisch edirten) Buche Costa's de Differentia inter spiritum et animam (oder umgekehrt) angehören.

Das Buch vom Leben und Tod citirt Salomo ibn Jaisch (gest. 1343 in Sevilla?) in seinem arabischen Commentar zum Kanon des Avicenna, ms.; s. Hebräische Bibliogr. XIX, 94.

Gerard von Cremona übersetzte auch Alexander's von Aphrodisia de Sensu secundum verba Aristotelis, Ms. St. Victor in Paris 171 (Jourdain p. 129 n. 7, ed. II p. 123 n. 6; Leclere, Hist. I, 217; II, 419 n. 39; Wüstenfeld, lat. Uebers. S. 67: „schwerlich Averroës“). Der arabische Uebersetzer dieses Buches ist Honein, s. Wenrich, de auctor. graecor. p. 276.

(Aus cod. Amplon. qu. 296 (membr. s. XIII) = *a*, und cod. Amplon. fol. 335 (m. s. XIII/XIV) = *b* abgeschrieben zu Erfurt im J. 1855.)

### Prolog des Avicenna zum liber sextus de naturalibus.

(Vorangeht der Prolog d. Uebers. = Jourdain Rech. 1843 p. 419.)

Jam explevimus in primo libro verbum de hiis que sunt communia naturalibus. Cui consequenter adiunximus librum secundum. qui est de cognitione corporum et formarum. et primorum motuum. in modo nature. et certificavimus dispositiones corporum eorum que corrumpuntur et que non corrumpuntur. Post hunc ordinavimus tractatum de generatione et corruptione et de earum subiectis. Deinde adnexuimus verbum de actionibus primarum qualitatatum. et earum passionibus et complexionibus que generantur ex eis. Remanserat autem ut post hoc loqueremur. de rebus generatis. sed quia res congelate et insensibiles et que non habent motum voluntarium. sunt priores et apciores generari ex elementis. ideo locuti sumus de his in libro quinto. Post hec autem remansit de sciencia naturali ut consideremus de rebus vegetabilibus et animabus. sed quia vegetabilia et sensibilia sunt ea quorum essencie constituuntur ex forma que est anima. et ex materia que est corpus et membra. sed cognitio que est melior de his est illa que habetur

1 Jan fehlt in *a*. || 4 in mundo mature *a*. || 5 corporum que non corrumpuntur et eorum que corrumpuntur *a*. || 6 post hunc autem tractatum ord. de *g*. *a*. || 7 adiunximus vel annexuimus *a*. || 8 possōnibus (= possessionibus!) *a*. || 12 fuimus *a*. || 14 ut consideremus *b*: et considerare *a*. || 15 de rebus veg. et in *al'* et in animabus. et sensibilibus *a* (*scil.* de reb. veg. et sensibilibus *et adser.* et in *al'* et animabus = animalibus) || 16 sed — eius *b*: Quod autem dignius est cognitione de aliquo est forma eius *a*.

de forma eorum. ideo elegimus prius loqui de anima. Noluimus autem interrumpere tractatum de anima loquendo scilicet prius  
 20 de anima vegetabili et de vegetabilibus. et postea de anima sensibili et de sensibilibus. et deinde de anima humana et de hominibus. non enim sic disposueramus. Si enim hanc interrupcionem faceremus. fieret nobis arduum ac difficile apprehendere scienciam de anima ideo quod eius partes connectuntur sibi ipsi  
 25 inter se. sed quia vegetabile convenit cum animali in anima que habet affectionem vegetandi et nutriendi et generandi. quamvis sine dubio differat ab eo in viribus animalibus que sunt proprie generi eius. et deinde appropriantur speciebus eius ideo quia possibile (*legendum*: ideo quoque impossibile) est nobis loqui de  
 30 eo quod pertinet ad animam vegetabilem. hoc est scilicet id. in quo convenit cum animali. Non enim adeo percipimus differencias specificas huius intencionis generalis in vegetabilibus. Et quoniam quidem sic est tractatus huius partis. non est potius dicendus tractatus de vegetabilibus quam de animalibus. Et  
 35 quia comparacio animalium ad hanc animam eadem est quam comparacio vegetabilium. similiter etiam est dispositio anime animalis ad comparacionem hominis et ceterorum animalium. Nos enim non intendimus loqui hic de anima animali et vegetabili nisi secundum hoc in quo conveniunt. Non enim scimus  
 40 proprium nisi quando scierimus commune. nec multum curamus de differenciis substancialibus uniuscuiusque anime cuiusque vegetabilis et cuiusque animalis. hoc enim difficilimum est. fuit ergo commodius loqui de anima in uno libro. Deinde si potuerimus loqui de vegetabilibus et de animalibus propria verba  
 45 faciemus. Quod autem plus poterimus facere. de hoc pendebit ex corporibus eorum et ex proprietatibus suarum affectionum corporalium. Ergo preponere doctrinam sciencie de anima. et postponere doctrinam de sciencia corporis est via liberior et notior ad discendum quam preponere doctrinam de corpore. et  
 50 postponere doctrinam sciendi animam. Sciencia enim de anima maius amminiculum est ad cognoscendas dispositiones corporales. quamvis unumquodque eorum amminiculum est ad alterum. Non

18 eligimus *a.* || 19 interrumpere *a.*; in fronte *b.* || 23 apprehendere *b.* propter habendam *a.* || 24 ideo quod *b.*; primo quidem *a.* || 25 sed quia *b.*; secundo quod *a.* || 25 animali *a.*; -libus *b.* || in anima *b.*; in animali *a.* || affectionem *b.*; accionem vel affectum *a.* || 28 Ideo quod *a.*, Ideo quia *b.* (*legendum* Ideo quoque). || 29 possibile *ab* (*deg.* impossibile). || 30 hoc est. scil. id *a.*, hoc est. s. id *b.* || in quo *b.*; cum quo vel in quo *a.* || 31 adeo *b.*; ab eo *a.* || 33 quoniam *a.*; quando *b.* ||  $\bar{c}$ potius *b.*; post *a.* || 34 Et *om.* *b.* || 37 animalis *b.*; animalium (*reliquis om. usque ad* animalium 37) *a.* || 40 quando *b.*; post quam *a.* || conveniens *a.* || 41 cuiuscumque veg. et cuiuscumque an. *a.* || 42 hoc — est *a.*; *om.* *b.* || fuit *b.*; furo (so) *a.* || 45 Quod — poterimus *b.*; Quod et plus potuerimus facere in al. hoc est id quod pertinet ad corpora eorum quod (qd') proprietates *a.* || 48 via *a.*; *om.* *b.* || liberiorum et nociorum *a.* || 51 cognoscendum *a.* || 51 corporales *b.*; animales *a.* || 52 eorum — alterum *b.*; illorum est ad alterum amminiculum *a.* ||

enim semper necesse est alterum extremorum preponere. Nos tamen eligimus preponere verbum de anima propter excusacionem  
 55 quam monstravimus. Si quis autem voluerit mutare hunc ordinem faciat. nos enim non calumpniabimur illum. et hic est sextus liber cui adnectemus septimum: qui est de tractatu dispositionum vegetabilium. post hunc sequetur liber octavus in quo tractabitur de dispositionibus animalium. et ibi perficietur  
 60 sciencia naturalis. Deinde consequenter adiciemus sciencias disciplinales distinctas in quatuor libris. post hec autem omnia consequitur liber de sciencia divina. Deinde adnectemus aliquid de sciencia de moribus. et ibi perficietur quitur liber hic totus noster liber.

Folgt (in *a*) die „*divisio libri*“ (die in *b* vorhergeht), und am Schluss des Textes folgende Klausel (in beiden Hdsehr.):

Completus est liber de anima qui et sextus liber collectionis secunde de naturalibus. et ei qui dedit intelligere sint gracie infinite. post hunc sequitur liber septimus de vegetabilibus. et octavus de animalibus qui est finis sciencie naturalis. post ipsum sequitur collectio tertia de disciplinalibus in quatuor libris. scilicet arimetica. geometria. musica. astrologia. et post hunc sede causa causarum.

Vgl. cod. Sorbon. 1789 (membr. s. XIII)

1) Titulus collectio secunda libri sufficientie avicenni principis philosophi prologus dixit.

Postquam expedivimus auxilio dei ab eo quod opus fuit preponere in hoc nostro libro de doctrina puritatis artis logice. debemus nunc aperire sermonem de doctrina sciencie naturalis. . .

(I de causis et principiis naturalium.

II de motu et consimilibus.)

Dann folgt 2) (Avicenne) liber celi et mundi.

53 Nos tamen eligimus *om. a.* || 56 facere potest *a.* || calumpniamur *b.* calumpniabimus *a.* || ipsum *a.* || 60 convenienter *a.*

## Liste von transcribirten Abschriften und Auszügen vorwiegend aus der Jaina-Literatur.

Von

**Ernst Leumann.**

Diese Zeitschrift hat in vol. XXXIII, p. 693 ff. eine Liste von Jacobi's Jaina-Handschriften aus dessen eigener Feder gebracht, nachdem kurz vorher auf p. 478 ff. desselben Bandes durch Klatt die Jaina-Handschriften der Berliner Bibliothek verzeichnet worden waren. Ferner geben Hultzs ch in vol. XL und Bühler in vol. XLII je eine Uebersicht über ihre eigenen Sammlungen indischer Handschriften, von denen ein grosser Theil der Jaina-Literatur angehört. Diesen Veröffentlichungen schliesse ich hier ein Verzeichniss meiner eigenen Collection an, welche ich mir im Lauf des Jahrzehnts, das nunmehr über meine oft lange unterbrochenen Jaina-Studien dahingegangen ist, angelegt habe. Diese Sammlung kann zwar weder an Umfang noch an Ursprünglichkeit sich mit den vorher genannten messen; denn sie enthält nur eine bescheidene Auswahl von Jaina-Texten und birgt nicht indische Devanāgarī-Manuscripte aus früheren Jahrhunderten, sondern wesentlich nur eigene Abschriften und Auszüge in Transcription. Dagegen ist es ein Vorzug unseres Materials, dass dasselbe in gewisser Hinsicht, wegen Collationen, Berichtigungen, Verweisen und Aehnlichem, weit mehr bietet als Originalhandschriften und auf alle Fälle zur schnellen Orientirung über den Inhalt verschiedener grösserer Werke unumgänglich nothwendig ist. In diesem Sinne stellen wir es den Fachgenossen unter den gewöhnlichen Ausleihbedingungen der Bibliotheken zur Verfügung. Der Vollständigkeit halber ist in das nachfolgende Verzeichniss auch einiges ausserhalb der Jaina-Literatur Liegende hineingenommen, worunter ein Paar Geschenke als die einzigen nicht von meiner Hand herrührenden Bestandtheile der Sammlung eine ganz gesonderte Stellung einnehmen.

Die meisten Abschriften und Auszüge sind angefertigt worden zum Zwecke der Veröffentlichung. Nun haben sich aber mit der



Zeit zwei Hindernisse eingestellt, welche die Absicht nur noch für einige Texte bestehen lassen.

Erstens nämlich haben sich meine Bemühungen bis zu einem gewissen Grade gekreuzt mit denjenigen Weber's, deren Früchte nunmehr in seinem zweiten Catalog vorliegen, welcher für die Jaina-Studien wieder von ebenso fundamentaler Bedeutung ist wie desselben Verfassers Uebersicht über die Jaina-Literatur in Bd. XVI und XVII der Indischen Studien. Allerdings erstrebt unser Berliner Meister wegen der übergrossen Fülle von Texten, die er zu bewältigen gehabt hat, nirgends Vollständigkeit oder auch nur genauere und durchgehende Orientirung, und so bleibt meiner Excerptirungsthätigkeit, die meistens den Gegenstand erschöpfen will, ihr selbständiger Werth ungeschmälert; aber es empfiehlt sich nunmehr eben doch kaum, überhaupt noch weitere Auszüge von in Berlin vorhandenen Jaina-Texten zu veröffentlichen. Würden zum Beispiel die unsrigen erscheinen so wie sie entstanden sind, so müsste sich Manches mit schon bei Weber Gebotem berühren; hielten wir aber solche Wiederholungen ängstlich fern, so müssten unsere Auszüge unter unserer eigenen Hand zu Zerrbildern werden. Die Jaina-Philologie tritt vielmehr seit Vollendung von Weber's Catalog gewissermassen von selber in die Aera der Editionen und intensiveren Textbearbeitungen ein.

Zweitens nun sind meine Arbeiten noch in anderer Weise überholt worden, und zwar wiederum so, dass ich über dem dabei der Sache erwachsenden Gewinne die persönliche Einbusse gänzlich vergesse. Die indischen Ausgaben der canonischen Jaina-Texte, die zu Anfang im Buchhandel nicht erhältlich waren und sich trotz mannigfacher Bemühungen nur spärlich und langsam in Berlin und London einstellten, sind mittlerweile allgemein zugänglich geworden, indem sie in Leipzig stets vorrätbig zu haben sind. Dadurch ist natürlich das Bedürfniss nach europäischen Editionen, welches anfänglich ein dringendes war, bedeutend geringer geworden, und es ist begreiflich, wenn Verleger und Herausgeber von Zeitschriften nicht mehr dasselbe Entgegenkommen wie früher zeigen.

Ueber meine auf diese Weise nur zum Theil noch der Buchform vorbehaltenen Arbeiten müsste ich nun — selbst wenn nicht der eingangs erwähnte Grund behufs ihrer allgemeinen Verwerthbarkeit in Manuscriptform zur Veröffentlichung eines Verzeichnisses derselben antreiben sollte — schon allein um desswillen Bericht geben, weil ich mich einer Reihe von Bibliotheken und Gelehrten in ausserordentlichem Grade zu Dank verpflichtet fühle und weil ich das Vertrauen, mit dem mir so viele handschriftliche Schätze überlassen worden sind, für den Augenblick nicht anders zu rechtfertigen und zu belohnen weiss, als durch eine öffentliche Anerkennung des allseitig genossenen Entgegenkommens und durch Erbringung des Beweises, dass die anvertrauten Pfunde bei mir nicht brach gelegen haben. Ich schulde meine Sammlung vor Allem der

Königlichen Bibliothek in Berlin und dem India Office in London; ferner der Freundlichkeit von Prof. Jacobi und Sir Monier Monier Williams; weiterhin dem British Museum und der Bodleiana; schliesslich den Universitätsbibliotheken von Wien und Cambridge, sowie der Deccan College Library in Poona und der Nationalbibliothek in Florenz. Allen den Leitern oder besonders Beamten der genannten Institute, im Einzelnen dem verstorbenen Geh. Rath Prof. Dr. Lepsius und seinem Nachfolger Generaldir. Dr. Wilmanns, ferner Geh. Reg.-Rath Dr. Rose und Dr. Klatt, Dr. Rost, Dr. Rieu und Dr. Hoerning, Dr. Nicolson und Dr. Neubauer, Dr. Grasser und Andern sei hier der ergebenste Dank ausgesprochen. Die Benutzung der Poona-Mss. ist uns durch Erziehungsdir. Chatfield und Prof. Dr. Bhandarkar, diejenige der Mss. von Cambridge und Florenz durch unsere Freunde Bendall und Pullè ermöglicht worden. Die persönlichen Verpflichtungen, welche wir hegen hinsichtlich dessen, was ausserhalb der Jaina-Literatur liegt, sind im nachfolgenden Verzeichniss an den geeigneten Orten vermerkt. Hier dagegen erwähnen wir schliesslich noch der mannigfachen Förderungen, die wir durch den hochverdienten Begründer und Leiter der Strassburger Bibliothek Prof. Dr. Barack sowie durch Prof. Dr. Euting erfahren haben.

#### Jaina-Literatur.

- 1 (Anga 1) Ācārāṅga-niryukti, Abschrift aus der Calcutta-Edition des Ācārāṅga mit Anmerkungen aus Śilāṅka's Comm. — 2 Hefte mit 14 + 6 Blättern.
- 2 Die Kathānaka aus Śilāṅka's Comm. zum Ācārāṅga. 8 Bl.
- 3 Auszüge aus Śilāṅka's Comm. nach dem MS. von Sir M. M. Williams. — 24 Seiten.  
Pratika-Listen zur Niry. und zu Śilāṅka's metrischen Citaten, vgl. unter Āvaśyaka Nos 41 u. 48.
- 4 (Anga 2) Auszüge aus Śilāṅka's Einl. zum Sūtrakṛta-Comm. mit Abschrift von Sūtrak. I, 1, 1, 1, — I, 1, 2, 18 und einer frühern Abschr. von I, 1, 1. — 10 + 2 Seiten.
- 5 Sūtrakṛta-niryukti, Abschrift aus der Bombay-Ausgabe des Sūtrakṛta mit Anmerkungen aus Śilāṅka's Comm. — 14 Blätter.
- 6 Die Kathānaka aus Śilāṅka's Comm. zum Sūtrakṛta. — 10 Blätter.  
Pratika-Listen zur Niry. und zu Śilāṅka's metrischen Citaten, vgl. unter Āvaśyaka Nos. 41 u. 48.
- 7 Anga 3. Auszüge aus dem Text und aus Abhayadeva's Comm. nach den Berliner MSS. — 1 Bd. mit 162 Seiten (paginirt 209—370).

Einiges aus VI Schluss und VII. — 8 Seiten (paginirt 8  
17—24).

Anga 4. Abschrift nach der Benares-Ausg. unter Zuziehung der  
Berliner MSS. Zum zweiten Theil (Canon) sind die Varianten  
des entsprechenden Stückes der Nandī beigefügt. — 7 Hefte  
mit 16 + 14 + 14 + 14 + 16 + 16 + 10 Blättern.

Auszüge aus dem Text und aus Abhayadeva's Comm. nach  
den Berliner MSS. — 1 Bd. mit 42 Seiten (paginirt  
429—470).

Anga 5. Abschrift von I, 1—V, 1. — 1 Bd. mit 186 Seiten.

Berichtigungen und Commentar-Erklärungen zu dem von  
Weber nach dem Schweriner Fragment behandelten Anfangs-  
stück I, 1—III, 7 nach den Berliner MSS. in das Handexem-  
plar von Weber's Bhagavatī eingetragen.

Erschöpfende Auszüge aus Text und Comm. nach den  
Berliner MSS. Aus dem von Weber behandelten Anfangs-  
stück ist nur ganz Weniges zusammen mit Abhayadeva's  
Erklärungen ausgehoben (auf den ersten 26 Seiten). — 1 Bd.  
mit 504 römisch paginirten Seiten.

Anga 6. Auszüge aus Text und Comm. nach der Calcutta-Aus-  
gabe. Auf zwei vorgeklebten Blättern stehen die Colophone

der Commentare Abhayadeva's zu Anga 6 und 10 sowie  
der modernen Glossen zu Anga 6 und Upānga 1. — 1 Bd.  
mit 2 Blättern und 120 Seiten. Zwischen p. 92 und 93 ein  
Zublatt mit der Inhaltsangabe des in XVI verarbeiteten Stückes  
aus dem Mahābhārata.

Anga 7. Auszüge aus dem Text nach dem India Office MS. No. 1363.

Beigegeben sind kurze Notizen über den Samayasāra etc. — 10 Seiten (paginirt 530—539).

Anga 8, 9 und 11. Auszüge aus den Texten nach einer ursprüng-  
lich die Anga 8—11 enthaltenden Handschrift von Sir M. M.

Williams, aus welcher Anga 10 entfernt worden ist. —  
1 Bd. mit 45 Seiten.

Anga 10. Auszüge aus Text und Comm. nach der Calc.-Ausg.

— 1 Bd. mit 40 Seiten (paginirt 101—140).

Upānga 1. Handexemplar meiner Ausgabe des Textes (nebst

Glossar) mit einer Collation des MS. von Sir M. M. Williams  
sowie mit verschiedenen Verweisen.

Durchschossenes Handexemplar meiner Ausgabe des Textes  
(ohne Glossar) mit einer Collation des Palmblatt-MS. im Deccan  
College zu Poona sowie mit zahlreichen Verweisen.

Handexemplar der ersten fünfzig Seiten meiner Ausgabe  
(§ 1—38) mit einer Collation der beiden MSS. des British  
Museum.

Abhayadeva's Comm. nach den Berliner MSS. und  
nach dem MS. von Prof. Jacobi mit einer Collation des Palm-  
blatt-MS. im Deccan College zu Poona. — 6 Hefte (das

- letzte gebunden): **1** (Seite 7—20) § 1 bis § 4 Mitte, **2** (Seite 21—108) bis § 25 Mitte, **3** (Seite 1—40) bis § 30 V' mit Nachtrag zu § 24, **4** (Seite 1—7) bis § 33 Mitte, **5** (Doppelseiten XXIII—XXXIV) bis § 42 Anf., **6** (Doppelseiten XXXV—CXIV) bis Schluss, wozu noch das Colophon des Poona-MS. sowie der Entwurf zu der in der Einleitung meiner Ausgabe gedruckten Inhaltsangabe des ersten Theils (§ 1—61).
- 22 *Upāṅga* 2. Die Paesi-Sage und das ihr entsprechende Pāyāsi-sutta der Buddhisten, der erste Text wesentlich nach Berliner Ms., der zweite nach einer mir an Pfingsten 1882 von Trenckner freundlichst zur Verfügung gestellten Abschrift des Copenhagener MS. — 1 Bd. mit 36 + 54 Seiten.
- 23 Auszüge aus Text und Comm. nach der Calcutta-Ausgabe und den Berliner MSS. mit Ergänzungen in rother Tinte nach dem MS. von Sir M. M. Williams. 1 Bd. mit 98 Seiten.
- 24 *Upāṅga* 3. Abschrift (mit Kürzung einiger stereotyper Stellen) nach zwei Oxforder MSS. — 2 Bde. mit 96 + 124 Seiten (**1** bis IV, 10, 32).
- 25 *Upāṅga* 3, 4 u. 8. Auszüge aus 3 und 4 nach den Berliner MSS.; dazu Inhaltsangabe von 8 nach Warren's Ausgabe; schliesslich Auszüge aus der Nandī mit Noten aus den Berliner Commentaren und mit Zusätzen aus Malayagiri's Commentar nach der Calcutta-Ausgabe. — 1 Bd. mit 58 Seiten (paginirt 473—530). Up. 3: p. 473—499; Up. 4: p. 510—519; Up. 8: p. 500—509; Nandī: 520—530.
- 26 *Upāṅga* 4. Auszüge aus dem MS. von Prof. Jacobi. — 24 Seiten.
- 27 *Niśītha*. Auszüge nach den Berliner MSS. mit den zum letzten Sūtra von I gehörenden Strophen des Bhāṣhya (I, 338—349). — 6 Seiten.
- 28 Lückenhafte Abschrift des Bhāṣhya nach dem Berliner MS. mit Freilassung von Raum für das nicht Ausgeschriebene. — 7 Hefte: **1** (48 Seiten) peḍha und I, 1—II, 401, **2** (48 Seiten) —VIII, 25, **3** (24 Seiten) —X, 382, **4** (24 Seiten) —XI, 333, **5** (24 Seiten) —XII, 273, **6** (24 Seiten) —XV, 208, **7** (35 Seiten) bis Schluss.
- 29 (*Kalpa*). Lückenhafte Abschrift des Bhāṣhya nach dem Berliner MS. mit Freilassung von Raum für das nicht Ausgeschriebene, insofern es nicht im Niśīthabh. enthalten ist; als Fortsetzung dazu eine Abschrift der in der Cūrṇi enthaltenen Kathānaka und anderer bemerkenswerther Stellen. — 3 Hefte: **1** (36 Seiten) Kalpabh. peḍhiyā und I, 1—728, **2** (72 Seiten) bis Kalpabh. IV, 260, **3** (72 Seiten) bis Schluss der Kalpac.
- Nandī*. Auszüge, vgl. (No. 25) *Upāṅga* 3, 4 u. 8.
- 30 Auszüge aus Malayagiri's Comm. nach der Calc.-Ausg. — 14 Seiten.

Uttarādhyayana. Auszüge aus dem Text (besonders aus IX, 31 XI—XIV, XVIII—XX, XXII f., XXV, XXIX) und aus den Berliner Commentaren. — 1 Bd. mit 60 Seiten (paginirt 147—206). 32

Die Niryukti nach der Berliner Palmblatt-Handschrift von Text und Commentar. — 2 Hefte mit 16 + 18 Blättern. 33

Die Kathānaka in Śāntisūri's Fassung nach der Berliner Palmblatt-Handschrift. Einige sind als Varianten in die folgende Nummer eingetragen. — 2 Hefte mit 16 + 20 Blättern.

Liste der Kathānaka in Devendra's Version mit 34 Auszügen und Inhaltsangaben nach Prof. Jacobi's MSS. Beigegeben ist am Anfang auf zwei besondern Seiten eine Concordanz der Erzählungen mit denjenigen anderer Texte und am Schluss eine Abschrift des Kathānaka zu II, 44 f., worüber eine Notiz in Weber's Samyaktvak. p. 30 Note nachzusehen ist. — 2 + 25 + 5 Seiten.

Die Schismen-Erzählungen aus Śāntisūri's und 35 Devendra's Commentaren zu III, 9; die eine Version nach dem Berliner Palmblatt-MS., die andere nach Prof. Jacobi's Abschrift aus seinen MSS. Voran geht Abhayadeva's Version jener Erzählungen aus dem Comm. zu Anga 3, 7 nach den Berliner MSS. — 33 Seiten (paginirt 25—57).

Die Citate in Śāntisūri's Comm. zum sūtra und zur 36 niryukti, nach dem Berliner Palmblatt-MS. mit einigen Anmerkungen aus dem sūtra-MS. des Ind. Office (No. 1015). — 3 Hefte mit 14 + 16 + 13 Blättern.

Pratika-Listen zur Niryukti und zu Śāntisūri's metrischen Citaten, vgl. unter Āvaśyaka Nos. 41 u. 48.

Āvaśyaka. Die ursprünglichen Sūtren aus den verschie- 37 denen Commentaren. — 16 Blätter.

Die secundären Sūtren (Āv.<sup>2</sup>) nach Wiener, Ber- 38 liner und Londoner MSS. — 12 Seiten.

Die Niryukti (ohne Therāvali) nach den beiden Berliner 39 MSS. mit gelegentlicher Collation des MS. von Prof. Jacobi sowie des Strassburger MS. und desjenigen der Univ.-Bibl. in Cambridge. — 6 Hefte (1, 2, 4, 5 zu je 28, 3 und 6 zu je 20 Seiten) 1 —III, 189, 2 —VIII, 53, 3 —X, 47, 4 —XV, 13, 5 —XIX, 6, 6 —XX, 84 (Schluss).

Auszüge aus der Niryukti (mit der Therāvali) und 40 aus Haribhadra's Commentar nach den Berliner MSS. — 1 Bd. mit 58 Seiten (paginirt 371—428).

Alphabetische Pratika-Liste zur Niryukti, ferner zur 41 Uttarādhyayana-, Ācārāṅga- und Sūtrakṛta-Niryukti, schliesslich zu den Prākṛt-Strophen in Anga 3—5 u. 7, in Upāṅga 1—4, und in den Commentaren von Haribhadra, Śilanka, Śāntisūri, Abhayadeva und andern. — Entwurf in 32 Seiten, Reinschrift in 5 Heften mit 14 + 16 + 16 + 16 + 10

Blättern, wozu noch fünf genau entsprechende Ergänzungshefte kommen.

42 Das Viśeṣhāvaśyaka-bhāṣhya. Lückenhafte Abschrift mit Anmerkungen aus Hemacandra's Comm. nach dem Berliner MS. Für die nicht ausgeschrieben Stellen ist überall entsprechend Raum frei gelassen. Die Nirukti-Strophen sind roth unterstrichen und an den Seiten oben aussen gezählt, während die Verszählung des Bhāṣhya oben innen angebracht ist. — 5 Hefte mit je 48 Seiten: **1** I, 1—504, **2** —1219, **3** —II, 475, **4** —IV, 195, **5** —799.

43 Alphabetische Pratīka-Liste zum Viśeṣhāvaśyaka-bhāṣhya, nach der Strassburger Text- und der Berliner Commentar-Handschrift. — 5 Hefte mit 16 + 16 + 16 + 14 + 12 Blättern.

11 Strophen-Liste, Wort-Index und Inhaltsangabe zu Theilen des Viśeṣhāvaśyaka-bhāṣhya. Dazu eine alphabetische Liste der Eigennamen und Stichworte aus der Kathānaka-Literatur. — 68 Seiten.

15 Die Kathānaka sowie die nichtidentificirten metrischen Citate und bemerkenswerthe Notizen aus Haribhadra's Commentar und aus der Cūrṇi. Das Berliner und das Strassburger MS. sind für den ersten Text, zwei Poona-Handschriften für den zweiten benutzt worden. Das diesem letztern Eigenthümliche ist entweder in die Fussnoten verlegt oder unterstrichen, resp. durch die für den Setzer berechnete Bezeichnung ‚cursiv‘ kenntlich gemacht. — . . . Hefte: **1** (34 Seiten mit vielen Zublättern, von denen sich 7—27 an Seite 34 anschliessen) —III, 128<sup>1</sup>, **2** (Blatt 28—75) —IV, 19<sup>a</sup>, **3** (Bl. 76—89) —IV, 45 ff., <sup>20</sup>, **4** (Bl. 90—103) —VI, 88, **5** (Bl. 104—148) —VIII, 67, **6** (Bl. 149—162) —VIII, 137<sup>a</sup>, **7** (Bl. 163—208) —IX, 29 f., **8** (Bl. 209—248) —IX, 56, **3**, **9** (Bl. 249— . . ).

16 Glossar zu den genannten Kathānaka beider Versionen. — 28 Seiten.

17 Die Kathānaka sowie die nichtidentificirten metrischen Citate und bemerkenswerthe Notizen aus Haribhadra's Commentar allein, nach dem Berliner MS. Für die nicht ausgeschrieben Stellen ist überall entsprechend Raum frei gelassen. — 8 Hefte, wovon **2—7** mit je 48 Seiten. Von **1** liegen nur noch die ersten 8 Seiten (I, 4—II, 23) vor, die mit einer Collation der Cūrṇi versehen sind; der Rest (II, 23—III, 261 ff.) ist als Seite 7—34 in der zweitvorhergehenden Nummer verwerthet. **2** III, 301—VIII, 43, **3** —VIII, 162 f., **4** —IX, 63, <sup>5</sup>, **5** bis Sutra IV, 10, 4<sup>3</sup>, **6** —XVII, 11, <sup>28</sup>, **7** —XX, <sup>18</sup>, <sup>19</sup>, <sup>3</sup>, **8** (Seite 289—294) —XX, 78 (Schluss).

18 Alphabetische Pratīka-Liste zu den metrischen Saṃskṛt-Citaten in Haribhadra's Comm. sowie in der Cūrṇi;

ferner zu denjenigen in Śīlānka's Commentaren (zu Anga 1 und 2), in Sāntisūri's Ṭikā (zu Uttarādhyayana-sūtra und -niryukti), in Hemacandra's Viśeshāvaśyakabhāṣhyavṛtti, in Abhayadeva's Commentaren (zu Anga 3—5 und 7) und in einigen andern Werken. — 14 Blätter.

Die zu VIII, 41—XX. 3<sup>a</sup> gehörenden Kathānaka in <sup>49</sup> der Saṃskṛt-Version der mit XX, <sup>18</sup><sub>19</sub>, 1, 1 abbrechenden Vṛtti von Cambridge. Dazu am Anfang Einiges aus den ersten Büchern jenes Textes (III, 128<sup>1</sup>—200<sup>9</sup> und VI, 78). — 3 Hefte: **1** (22 Seiten) —X, 77, **2** (28 Seiten) —XVII, 58, **3** (3 Seiten) —XX, <sup>18</sup><sub>19</sub>, 1.

Die drei kurzen Bhāṣhyen (caityavandanā-, vandanaka-, 50 und pratyākhyāna-) von Devendra mit auf die gegenüberstehenden Seiten der Abschrift eingetragenen Auszügen aus Jñānasāgara's Comm. zum ersten und Somasundara's Comm. zum zweiten und dritten Text, nach den Berliner MSS. — 22 Seiten.

Municandra's Āvaśyaka-saptati mit erschöpfen- 51 den Auszügen aus Maheśvara's Comm. nach dem Cambridge MS. — 16 Seiten (Text auf p. 1—4).

Auszüge aus Tilakācārya's (?) Vṛtti und Kula- 52 maṇḍana's Avacūri zu den secundären Āvaśyaka-sūtren (devavandana, guruvandana, śrāddha- und sādhu-pratikramāṇa) nach den MSS. der Wiener Univ.-Bibl. — 9 Seiten.

Āvaśyaka-daśāṅga-vṛtti, Auszüge aus dem Floren- 53 tiner MS. — 2 Blätter.

Piṇḍaniryukti (Daśavaikālika-niry. V). Abschrift aus der un- 54 vollständigen Strassburger Handschrift von Text und Scholion. — 3 Hefte mit 16 + 16 + 3 Blättern.

Die Kathānaka aus dem Scholion. — 3 Hefte mit 55 14 + 14 + 5 Blättern.

Die Citate im Scholion. — 3 Blätter. 56

Aphabetische Pratika-Liste zu Text und Scholion, sowie 57 zur Ogha-niryukti und einigen andern Werken.

Oghaniryukti. Abschrift aus den Berliner MSS. 58

Oghasāmācārī. Auszüge aus dem Poona-MS. 59

Excerpte aus Jaina-MSS. des British Museum: Āv.<sup>2</sup> 60 (p. 6—23), Āvaśyakasaptatikā, Navatattva, Tattvaprabodha-prakarāṇa (mit elf Zusatzblättern), Tattvatarangiṇī, Śīlōpadeśamālā (mit einer Liste der zugehörigen Kathās), Upadeśatarangiṇī (p. 99—107), etc. etc. Hiezu auf neun römisch paginirten Blättern Auszüge aus vol. III u. IV des Prakaraṇa-ratnākara: Pravacanasārōddhāra etc. etc. — 1 Bändchen.

Notizen über die Jaina-Handschriften der Wiener 61 Universitäts-Bibliothek: Fünfte Kālika-Legende, Av.<sup>2</sup>,

- Kalpasūtra in sechs Udd., Ārambhasiddhi, Dipālikā-kalpa, Āv.<sup>2</sup>, Shaṭpancāśikā von Prthuyasaś, etc. etc. — 12 Seiten.
- 62 Angavijjā, Auszüge aus der von Prof. Bhaṇḍarkar zum Wiener Congress gebrachten Palmblatt-Handschrift der Gondal Collection in Bombay. Dazu mein Wiener Vortrag darüber und zwei unvollendete Neubearbeitungen desselben mit einer Sanskrit-Uebersetzung von Adhy. XXXII in Devanāgarī-Schrift. — 9 + 4 + 7 Seiten und 9 + 2 Blätter.
- 63 Fünfte Kālaka-Legende nach dem MS. der Wiener Univ.-Bibl. Angeschlossen ist eine Uebersicht über die zur Zeit erreichbaren Kālaka-Legenden und über die Quellen ihrer einzelnen Theile. — 7 Blätter.
- 64 Haribhadra's Shaḍḍarśana-samuccaya mit Auszügen aus Guṇākara's Comm. nach dem MS. von Prof. Jacobi. — 19 Seiten.
- 65 Hemacandra's Paṛiśiṣṭaparvan. Inhaltsangabe und Concordanz mit andern Erzählungswerken. — 4 Blätter.
- 66 Narapati's Jayacaryāśvarodaya. Auszüge nach dem Bodleian Exemplar der Ausgabe. Dazu ein Berliner Tantra-Text (No. 911 in Weber's erstem Cat.), lückenhafte Abschrift, besprochen und theilweise herausgegeben in meinen „Beziehungen der Jaina-Lit.“ Leidener Congress-Abhandl. vol. II, p. 558—564. — 25 Blätter.
- 67 Hetugarbha. Auszüge nach Prof. Jacobi's MS.  
Kurze Notizen über den Samayasāra und das Pushpamālā-prakaraṇa, ferner über die Bhāṣhā-Texte: R̥shabhavivāha, Nisalyāśṭamivratakathā, Aśṭāhnikavrataskathā, Sugandhadāśamīkathā, Śravaṇadvādaśīkathā, Pushpāñjalivrataraśa. Nach den India-Office-MSS. Nos. 1596. 2112. 2201. 2206. — Zusammen mit den Auszügen aus Anga 7 (No. 15).
- 68 Auszüge aus einem unvollständigen Citaten-Text (des India-Office?) — 12 Seiten.

### Buddhistische Literatur.

- A. Birmanische Palmblatthandschriften, ein freundschaftliches Geschenk von Seiten meines verehrten Gönners Herrn Kantonschulprofessor Zimmermann in Frauenfeld.
- 69 (Sutta piṭaka.) Dīghanikāya XX (Mahāsamaya-sutta) fl. kai-khe.
- 70 (Jātaka.) Mahā-Vessantara-jātaka, mit unregelmässiger Pagination, am Schluss neue Zählung fl. ka-khe.
- 71 (Abhidhammapiṭaka) Dhātukathā fl. ṭa-ṭu.
- 72 Verschiedenes fl. kha-khaḷ.
- 73 Paritta (Satta- bis Cundaraṭṭha). fl. ka-khau.
- B. Umschriften.
- 74 Abschrift einiger Stücke aus den vorgenannten fünf Handschriften.



Beigegeben sind Auszüge aus dem Milindapañha nach Treneckner's Ausgabe. — 8 + 23 Seiten.

Pāyāsisutta, vgl. oben unter Upānga 2.

Die Namen im Dīghanikāya und in Anga 5. Dazu Auszüge aus 75  
Dīghan. II nach Grimblot's Ausg. und aus Dīghan. X  
—XXXIII nach Oldenberg's mir im Januar 1882 freund-  
lichst zur Verfügung gestellten Phayre-MS.-Excerpten. Schliess-  
lich noch einiges Andere. — 57 Seiten (paginirt 57—113).

### Brahmanische Literatur.

Khila-Brāhmaṇa, ein Nachtrag zum Ṛg-Veda, dessen erste 75  
Ankündigung durch Prof. Bühler von mir vorn eingeklebt  
ist; copirt und mir geschenkt von Dr. Wenzel, versehen  
mit Anfängen einer Bearbeitung von meiner Hand (p. 105—  
111 und sonst) sowie mit einzelnen Verweisen von Prof.  
von Roth, dem ich die Abschrift von Herbst 1887 bis  
Frühling 1891 geliehen hatte. — 1 Bd. mit 173 Seiten, von  
denen 85—94 und 113—138, weil leer, entfernt sind; Ab-  
schrift rechts, Verweise und Notizen links.

Śrisūkta, 15 Sloken mit zugehörigem Commentar (bhāṣya). Mir 77  
von Dr. Wenzel freundschaftlich überlassen. — 7 Blätter  
(paginirt 195—207).

Śatapatha-Brāhmaṇa. Eintheilung des Kāṇva-Textes und 78  
Concordanz der in der Bodleiana vorhandenen Bücher desselben  
(I, II, IV<sup>a</sup>, V—VII, X, XII, XIV, XV, XVII) mit den ent-  
sprechenden Partien der Mādhyandina-Recension. — 8 Seiten  
(paginirt 41—48) und 17 Blätter (paginirt 49—82).

Mānava-Śrautasūtra und Gṛhyasūtra. Erschöpfende An- 79  
gaben über die Goldstücker'schen MSS. der Texte und  
zugehörigen Commentare. — 33 + 20 Blätter.

Āśramōpaniṣad, von Prof. Weber freundlichst für mich an- 80  
gefertigte Copie seiner Abschrift aus E. I. H. 629. — 3 Seiten.

Pravara-Texte. *Erste Sammlung:* Mādhavācārya's Gotrapra- 81  
vara-nirṇaya mit Comm., Abschrift aus dem Grantha-MS. Ind.  
Off. Burnell No. 291 (vorher das Grantha-Alphabet mit einer  
Probe aus einem Fragment im Besitz von Gymnasiallehrer  
Th. Krafft in Altkirch. — Zweite Pravara-Liste des Matsya-  
Purāṇa (Adhy. CXCIV—CCI). — Baudhāyana's Pravarakhaṇḍa  
mit nachf. Comm., Abschrift aus dem Grantha-MS. Ind. Off.  
B 358 XCIII. — Āpastamba's Pravarakhaṇḍa nach der in  
Garbe's Besitze befindlichen Copie von Thibaut's MS. —  
Maitrāyaṇīya-Pravarādhyāya, Abschrift aus dem Strassburger  
MS. mit einer Collation des Münchener und des Ind.-Off.-MS.  
— Hiranyakeśin's Pravarādhyāya, Abschrift aus einem von  
Hillebrandt geliehenen MS. — Erste Pravara-Liste des  
Matsyapurāṇa (Adhy. CXLIV, 90 ff.). — Pravara-Listen im

- Samskārakaustubha und im Nirṇayasindhu. — Zusammenstellungen über die Pravara-Texte. — Auszüge aus dem Berliner Gotrapravarānirṇaya (Ms. or. oct. 348 acc. 11046).
- 82 *Zweite Sammlung*: durch Hultzsich's freundliche Vermittlung erhaltene Devanāgarī-Copien von Burnell's Cat. p. 136<sup>b</sup> XXIX und p. 137<sup>b</sup> LIX, LVII, LVIII. Vorn eingelegt sind meine Auszüge daraus.
- 83 Raghunātha's Gotrapravarānirṇīti, eine durch meinen Zuhörer Haccius (nunmehrigen Gymnasiallehrer in Weissenburg) nach Oldenberg's Abschrift von Ind. Off. 1572 für mich angefertigte Copie. — 8 + 41 Seiten.
- 84 Kṛṣṇa's Pravaraḍīpikā. Abschrift des Anfangs aus dem India Office MS. — 4 Blätter.
- 85 Pancatantra, Südindische Recension. Berichtigte Abschrift der fehlerhaften Ausg. von Haberlandt.
- 86 Alphabetische Pratikā-Liste zu den Dramen von Kālidāsa, Bhavabhūti, Śrīharsha, Rājasekhara, Jayadeva und Nārāyaṇa, ferner zu den Commentaren von Bhojadeva's Sarasvatikaṇṭhābharaṇa und Dhanika's Daśarūpa. Am Schluss einige Zusammenstellungen über Bhojadeva's und Dhanika's Benutzung der Classiker. — Entwurf in 28 Seiten, Reinschrift in 7 Heften (1—6 mit je 14, 7 mit 8 + 5 Blättern): 1 bis utkaṇṭha, 2 bis girishu, 3 bis dardāṇḍa, 4 bis bhūribhāra, 5 bis rodhe, 6 bis sākam, 7 bis Schluss.
- 87 Shaṭpancāśikā von Varābhamihira's Sohn Pṛthuyāsa mit einigen Anmerkungen aus Utpala's Comm., nach dem MS. der Wiener Univ.-Bibl. — 5 Blätter.
- 88 Alphabetische Liste der ersten Hälfte der Gaṇa-Wörter im Gaṇaratnamahodadhī und in der Kāśikā. — 28 Folio-Seiten.
- 89 Medicin. Auszüge aus Kalkālaya und aus Vopadeva's Comm. zur Śarṅgadharā-Saṃhitā, nach den Berliner MSS. — 6 + 1 Blätter.
- 90 Pāśhaṇḍamukhaśapeṭikā. Auszüge nach dem Exemplar der Strassburger Bibl. — 9 Blätter.

## Heinrich Thorbecke's wissenschaftlicher Nachlass und H. L. Fleischer's lexikalische Sammlungen.

Von

**A. Müller und A. Socin.**

Aus dem werthvollen Vermächtnisse, welches Frau Professor Thorbecke der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft durch die Schenkung der Bibliothek und der wissenschaftlichen Papiere ihres heimgegangenen Mannes gewidmet hat, ist dem Vorstande der Gesellschaft und den ihm nahe stehenden Freunden Thorbecke's zunächst die Pflicht erwachsen, diese kostbaren Sammlungen zu ordnen und über ihren Inhalt öffentlich Bericht zu erstatten. Unser Verlangen, diese Pflicht zu erfüllen, wurde um so dringender, je mehr wir uns in den Nachlass einarbeiteten. Jeder Verständige, der einmal etwas genauer eine von den gedruckten Arbeiten unseres Freundes angesehen hat, muss von Erstaunen über die unbeschränkte Herrschaft erfüllt worden sein, mit welcher er den gesammten Stoff der arabischen Philologie umspannte. Welche Riesenarbeit er aber geleistet hat, um diese Meisterschaft zu erlangen, zu welchem Umfange die Vorarbeiten für die Werke gediehen waren, die nur zu einem geringen Theile vollendet werden sollten, das werden Andere so wenig geahnt haben, als wir selbst bisher es konnten. Die Zahl der Quartblätter, welche seine rastlose Hand mit Abschriften und Auszügen aus arabischen Manuscripten gefüllt hat, beträgt nach einer oberflächlichen Zählung mehr als achttausend; die Sammelzettel, welche seine lexikalischen und sachlichen Notizen zu den Schriftstellern, in erster Linie den Dichtern enthalten, reichen nach unserer absichtlich mässigen Schätzung über die Hunderttausend hinaus. Den Eindruck, welchen wir empfangen, als wir zum ersten Male einen ungefähren Ueberblick über diese Massen erhielten, können wir nur bezeichnen als ein Gemisch von Bewunderung und Trauer. Aber wir sollten nicht ohne Trost bleiben. Der ruhige, bestimmte und praktische Sinn, mit welchem Thorbecke allen Dingen gegenübertrat, und die unübertreffliche Genauigkeit, die von jeher seine

Arbeitsweise auszeichnete, hat sich auch da nirgends verläugnet, wo er zunächst nur für seinen eigenen Gebrauch sammelte und schrieb. So wenig Sorgfalt auf den ersten Blick diese Tausende und Zehntausende von Blättern des verschiedensten Papiers und des ungleichsten Formates verkündeten, die bald so, bald so zusammengefaltet, in Bücherdeckel, Pappkästen oder Cigarrenkisten gesteckt oder geworfen schienen, so erfreulich wurden wir enttäuscht, als sich bei genauerem Nachsehen überall eine ganz bestimmte Ordnung erkennen liess. Die lexikalischen Sammlungen waren bestens alphabetisch gereiht, bis auf einen nicht allzu umfangreichen Rest, den an die gehörigen Stellen zu vertheilen eine Arbeit von wenigen Tagen sein wird; bei jeder Abschrift irgend eines Textes lagen die Notizenzettel, die sich auf Werk und Autor bezogen; wo in einem Handexemplar der Rand für die anwachsende Zahl der Bemerkungen nicht mehr ausgereicht hatte, fand sich eine Verweisung auf eines der Hefte oder Zettelpäckchen, die nur in eine feste Ordnung gebracht zu werden brauchen, um alles Gesuchte leicht finden zu lassen. Nicht weniger günstig steht es um die Lesbarkeit auch der scheinbar flüchtigst geschriebenen Notizen. Selbst wo sie eilig den Bleistift führte, hat die Hand nie ihre festen und charakteristischen Züge verläugnet; wir sind sicher, dass auch, wer nie eine Zeile von Thorbecke's Schrift gesehen hätte, sich in der Zeit von wenigen Stunden so in diese Aufzeichnungen einlesen würde, dass ihm kaum irgendwo die Entzifferung schwer fallen dürfte. So sprechen wir mit herzlicher Befriedigung die gewisse Zuversicht aus, dass alle die unablässige und entsagungsvolle Arbeit dreier Jahrzehnte, von deren Früchten der Wissenschaft nur das verhältnissmässig wenige, das bisher gedruckt war, schien zu Gute kommen zu sollen, nicht umsonst gethan sein wird. Niemand freilich ist wohl unter den Lebenden, der so mit diesen Schätzen zu wuchern vermöchte, wie ihr Herr dessen fähig war. Aber beträchtlich ist doch die Summe der Arbeit, die nicht noch einmal gethan zu werden braucht.

Der uns vorliegende Stoff gliedert sich in zwei Hauptmassen: das auf die Persönlichkeiten arabischer Schriftsteller und die Texte ihrer Werke bezügliche Material, und die lexikalischen Sammlungen. Nachdem Socin und Müller auf der Bibliothek der DMG., welche den ganzen Nachlass bewahrt und ihrerseits mit der Katalogisirung der gedruckten Werke demnächst zum Abschluss gelangen wird, die handschriftlichen Bestände oberflächlich durchgesehen und geordnet hatten, sind sie an die Bearbeitung des Einzelnen in der Weise gegangen, dass Socin die Zettel mit den lexikalischen Notizen untersuchte, Müller die übrigen Papiere aufnahm. Das Ergebniss dieser Arbeit wird hier in Gestalt eines vollständigen Inventariums mitgetheilt.

## I. Schriftsteller und Texte.

In Bezug auf die Schriftsteller und Texte sind wieder verschiedene Gruppen von Materialien zu unterscheiden: einmal Abschriften und Auszüge aus bisher ungedruckten Handschriften, zweitens gedruckte Ausgaben <sup>1)</sup> mit handschriftlichen Bemerkungen, und drittens Zettelsammlungen. Alle drei aber enthalten in gleicher Weise, und zwar in der grössten Fülle, Notizen und Citate aus anderen Manuscripten und Drucken, welche sich auf die betreffenden Autoren und Texte beziehen. <sup>2)</sup> Thorbecke las fortwährend Alles, was auf dem von ihm bearbeiteten Gebiete erschien und seinem kein Opfer scheuenden Sammeleifer zugänglich wurde; und er ward ebensowenig müde, fortwährend neue Handschriften heranzuziehen und je nachdem abzuschreiben oder zu excerpieren, in welchen er Dinge, die seine Studien angingen, wusste oder vermuthete. Das Lesen selbst aber betrieb er so, dass er jede Stelle, welche die arabischen Dichter oder das arabische Lexikon betraf, auszog und das Citat in seine Abschrift oder in den gedruckten Text des entsprechenden Autors oder in seine Zettelsammlung eintrug. So ergänzen die drei Gruppen sich fortwährend gegenseitig. Wer es also unternehmen will, sagen wir einmal einen bestimmten Dichter mit Hilfe des Nachlasses zu bearbeiten, der wird zunächst die Abschrift des Textes mit den am Rande desselben eingetragenen Bemerkungen vornehmen, daneben aber, am zweckmässigsten gleichzeitig, das betreffende Zettelpäckchen und das auf den Dichter bezügliche Kapitel der Agāni in Thorbecke's Exemplar, in welchem es auch niemals an Randnotizen fehlt, heranziehen. Ich ersuche demgemäss diejenigen, die über das für ein bestimmtes Thema in dem Nachlass vorhandene Material Auskunft suchen, nicht nur das Verzeichniss der handschriftlichen Texte S. 469 ff., sondern auch die Liste der Dichter S. 476 und die Agāni S. 470 im Auge zu behalten.

Ich schliesse meine Vorbemerkungen mit einer Beobachtung,

1) Von diesen sind unter die „Manuscripte“ und also in das folgende Verzeichniss nur diejenigen aufgenommen worden, in welchen eine grosse Zahl handschriftlicher Bemerkungen sich vorfand. Sehr viele auch von den übrigen Drucken in Thorbecke's Bibliothek weisen nicht selten handschriftliche Notizen auf.

2) Um einen Begriff von der Fülle zu geben, die hier überall strömt, füge ich ein Verzeichniss von Büchern an, welche ich in nur dreien der auf einzelne Dichter bezüglichen Faszikel bei oberflächlicher Durchsicht citirt gefunden habe: Abulfeda HA, Adḍād, Agāni, 'Aini, Alfija, Asās, Azraqi, Beidāwi, Bekri, Belādiri, Buḥturi, Demiri, Fahri, Faṣiḥ, Farq, Gaubari, Gawāliqī, Hamāsa (AT und B), Hamdāni, Hamza, Hariri, (Maq. und Durra, nebst Ḥafāzī's Commentar), Hiṭaṭ, Hizāna, Ibn Atir (Kāmil, Usd), Ibn Badrūn, Ibn Doreid (Geneal.), Ibn Gīnni (Ḥaṣā'is), Ibn Hallikān, Ibn Hišām, Ibn Ja'is, Ibn Qoteiba (Geschichte, Šir, Adab), Ibn al-Wardi, Iṣlāḥ, Itqān, Jāqūt, Ka'b (Guidi), Kāmil, Kaṣṣāf, Laṭā'if, Lisān, Mas'ūdi, Meidāni, Marāṣid, Mizhar, Mo'allaqāt, Mufaḍḍaliyāt, Muḥaṣṣal, Muḡmil, Muḡni (nebst Sawāhid nach Cod. Weil), Mutanabbi, Muwaffiqiyāt, Muwaṣṣā, Nawawī, Qawā'id (Ta'lab), Qazwini, Sawāhid Alfija, Sibawehi, Sujūti (Ululāfi, Waṣā'il), Ṭabari, Ṭāḡ al-'Arūs, Ṭirāz al-maḡālis.

die ich bei dem Durchsehen der einzelnen Stücke gemacht habe über die Entwicklung von Thorbecke's Studien und über den mit ihr in Verbindung stehenden Charakter seiner Aufzeichnungen aus der früheren und aus der späteren Zeit. Er hat sich, wie es zu geschehen pflegt, in seiner Jugend für dies und jenes interessirt: für Geschichte, insbesondere spätere Geschichte des muslimischen Aegyptens, für die Grammatik des classischen Arabischen, für allershand Realien wie Schachspiel und Anderes. Aber schon in früher Zeit hat er sich concentrirt, und zwar einerseits auf die alten Dichter, einschliesslich derjenigen späteren, in welchen das Araberthum noch ziemlich unverfälscht zum Ausdruck gekommen ist, andererseits auf das Vulgärarabische, natürlich in dem weiteren Sinne, welcher die Entwicklung desselben aus der älteren Sprache heraus einschliesst. Einseitig ist er dabei nie geworden, und die beiden Spezialitäten selbst hat er mit allem, was sie auch nur entfernt berührte, stets in der engsten Verbindung erhalten. Auch ist, das sieht man, die Umsicht und Gründlichkeit, mit der er Alles betrieb, vom ersten Anfang dieselbe gewesen, die wir später an ihm bewunderten. Aber es liegt in der Natur der Sache, dass jene im Verfolg nicht weiter ausgebildeten Ansätze in den Aufzeichnungen selbst den Eindruck geringeren Umfanges und Werthes erregen. Dies und jenes wird auch hier vielleicht einem verständigen Benutzer willkommen sein; in der Hauptsache aber sind es immer die Materialien zu den Dichtern, auf welchen man wird weiterbauen müssen: das Vulgärarabische steckt, soweit es Thorbecke nicht schon selbst verwerthet hat, zumeist in den lexikalischen Sammlungen. Bei der Aufstellung der folgenden Liste war es aber natürlich für mich ausgeschlossen, dass ich mir eine Unterscheidung des Wichtigeren und Unwichtigeren angemasst hätte. So ist alles Vorhandene treulich verzeichnet: ich bin sicher, dass schon der Ueberblick selbst dem Leser zeigen wird, an welchen Orten die weitere Arbeit einzusetzen hat.

Meine Beschreibung zeigt an ein paar Stellen Lücken. Sie sind dadurch veranlasst, dass die betreffenden Stücke bereits, ehe ich an die genaue Aufnahme des Einzelnen kam, an auswärtige Gelehrte zur Benutzung verschickt worden waren. Diese werden bei Gelegenheit der von ihnen beabsichtigten Veröffentlichungen über das, was sie gefunden haben, das Nöthige mittheilen.

#### 1. Allgemeines.

1) Inhaltsangabe von Hss.: Florenz, Laurentiana (Bl. 1—7), Riccardiana (7. 8); Rom, Nazionale (7), Scala (8—13); Agrigent, Lucchesiana (14). 4<sup>o</sup>. Dazu 3 Bl. 16<sup>o</sup> lexikographische Notizen mit ein paar Versen aus einer Palermitaner Hs. — Signatur: Ms. Th. A 1.

2) Angabe des Inhaltes der Sammelhandschrift Leipzig, Ref. 357. — 3 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 2.

## 2. Poesie.

## a. Sammlungen und Anthologien.

3) Mufaḍḍalijät, Hs. des Brit. Mus., Abschrift von der Hand Wright's (1853). 144 Bl. Fol. — Beiliegend 7 Bl. 8°. 4°. mit verschiedenartigen Notizen, u. A. Concordanz der Gedichte der Hss. London, Berlin, Wien. — Ms. Th. A 3.

4) Mufaḍḍalijät, Hs. Berlin Wetzst. 66 (mit Marzûqî's Commentar). Abschrift. <sup>1)</sup> Mit rother Tinte oder Bleistift sind mehrfach Vocale, Emendationen und Citate beigefügt. 2 Bände, 1984 S. 4°. — Ms. Th. A 4.

5) Mufaḍḍalijät, Hs. Wien 455 Fl. Abschrift mit sehr zahlreichen Notizen und Citaten. Zu den Qasiden des Abu Du'eib sind die Hss. der Gamharat al-'Arab (hier No. 20) von Leiden und Oxford, zu A'sa Bähila und Doreid dieselben und die Londoner verglichen. Am Schluss ein Index der Dichter. — IV, 640 Bl. 4°. — Ms. Th. A 5.

6) Mufaḍḍalijät mit dem Commentar des Ibn el-Anbâri, Hs. Cairo. Collationirte Abschrift des Ḥawâga Moḥammed Aḥmed. Theil I, datirt 1305 = 1888, 26 numerirte Kurrâsen zu 10 Blättern = 257 Bl.; II, datirt 1304 = 1887, 4 unnumerirte und 25 numerirte Kurrâsen = 290 Bl. gr. 8°. — Ms. Th. A 6.

7) Mufaḍḍalijät. Thorbecke's Ausgabe des ersten Heftes, Handexemplar mit einigen handschriftlichen Correcturen und Randbemerkungen zu Text und Commentar. — Ms. Th. B 1.

8) a) Doppelblatt, numerirt S. 167—170, enthaltend den Rest des Druckmanuscripts zu Mufaḍḍalijät S. 56 (Text) der Ausgabe, und die ungedruckte Fortsetzung (27 Verse des Muraqqis). 4°. — b) Ein Blatt, numerirt 19, enthaltend ein ungedrucktes Stück der Fortsetzung der Anmerkungen zu den Muf. XLIII, V. 6—10. (Zwischen dem Fragment und dem Gedruckten besteht eine Lücke). — c) Uebersetzung von Muf. II bis XLIII, Vers 13 Anfang. — 105 Bl. 4°. — Beiliegend zwei Briefe von Fleischer über Dichterstellen. — Ms. Th. A 7.

9) Mo'allaqât, Commentar des Nahḥâs, Hs. Leiden 628. Abschrift von der Hand A. Müller's. 183 Bl. 4°. — Beiliegend Auszüge aus Hs. Leiden 292, Tebrizi's Commentar zu den Mo'allaqât (Imru'ulqais V. 1—46), Abschrift A. Müller's. — 3 Bl. Fol. — Ms. Th. A 8.

10) Hudailiten, Kosegarten's Ausgabe, mit Nacheollation der Hs. und Hinzufügung ziemlich häufiger Citate. Beiliegend Stücke einer hsl. Uebersetzung bei S. 2 (2 Bl.), 6 (2 Bl.), 12 (2 Bl.), 18 (1 Bl.), 20 (2 Bl.), 22 (1 Bl.), 24 (1 Bl.), 26 (1 Bl.), 94 (1 Bl.), 292 (1 Bl.) und ein Notizenblatt bei S. 48. — Ms. Th. B 2.

1) Von der Hand Thorbecke's, wie immer, wenn nichts Anderes gesagt ist.

11) *Hudāiliten*, Wellhausen's Skizzen und Vorarbeiten, H. 1. Der Text der *Hudāiliten* ist durchschossen und mit gelegentlichen Citaten u. A. versehen; auch zur Uebersetzung finden sich eine Anzahl Notizen. — Ms. Th. B 3.

12) *Hudāiliten*, Hs. Leiden 549, Abschrift vom Ende der Ausgabe Kosegarten's (Fol. 118r) bis zum Schluss. Viele Citate. 320 Bl. 4<sup>o</sup>. Beiliegend 5 Bl. Notizen, dann ZDMG. Bd. 39, S. 411 bis 480. — Ms. Th. A 9.

13) *The Divans of the Six Ancients Arabic Poets* ed. Ahlwardt. Durchschossenes Exemplar mit verschiedenen Collationen und äusserst zahlreichen Citaten. — Ms. Th. B 4.

14) Die *Diwane* der Dichter *Nābiġa*, 'Urwa, *Hātim*, 'Al-qama und *Farazdaq*. Druck von Cairo 1293 (ZDMG. 31 S. 667 ff.) mit Varianten aus anderen Ausgaben und Hss. zu *Nābiġa* und *Hātim*. — Ms. Th. B 5.

15) *Ĥamāsa* ed. Freytag, Vol. I mit sehr zahlreichen Citaten. Ms. Th. B 6.

16) *Al-Buĥturi*, *Ĥamāsa*, Hs. Leiden 889. Abschrift von fremder Hand, von Thorbecke nachcollationirt und mit Notizen versehen. An einigen Stellen Collationen von anderer Hand (Wright?) aus Cod. Oxford Marsh 205. 280 Bl. 4<sup>o</sup>. — Beiliegend Index der Dichter, XXXI S. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 10.

17) *Kitāb al-Aġānī*. Der *Bulaqer* Druck mit nicht seltenen Collationen aus den Hss. Gotha 532 (2126 P.) und München (184 Qu., 468 ff. Anm.), den *Muwaffaqijāt* (hier No. 83), dem *Iṣlāḥ* (hier No. 85) u. A. — Notizen und Citate, zum Theil sehr reichlich (besonders zu 'Adi ibn Zeid II 18, *Ḥoṭe'ia* II 43, II 159, *Ḥassān ibn Tābit* IV 2, den Versen IV 146—50, *Abu Dahbal* VI 154, *Garir* VII 38, *Aḥṭal* VII 169, 'Abbās ibn al-Aḥnaf VIII 15, *Kuṭajjir* VIII 27, A'sa VIII 77, *Qais ibn Darīḥ* VIII 112, *Ḥarīṭ ibn Ḥalid* VIII 137, *Doreid ibn aṣ-Ṣimma* IX 2, *Zoheir* IX 146, *Nābiġa* IX 162, *Garir-Aḥṭal* X 2, A'sa X 142, *Asāqifat Neġrān* X 143, 'Abdallah ibn al-Ḥasraġ X 151, *Kuṭajjir* XI 46, *Muġira* XI 162, *Qais ibn 'Aṣim* XII 149, 'Abbās ibn *Mirdās* XIII 64, *Ḥaymād 'Aġrad* XIII 73, *Muḍāḍ ibn 'Amr* XIII 110, *Uḥeiḥa ibn al-Gulāḥ* XIII 118. *Ḥansā* XIII 136, 'Amr ibn *Ma'dikarib* XIV 25, *Qoss ibn Sā'ida* XIV 41, *Ḥazim* XIV 76, *Ṭofeil* XIV 88, *Lebid* XIV 93. 137, *Sāiġa* XIV 109, *Abu Du'ād* XV 95, *Ka'b ibn Zoheir* XV 147. *Ḥoġr ibn 'Adi* XVI 2, 'Azzat el-Meila' XVI 13, *Rabi' ibn Zijād* XVI 20, *Ḥoṭe'ia* XVI 39, *Malik ibn Asmā'* XVI 41, *Hātim* XVI 96, *Du'r-Rumma* XVI 110, *Moḥammed ibn Du'eib* XVII 78, *Bekr ibn en-Naṭāḥ* XVII 153, *Miskin* XVIII 68, *Ru'ba* XVIII 122, *Suleik ibn 'Amr* XVIII 133, *Abu Hafṣ aṣ-Ṣitrānġi* XIX 69, *Suḥeim 'Abd Beni 'l-Ḥaṣḥās* XX 2, *Mutanabḥil* XX 145). — Ms. Th. B 7.

18) *Aġānī*. The XXIth Volume, ed. Brünnow. Mit zahl-



reichen Citaten und verschiedenen sonstigen Bemerkungen. — Ms. Th. B 8.

19) *Āġānī*. Fascikel mit Auszügen aus den Hss. München und Gotha und vielfach verschiedenen Notizen, die zum Theil durcheinander gekommen sind, hauptsächlich sich aber auf folgende Dichter beziehen: Ḥammād 'Aġrad, Jūnus al-Kātib, Ḥoġeī'a, Abān ibn 'Abd al-Ḥamid, Ibn Abi 'd-dunjā, Abū Waġra. — 98 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. 16<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 11.

20) *Ġamharat al-'Arab*: a) Verzeichniss der Bestandtheile der Hs. Brit. Mus. Add. 19403 (von Wrights Hand); 3 Bl. 8<sup>o</sup>. — b) Ueberschriften der Hs. Oxford (von Fol. 81 *تسموٹ* an bis zum Schluss); 4 Bl. 4<sup>o</sup>. — c) Abschrift der Einleitung nach einer nicht bezeichneten Hs. mit Collation der Hs. Leiden 2034 (Cat.<sup>2</sup> S. 381); 60 Bl. 4<sup>o</sup>. — d) Inhalt der Hss. Berlin Peterm. II 272 und Wetzst. II 217; 'Abid ibn al-Abras aus Pet. II 272 Fol. 62<sup>v</sup> = 66<sup>r</sup> mit Collation von W. II 217; 8 Bl. 4<sup>o</sup>. — e) 'Abid ibn al-Abras aus Add. 19403 fol. 76<sup>v</sup>—78<sup>v</sup> (mit Collation von Berlin Spreng. 1215, Oxf. und Göttingen, sowie zahlreichen anderen Citaten); Inhalt derselben Hs. 78<sup>v</sup>—86<sup>v</sup>; 13 Bl. 4<sup>o</sup>. — f) Die Gedichte bei Hommel (Actes VIe Congr. d. Or. II, 1, S. 390 f.) II 6. 7 (Namiir), III 1. 3. 5. 7, IV 2. 3. 4. 5. 7, V 2. 4. 5, VI 1. 3. 4. 6. 7, VII 3. 4. 6. 7, Abschriften und Collationen aus den genannten Hss.; 87 Bl. 4<sup>o</sup> (Beilagen bei S. 15. 36) — g) Hs. Leiden Schluss und Hs. London, Inhaltsangabe von Fol. 160<sup>r</sup> an (Ḥasimijāt des Kumeit) und Schluss — 2 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 12.

21) *Jatima* des *Ta'ālibi*. Hs. München 504 Aum. a) fol. 86<sup>r</sup>—95<sup>r</sup>: Abu Dolaf's *القصيد السنينية*, mit wenigen Notizen — b) fol. 378<sup>r</sup>—379<sup>r</sup>: ein verwandtes Gedicht des *Aḥnaf al-'Ukbari* — c) fol. 33<sup>r</sup>—34<sup>r</sup>: eine andere *Qaṣīde* des Abu Dolaf — d) Verzeichniss der *بدويات* fol. 29<sup>r</sup>—35<sup>r</sup>. 25 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 13.

22) *Jatima*. Hs. München 503 Aum., fol. 54<sup>r</sup>—57<sup>r</sup>: Ueber die Fehler des *Mutanabbi*. Ms. Th. A 14.

23) *'Iqd*. a) Hs. München Qu. 53 [? Aumer Nr. 594 ist 52]. Inhaltsverzeichniss. 8 Bl. 4<sup>o</sup>. — b) Hs. *Refā'ija* 168, Notizen. 1 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 15.

24) *Tadkira* Hs. München Qu. 1 (Aum. 595). Inhaltsangabe und Auszüge. 35 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 16.

25) *Ġamharat al-Islām*. Hs. Leiden 287. Zerstreute Angaben und Notizen. 2 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 17.

26) Sammlung arabischer Lieder. Hs. München Qu. 360 (Aum. 591). Inhaltsangabe. 4 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 18.

27) Sammlung von Gedichten. Hs. München Qu. 363 (Aum. 590). Inhaltsangabe mit Bemerkungen über die Reihenfolge. 1 Bl. 4<sup>o</sup>, 5 Bl. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 19.

## b. Einzelne Dichter.

28) De Slane, *Divan d'Amrolkaïs*. mit Collation der Hs. Paris Suppl. ar. 2168. sehr zahlreichen Citaten aus allen Schriftstellern, besonders Gauhari. Bei S. 24 ein, bei S. 50 drei Notizenzettel. — Ms. Th. B 9.

29) Imru'ulqais. Hs. Gotha 2223 Pertsch. Abschrift mit einigen Citaten. 43 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 20.

30) 'Alqama. Socin's Ausgabe, durchschossen, mit Notizen, Citaten und Varianten. Vorgebunden die lateinische Einleitung von Socin's Dissertation, beiliegend ein Notizenblatt. — Ms. Th. B 10.

31) sanfarâ. Notizen und Citate; beiliegend Zuschriften von Lyall und Pertsch. 11 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 21.

32) Samau'al. Commentar zur Qasîde von سماوأل. Abschrift des Textes aus einer ungenannten Hs., mit Auszügen aus dem Commentar. 2 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 22.

33) 'Antara. Thorbecke, A., ein vorislamischer Dichter. Durchschossenes Handexemplar mit zahlreichen Nachträgen. Beiliegend eine Mittheilung von H. Derenbourg über die Pariser Hss. des 'Antara. — Ms. Th. B 11.

34) 'Antara. Uebersetzung der Mo'allaqa und zweier Gedichte; Inhaltsangabe zu den einzelnen Gedichten des Diwans; Verzeichniss der in der Ḥamâsa vorkommenden 'Absiten; ein paar Verse aus Hs. Leiden 287 (oben 25). 17 Bl. 4<sup>o</sup>. 16<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 23.

35) Omaiya ibn Ali 's-Şalt. a) Auszüge aus Ref. 225, Aġâni (Hss. München und Gotha), Sujûti's Waşâil und Şawâhid, Gamhara (oben 20) nach den Hss. London (in Wright's Hand), Oxford, Berlin. 27 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. — b) Sammlung der Gedichte und Fragmente aus den Aġâni und den übrigen Autoren, Nr. I—XXXVII (vielfach aus Hss.). 66 Bl. 4<sup>o</sup>, nebst 6 Bl. Beilagen bei S. 42. — Ms. Th. A 24.

36) 'Adi ibn Zeid. Fragmente und Citate, Auszüge aus Sujûti Şawâhid, aus den Hss. Brit. Mus. Add. 19403 (oben Nr. 20, von Loth's Hand) und Or. 415, aus Oxford Poc. 174, aus Gotha 532 (Aġ.) und 570 (2168 P.). Beiliegend Zuschriften von Nöldeke und Jahn. 92 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 25.

37) Abû Hizâm Ġalib al-'Ukli. Drei Qasîden mit Commentar, bezw. Glossen aus Hs. Berlin Peterm. I 262 fol. 122v. 10 Bl. 4<sup>o</sup>, mit zwei Blättern Beilagen, enthaltend eine theilweise Uebersetzung der Verse. — Ms. Th. A 26.

38) Şammâh. Hs. Leiden 2031, Abschrift mit zahlreichen Citaten und gelegentlichen Varianten. Dazu die Qasîde des Ş. aus Hs. 287 (oben Nr. 25), mit Vergleichung der Gamharat al-'Arab (oben 20. Hss. London, Oxford, Leiden, nebst anderen Citaten). Endlich Fragmente, aus vielen Schriftstellern gesammelt. 83 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 27.

39) 'Urwa. Nöldeke's Ausgabe, mit Notizen, Citaten und einzelnen Varianten und Scholiastenerklärungen aus den Mufaḍḍalijät u. A. — Ms. Th. B 12.

40) Ḥâtim. a) Diwan ed. Hassoun, mit Notizen und Varianten aus den Agâni und der Hs. (Nr. 41) — b) ZDMG. 31, S. 667 bis 715, S.-A. mit wenigen hsl. Verbesserungen. — Ms. Th. B 13.

41) Ḥâtim. Diwan, Hs. London Brit. Mus., Abschrift von Wrights Hand, mit vielen Citaten und Notizen Thorbecke's. 40 S. 4°. — Ms. Th. A 28.

42) Ḥâtim. Notizenzettel. 29 Bl. 8°. 16°. — Ms. Th. A 29.

43) A'ṣa. Hs. Escorial, Photographie. 268 Bl. 8°. Dazu 366 Bl. 4°. Beilagen. Nähere Inhaltsangabe von anderer Seite zu erwarten. — Ms. Th. A 30.

44) Lebîd. Materialien verschiedener Art; Näheres von anderer Seite. — Ms. Th. A 31.

45) Ḥansâ. Diwan nach den Berliner Hss. Spreng. 1123 und Landb. 112; dazu die Petersburger Fragmente der Hs. Inst. 72 (173) von der Hand Baron Rosen's copiert und von Thorbecke mit den Berliner Hss. verglichen. Am Schlusse eine Concordanz zwischen den Berliner Hss. 79 Bl. 4°; beiliegend 8 Notizenblätter 4°. 8°. — Ms. Th. A 32.

46) Zoheir. Abschrift des Diwans aus Socin's Hs. 94 Bl. 4°, beiliegend eine Zusehrift Nöldeke's. — Ms. Th. A 33. [Diese Abschrift kann ohne Genehmigung des Herrn Prof. Socin nicht benutzt werden.]

47) Ka'b ibn Zoheir. a) Guidi's Osservazioni (Annuario Soc. it. II), S.-A. mit wenigen Notizen. — b) Collation von *بانت سوعن* bei Ibn Hišâm 889 Wüst. mit Text und Commentar der Hs. Paris 2168. Bl. 1. 2. 2a 3. — c) Varianten und Auszüge aus dem Commentar zu *بانت* Leipzig, Ref. 354, Bl. 4—6. — d) Das Gedicht Ibn Hišâm 893 W. = Socin 2 (hier vollständiger), mit den Varianten Ibn Hišâm's und Freytag's. Bl. 7—10. — e) Hs. Socin's, Abschrift von Gedicht 3—30 (ZDMG. 31, S. 714 f., richtiger numerirt). Bl. 11—41. 41a. 42—89. 89a. 90—98. [Diese Abschrift kann ohne Genehmigung des Herrn Prof. Socin nicht benutzt werden.] — Beilagen: ZDMG 31, S. 711—715 mit einigen Verbesserungen; 20 Zettel mit verschiedenen Notizen. — Ms. Th. A 34.

48) Ḥassân ibn Tâbit. Diwan, Ausgabe von Tunis (1281). Collation der Pariser Hs., äusserst zahlreiche Varianten aus anderen gedruckten und handschriftlichen Quellen. Bei S. 26 Abschrift des betreffenden Gedichtes aus der Gamhara (oben 20), Hs. Oxford. 2 Bl. 4°. — Ms. Th. B 14.

49) 'Abbâs ibn Mirdâs. Agâni XIII 64 ff. nach den beiden Münchener Hss. — 6 Bl. 4°. — Ms. Th. A 35.

50) Suḥeim 'Abd Bani 'l-Ḥašḥas. Diwan, Abschrift nach

Hs. Leipzig, Ref. 33, mit vielen Citaten und Varianten. 17 Bl. 4<sup>o</sup>, nebst 3 Bl. Notizen. — Ms. Th. A 36.

51) Muṭaqqib 'Abdī. Diwan. Abschrift der Kairiner Hs. von Mohammed 'Abd essalām 1295 d. H. gemacht. von Spitta's Scheich 'Abdel'aziz collationirt. 36 S. gr. 8<sup>o</sup>. Beiliegend 7 Notizenzettel 8<sup>o</sup>. und 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 37.

52) Muḍarris ibn Rib'ī. Qaṣīde nach der Hs. Paris 2168, verglichen mit Hs. Leiden 2025 und Spitta's A'sa-Hs. (ZDMG. 40, S. 313); Citate und Notizen. 5 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 38.

53) Hoṣṣei'a. Hs. Leiden 2027, Abschrift mit Citaten und Notizen. 125 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 39.

54) Ar-Ruġġāz [vgl. unten Nr. 81]. a) Diwan des Abu Miḥġan. Hs. der Or. Ak. in Wien. Abschrift. 8 S. 4<sup>o</sup>. [Vgl. unten Nr. 123]. — b) Diwan des Abu Ṭalib. Hs. Refā'ija 33, Abschrift (beiliegend Uebersetzung des XV. Gedichts). 23 Bl. 4<sup>o</sup>; dazu 3 Notizenblätter 8<sup>o</sup>. — c) Abu Dahbal. Auszug aus Hs. Gotha 570 (2168 P.), 4 Bl.; Uebersetzung von Hamasa 580. 593. 703. 709. 2 Bl.; Auszug aus dem Ṭirāz (unten Nr. 90). 27 Bl. Zusammen 33 Bl. 4<sup>o</sup>, dazu 3 Notizenblätter 8<sup>o</sup>. — d) Abu 'u-Neġm. Auszüge aus den Aġāni (Hss. München und Gotha). Sa-wāhid Muġni, Iṣlāh, Haṣāfī; viele Citate und Notizen. 101 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. 16<sup>o</sup>. — e) El-Aġlab el-Iġli, Auszug aus Aġ. Gotha, mit Notizen und Citaten. 27 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. — f) Abu Noḥeila, Auszug aus Aġ. Gotha, mit Notizen und Citaten. 30 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. — g) Abu Hoḏāba, Auszug aus Aġ. München. 7 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 40.

55) Abu 'l-Aswad ad-Du'ali. a) Auszug aus Aġ. Gotha. 10 Bl. — b) 11 Notizenblätter. — c) Diwan, Refā'ija 33, Abschrift mit einigen Notizen. Bl. 22—40. — e) Namenverzeichniss mit ein paar Notizen. Zusammen 42 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 41.

56) 'Imrān ibn Hiṭṭān. Aġāni nach Hs. München und Gotha. 13 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 42.

57) Hudba ibn Haśram. Citate, Auszüge aus dem Iṣlāh. 8 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 43.

58) Ibn Qais ar-Ruqaijāt. Notizen und Citate; eine vollständige Qaṣīde von 59 Versen mit Citaten und Emendationen 63 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. 16<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 44.

59) Meġnūn. Diwan, Druck (in Ta'liq) v. J. 1294, durchschossen, mit Collationen und Ergänzungen nach den Hss. India Off. 804 Loth, Kopenh. 235 (137) Mehren, und einer Berliner. — Ms. Th. B 15.

60) Meġnūn. Hs. Gotha 1836 P., Abschrift. 31 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A. 45.

61) 'Omar ibn Abi Rabī'a. Diwan, Hs. Leiden 2032. Abschrift mit einigen Citaten und Notizen. Qaṣīde aus Leiden 287 (oben Nr. 25), mit Citaten. Artikel der Aġāni nach Hs. München. Zettel mit zahlreichen Citaten. 266 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. Beiliegend ein Verzeichniss der Gedichte nach den Reimen. 1 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 46.

62) Ḥālid ibn Ṣafwān. Qaṣīde, Hs. India Off. 1043, XIV Loth, Abschrift. 10 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 47.

63) Zījād al-Aġām und Ka'b el-Aśqarī. Vollständiger Text der Aġām über Zījād nach den Hss. München und Gotha, ausführliche Anmerkungen und ein nicht minder ausführliches „Leben des Zījād“, alles dies in einer, wie es scheint, für den Druck bestimmten, aber nicht publicirten Reinschrift aus ziemlich früher Zeit (zusammen 158 Seiten); dazu Text des Artikels Ka'b der Aġ. nach beiden Hss. und eine Anzahl Notizen. Im Ganzen 137 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 48.

64) Ṭābit Qutna. Aġāni XIII 49 ff. nach der Münchner Hs. in deutschem Auszug, die Gedichte arabisch, mit Hs. Gotha verglichen. Beiliegend einige Blätter mit Uebersetzung. 17 Bl. 4<sup>o</sup>. [Aus früher Zeit.] — Ms. Th. A 49.

65) Ġarīr und Farazdaq. Auszug aus Quatremère JA 1834; Auszüge aus den Aġāni nach Hs. München. 26 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. 16<sup>o</sup>. [Aus der frühesten Zeit, mit einigen späteren Notizen.] — Ms. Th. A 50.

66) Jezīd ibn Mo'āwija. Notizen über sein Leben u. A., Citate, Gedichte aus Hss. (Paris, Gotha, India Off.). Bl. 1—13, 13a, 14—17. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 51.

67) Ḥālid ibn Jezīd ibn Mo'āwija. Auszüge aus dem Artikel Aġ. XVI 87 nach den Hss. München und Gotha; dazu ein paar Notizen. 13 Bl. 4<sup>o</sup>. 8. — Ms. Th. A 52.

68) Du'r-Rumma. Diwan, Hs. Leiden 2029, mit zahlreichen Citaten. 96 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 53.

69) Du'r-Rumma. Qaṣīde aus Hs. Leiden 287 (oben Nr. 25). 6 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 54.

70) 'Aġġāġ und Ru'ba. a) Index zu den Gedichten des Ru'ba. S. 1 a. b. — b) Verschiedene Auszüge zur Biographie beider u. s. w. S. 1. 1c. d. 2. 3. — c) Artikel der Aġāni nach den Münchener und Gothaer Hss. S. 4—39. — d) Nach den Endbuchstaben geordnete Fragmente und Citate, hauptsächlich nach der Reihenfolge bei Ġauhārī. S. 40—347. — e) Dazwischen folgende Beilagen: S. 117b 1—28: Auszüge aus einer Abschrift D. H. Müller's aus dem Commentar der Constantinopler Hs. zur grossen Urgūza auf --; S. 117c 1—31 diese Urgūza mit Commentar aus Hs. Leiden 287 (oben Nr. 25); S. 245c 1—32 zwei Urgūzen auf ق und ب aus Hs. Petersb. 798 (Tantawi Suppl. 25); S. 245d 1—24 dieselben aus Hs. Brit. Mus. Add. 7530; S. 245ab Notiz über die Petersburger Hs. von der Hand Baron Rosen's. — Ms. Th. A 55.

71) Abu l-'Atāhija. Auszug aus Aġāni, Hs. München; ein Gedicht اءءءءء aus Leid. 287 (oben Nr. 25); Notizen verschiedener Art. 18 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 56.

72) Baśśār ibn Burd. Reġez aus Hs. Leipzig, Ref. 354 mit Varianten und einigen Auszügen aus Aġ. u. A. 5 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. 16<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 57.

73) Abu Nowás ed. Ahlwardt. Durchschossen, mit Bemerkungen; beiliegend zwei Notizenzettel. — Ms. Th. B 16.

74) Raqâsi. Qašide في رثا المبرامك aus Hs. Leid. 287 (oben Nr. 25). 2 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 58.

75) Abu Firás. Diwan, Beirut 1873, mit Collation der Tübinger und Oxforder Hs.; Varianten aus der Münchener Hs. der Jatima (oben Nr. 21) und der Hs. Gotha 26. — Ms. Th. B 17.

76) Abu Firás. Hs. Oxford, Poc. 174: Ergänzungen zum Beirut Druck. 38 S. 4<sup>o</sup>. Dazu Verzeichniss der Gedichte. 13 Bl. 8<sup>o</sup>. Ms. Th. A 59.

77) Ibn er-Rûmi al-muta'ahhir, بيهجة العشق. Hs. Leipzig, Ref. 27. Inhaltsangabe. 1 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 60.

78) Notizen zu Abu Burda, Hâlid at-Teimi al-Muhallabî, Haġġâġ ibn Jûsuf, al-Muhallab. Bruchstücke einer Uebersetzung der Ĥamâsa S. 626—631; ein paar Notizen aus Ĥamza. 10 Bl. 4<sup>o</sup>. Ms. Th. A 61.

79) Zettelpakete verschiedenen Umfanges (zum Theil bis etwa 50 Zettel umfassend) mit gehäuften Notizen, insbesondere Verscitataten zu folgenden Dichtern:

'Abbâs ibn Mirdâs	Kutajjir
'Abid ibn al-Abras	Marrâr ibn Munqid
'Adi ibn ar-Raqâ'	al-Muĥabbal
al-Afwah al-'Audi	al-Muhalhil
Ibn Aĥmar	al-Mumarziq
al-Aĥtal	Ibn Muqbil
'Amir ibn Tofeil	al-Musajjab
'Amr ibn Ma'dikarib	al-Mutalammis
al-Aswad ibn Ja'fur	al-Muzarrid
Aus ibn Haġar	Nâbiġa ibn Ġa'da
Bi'sr ibn abi Ĥâzim	Namir ibn Ta'lab
Ġabi'	Abu Qeis ibn el-Aslaġ
Abû Du'ad [bis]	Qeis ibn el-Ĥaĥim
Abû Du'eib	Quġami
Du 'l-hiraq	ar-Râ'i
Dureid ibn aš-Šimma	Salâma ibn Ġandal
Du 'r-Rumma	Suĥeim ibn Wa'il
Farazdaq	Ta'abbaġa Šarran
Ġarir	Abu 'l-'Timĥan
Ĥumeid ibn Taur	Timmah
Ĥassân ibn Tâbit	Tufeil ibn 'Amir
Ĥidâs ibn Zoheir	'Urwa ibn 'Udeina
Ĥufâf	Abu Usâma al-Hudali
Kumeit	Abu Zabid.

Zusammen etwa 2000 Zettel 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. C 1.

80) Eine Anzahl alphabetisch geordneter Zettel, enthaltend Notizen über eine grosse Menge von Dichtern. Zusammen, wie es scheint, über 3000 Zettel 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. C 2.

81) Sammlung von Regežversen. Aus Verschiedenem — vgl. oben Nr. 54 — geht hervor, dass Thorbecke eine ausführliche Behandlung der Regeždichtung plante, für die zu sammeln er nie aufgehört hat. Hier ist aus allen möglichen Schriftstellern eine ungeheure Anzahl von Regežversen zusammengebracht, die alle nach den Reimbuchstaben alphabetisch geordnet sind. Die Zahl der Zettel dürfte etwa 5000 betragen. — Ms. Th. C 3.

### 3. Texte verschiedenen Inhalts

welche zunächst wegen der darin citierten Verse gesammelt scheinen.

82) Ibn Qoteiba, Adab el-kätib. a) Abschrift der Wiener Hs. 240 Fl., mit Vergleichung der Hss. Leiden 535, 541 und des Commentars Gawāliqī's Hs. Wien 241 Fl. 497 Bl. 4<sup>o</sup>. (Es fehlen Bl. 301—328). Beilagen: je ein Blatt zu 1. 246. 282, zehn Blätter zu S. 496. — b) Auszug aus Hs. Leipzig, Ref. 354 fol. 105r. 18 Bl. 4<sup>o</sup>. — c) Auszüge aus Gawāliqī's Commentar. 360 S. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 62.

83) Al-Muwaffaqijāt (vgl. Wüstenfeld, die Familie Zubeir. Abh. Gött. Ges. d. Wiss. Bd. XXIII, 1878, S. 4 f.). Abschrift von fol. 10v—12r; 35r—38v; 117rv; 145v—147r; 149r; 30r—31v; 53r—55v; 56r—69v; 118r—138v. Es sind Erzählungen über alte Dichter mit zahlreichen Versen (copirt mit häufiger Rücksichtnahme auf Aġāni, Ḥatim's Diwan, Antara u. a.); mit gelegentlichen Textcorrectionen und wenigen Notizen. 66 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 63.

84) Ta'lab, Qawā'id as-sīr Hs. Vatic. 357, Auszüge nach einer Copie Guidi's. 21 S. 4<sup>o</sup>, mit zahlreichen Notizen. — Ms. Th. A 64.

85) Ibn es-Sikkīt, Iṣlāḥ al-mantiq. Hs. Leiden 446, Ueberschriften der Kapitel, Notizen über den Verf. 13 Bl. 4<sup>o</sup>. Dabei eine Zuschrift von Neubauer über die Oxforder Hs. — Ms. Th. A 65

86) Ibn Ġinni, Kitāb al-ḥaṣā'is. Hs. Gotha 186. 187 P. Auszüge. 29 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 66.

87) Herewi. 'Awāmil. Hs. München Qu. 410 (704 Aum.), Abschrift. II, 152 S. 4<sup>o</sup>. Es folgen Indices der Verse (6 Bl. 4<sup>o</sup>), der Dichter (4 Bl. 4<sup>o</sup>) und der Kapitel (1 Bl. 4<sup>o</sup>); endlich der Anfang einer Reinschrift (8 S. 4<sup>o</sup>) und verschiedene Notizen (10 Bl. 8<sup>o</sup>. 16<sup>o</sup>). — Ms. Th. A 67.

88) Hiṣām al-Kalbi, Nasab al-ḥeil. Hs. Gotha 2078 P., Abschrift mit Verbesserungen und Conjecturen; dazu einige literarische Notizen. 33 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 68.

89) Suġūṭi, Kitāb al-waṣā'il. Hs. München Qu. 158 (467 Aum.). Inhaltsangabe und Auszüge, die von fol. 2r bis 11v reichen;

dazu aus fol. 37v—38r einige Gedichte von الشيباب المبراهيمي und ein paar kleinere aus dem J. 700, die sich auf die vom Sultan Nāṣir von Aegypten angeordnete Kleidertracht der Andersgläubigen beziehen (vgl. unten Nr. 138). 10 Bl. Fol. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 69.

90) Hafāǧī, Ṭirāz al-maǧālis. Hs. München 318 Qu. (601 Aum.). Auszüge, meist Verse. 8 Bl. 4<sup>o</sup>. — Verzeichniss der in der Hs. citierten Dichter. 7 Bl. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 70.

91) Die Ḥātimīja. Hs. Gotha 1 und 2234 P. Abschrift. 35 S. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 71.

92) Anton Būlād, Rāṣid Sūrijā, Teil I, Beirut 1385/1868. S. 1—99; 121—226. Darin S. 25—43 gedruckt die Ḥātimīja; am Rande sind die beiden obigen Handschriften verglichen. — Ms. Th. B 18.

93) Ibn Raṣīq al-Qairuwāni, Al-ʿUmda. Hss. Leipzig, Ref. 328, und Leiden 22. Inhaltsangaben, Auszüge, Vergleichen von Lesarten. 8 S. 8<sup>o</sup>, 30 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 72.

94) Melik Maṣṣūr, Durar al-ādāb. Hs. Leipzig, Ref. 225. Inhaltsangabe und Auszüge. 4 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 73.

95) Moḥammed Ibn ʿAlī, Sammlung sprichwörtlicher Redensarten. Hs. Gotha 1250 P., Auszüge, meist Verse alter Dichter. 2 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 74.

96) Qazwīni Ḥaṭīb Dimašq, Commentar zu den Versen im Iḏāb. Hs. Leipzig, Ref. 128. Verschiedene Notizen. 2 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 75.

97) ʿAbderrahīm ʿAbbāsi, Šawāhid at-Talḥiṣ. Hss. Leiden 38 und 695, Auszüge. 5 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 76.

98) Erklärung der Abjāt des Mišbāḥ (Hs. Dresden 414, fol. 29r—41r) und Stellen aus der versificirten Šāfiya (ebd. fol. 90r—91r). Auszüge. 21 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 77.

99) Ibn Ḥaǧīb, Commentar zum Mufaṣṣal. Hs. München 693 Aum., Auszüge mit zwei Gedichten von Šuʿūbī und Badīʿ az-zamān. 2 Bl. 4<sup>o</sup>. Ms. Th. A 78.

100) Bekri. Vergleichung einer bisher nicht festgestellten Handschrift, wahrscheinlich der Laurentiana. 19 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 79.

101) Hs. Leipzig 212 (Fleischer Cat. S. 534), fol. 86r, 73r, und 198v. Abschrift. — Ms. Th. A 80.

#### 4. Maqamenlitteratur.

102) Notizen, meist aus abendländischen Büchern, über Hamadāni's und Ḥariri's Leben, Schriften u. s. w. 12 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 81.

103) Hamadāni. Maqāmen, Druck von Constantinopel, 1298. Genaue Collation der Hss. Kopenhagen 224(38) Mehren, Cambridge 118 und Cod. Nicholson. Beiliegend ein Verzeichniss der Maqāmen nebst Angabe der Anfänge von moderner türkischer Hand (ver-



muthlich zur Controle des Druckes aus der Constantinopler Hs. copiert), 5 S. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. B 19.

104) Ḥariri. Maqāme 20, übersetzt von Rückert. Abschrift von Vollers, beiliegend eine Zuschrift von Pertsch. — Ms. Th. A 82.

105) Sujūṭī. Maqāmen, Druck von Cairo 1275. Am Rande sind die Hss. München 891 und 193 Aum. verglichen. — Ms. Th. B 20.

#### 5. Sprachwissenschaft. Vulgärarabisches.

106) Ibn al-Anbārī. Inṣāf, Hs. Leiden 564. Auszüge. 179 Bl. 4<sup>o</sup> und 11 Notizenzettel 8<sup>o</sup>. 16<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 83.

107) Ibn Ḥāǧib. Šāfiġa [vgl. Nr. 98]. Hs. Gotha 133 Text, mit Vergleichung der Hss. Leipzig 33 und 28, Dresden 414, und einigen Auszügen aus den Scholien dieser Hss. 161 S. 4<sup>o</sup>. Bei S. 153 ein Stück aus der türkischen Uebersetzung des Lips. 28, ausserdem 13 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. 16<sup>o</sup>. Notizen. — Ms. Th. A 84.

108) Abulbaqā (Ibn Ja'is). Hs. Leipzig, Ref. 72. S. 768—771, Abschrift. 5 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 85.

109) Alfija: a) Anfang einer Inhaltsangabe, 2 Bl. 4<sup>o</sup>. — b) Bemerkungen aus Fleischer's Handexemplar, 33 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 86.

110) Caspari. Grammar transl. by W. Wright. Vol. II (1862). Durchschossenes Exemplar mit zahlreichen Bemerkungen. — Ms. Th. B 21.

111) Wright, Grammar<sup>2</sup>, Vol. I. II. mit Randbemerkungen. — Ms. Th. B 22.

112) Mehren, Die Rhetorik der Araber. Durchschossen, mit zahlreichen Bemerkungen. — Ms. Th. B 23.

113) Zur arabischen Grammatik: Notizen und Collectaneen aus alter Zeit; darunter „Excerpta grammaticalia“, Auszüge aus Gorgāni's *مناقب عمدة* ed. Lockett (Calc. 1814), der Risāle des 'Osman Gerkesi, dem Izhār u. A. 100 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. 16<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 87.

114) Ein Band, enthaltend alte Hefte und Excerpte zur arabischen und türkischen Grammatik und dergl. — Ms. Th. A 88.

115) Ibn Doreid, Kitāb al-malāḥim. Materialien zur Ausgabe. 37 S. 4<sup>o</sup>; beiliegend zwei Zuschriften von de Goeje. — Ms. Th. A 89.

116) Gauhari. Sihāḥ, Druck von Bulaq 1282; theilweise genau collationirt mit Stücken der Gothaer Hss. 378 ff. P. — Ms. Th. B 24.

117) Herewi. Kitāb al-ġaribein. Hs. Leipzig, Ref. 69. Inhaltsangabe. 1 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 90.

118. Ġawāliqī. Mu'arrab ed. Sachau. Durchschossen mit Notizen und Citaten. — Ms. Th. B. 25.

119) Hs. München Qu. 148 (894 f Aum.), über persische Wörter im Arabischen. Abschrift mit Wortregister; handschriftliche Correcturen. 34 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 91.

120) Ḥariri. Durra ed. Thorbecke. Handexemplar, durchschossen. mit Nachträgen und Verbesserungen. — Ms. Th. B 26.

121) Dasselbe. Durchschossenes Handexemplar Fleischer's. mit dessen Bemerkungen. — Ms. Th. B 27.

122) Ḥafāǧī. Commentar zur Durra. Auszüge nach den Hss. Leiden und Berlin (s. Ausgabe der Durra, S. 16). 286 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 92.

123) Landberg, Primeurs arabes I. Mit Collationen zu Ibn Kemālpascha von Hs. Berlin Diez 73 (30 Pertsch) und München 892 Aum. (zum Theil auf 5 beiliegenden Blättern) und zu Abu Miḥān von Hs. Leiden 2026. mit äusserst zahlreichen Notizen und Citaten zu letzterem. — Ms. Th. B 28.

124) Jūsuf al-Maǧribī. Daḡ al-'iṣr 'an luǧāt ahl Miṣr. Hs. Petersb., Univ.-Bibl. Ṭaṇṭāwī Add. 6. Abschrift (nur die Citate aus dem Qāmūs sind nicht ausgeschrieben). 138 Bl. 4<sup>o</sup>. Beiliegend ein Brief Baron Rosen's. — Ms. Th. A 93.

125) Zum Vulgärarabischen: Auszüge aus Hs. München Qu. 421, insbesondere Abschrift eines vulgärarabischen Gedichtes (fol. 19v—21r); Notizen aus Hs. Leipzig 212 (Fleischer, Cat. S. 533); Notizen aus Fleischer's Handexemplar des Ṭaṇṭāwī. 14 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 94.

126) Vulgärarabisches: a) قصة التاجر الفرنجى ومحمد  
شبلى العطر aus dem Türkischen (Viguiier) in's Arabische übersetzt  
von Juḥannā al-Ḥūrī. Bl. 1r—24v — b) مكاتب وتمسكات وحجج  
Bl. 24v—34v. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 95.

127) Miḥā'il Ṣabbāǧ. Risāle. Abschrift und Collationen als Grundlage zur Ausgabe. 184 S. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 96.

128) Dasselbe. Ausgabe Thorbecke's. Durchschossenes Handexemplar mit einigen Verbesserungen und Nachträgen. Beiliegend ein Blatt Notizen von der Hand v. Kremer's. — Ms. Th. B 29.

129) Dasselbe, zweites Exemplar, wie es scheint aus Correcturbogen zusammengesetzt, mit Randbemerkungen, die sich meist auf die Hss. beziehen. — Ms. Th. B 30.

130) Caussin. Grammaire arabe vulgaire. 3e éd. Mit zahlreichen Randbemerkungen. Beiliegend Notizenzettel, 30 Bl. 4<sup>o</sup>, 8<sup>o</sup>, 16<sup>o</sup>. — Ms. Th. B 31.

## 6. Qorān. Geschichte.

131) Zum Qorān: a) Abschrift der Gezerije nach der Leipziger Hs., mit Auszügen aus dem Commentar Hs. Leipzig 70. 62 Bl. 4<sup>o</sup>, 8<sup>o</sup>. — b) Hs. Leipzig Ref. 426. Bl. 144—151 (Mei-

dānīje, Titel, Anfang und Ende). 1 Bl. 4<sup>o</sup>. — c) Auszüge aus Notices VIII über Dāni u. A. 3 Bl. 4<sup>o</sup>. — d) Šāṭibi, Auszüge aus Ref. 170 mit einigen Notizen. 9 Bl. 4<sup>o</sup>. 8<sup>o</sup>. 16<sup>o</sup>. — e) Uebersetzung von Sūra 50—114, vollständig bis auf 74, 1—34. 74 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 97.

132) Ein Blatt mit einer Notiz über Salmān aus Hs. Gotha 903 (vgl. Pertsch, Kat. II S. 179 u.). — Ms. Th. A 98.

133) Ibn Babūja, Hs. München Qu. 194 (456 Aum.), Titel und Anfang. 1 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 99.

134) ‘Abd al-Qādir an-Na‘īmī, Tanbih at-Ṭālib. Hs. München 23 Qu. (387 Aum.). Ausführliche Inhaltsangabe, Auszüge. 25 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 100.

135) Usāma ibn Munqid ed. Derenbourg: a) S. 9—183, Aushängebogen mit wenigen Notizen. — b) S. 41—56, 97—112, 121—152, 161—168 mit gelegentlichen Correcturen am Rande. — c) Emendationen und Conjecturen zum Text S. 17—39, 57—121, 153—160, 6 Bl. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. B 32.

136) Abulfathi Annales Samaritani ed. Vilmar. Fleischers Correcturen zum Text. 7 Bl. 8<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 101.

137) Geschichte des Mamlukensultans Ašraf. Hs. München Qu. 159 (405 Aum.). Inhaltsangabe, Notizen, Abschrift von fol. 1—51, mit Uebersetzung. 46 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 102.

138) Geschichte Aegyptens unter Nāšir. Hs. München Qu. 37 (406 Aum.). Theilweise Inhaltsangabe, Anfang einer Abschrift und Uebersetzung aus sehr früher Zeit; spätere Auszüge. 42 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 103.

139) Sujūṭi. Anwār ‘ulūw al-aḥrām. Hs. München Qu. 370 (417 Ann.). Auszüge. 24 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 104.

140) Šarānī. Ṭabaqāt al-aulijā. Hs. München Qu. 17 (446 Aum.) Anfang, Schluss und Verzeichniss der Biographien. 7 Bl. fol. — Ms. Th. A 105.

141) Relation du royaume d’Egippte [nach 1696]. Hs. München Cod. gall. Quatr. 756 (Cat. 1330, 1). Auszüge und Inhaltsangabe. 12 Bl. Fol. — Ms. Th. A 106.

142) Abiti, ufficj e costumi di Costantinopoli e di Persia. Hs. München Cod. ital. 451<sup>a</sup> (Cat. 1012—13). Auszüge [wie es scheint, unvollständig]. 34 S. fol. — Ms. Th. A 107.

143) „Giò Battista Vecchiotti, Relazione di Persia edita von H. Thorbecke dr. phil.“ Nach Hs. München, Cod. ital. 40 (Cat. 798) fol. 389—409 und Cod. ital. 128 (Cat. 823). Vorbemerkung, Text, Anmerkungen. 66 S. 4<sup>o</sup>. (Ungedruckt, dabei liegend zwei Notizenzettel). — Ms. Th. A 108.

144) Marco Molin, Relazione di Persia. Hs. München Cod. ital. 42 (Cat. 800), fol. 2—37. Abschrift. 90 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 109.

## 7. Vermischtes.

145) Sujūṭi, Šaqāṭiq al-utruṅ. Hs. Leipzig. Ref. 277. Abschrift von fol. 1v—3r. 2 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 110.

146) 'Alī ibn al-Mağribi. Manzūma fi ḥisāb al-jad. Hs. Gotha 1495 P., Abschrift von fol. 1—5v. 23 S. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 111.

147) Abu Ḥajjān aṣ-Šūfi. Risāle fi 'ilm al-kitābe. Abschrift (unbestimmt nach welcher Hs.), mit nachträglich beigefügten Vocalen und Verbesserungen. 11 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 112.

148) Die Urgūze über das Schachspiel aus Hs. München Qu. 112 (461 Aum.). 2 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 113.

149) Šitrāṅ-nāme. Hs. München Turc. 25 (Aum. 250), Inhaltsangabe. 1 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 114.

150) Ueber die Berechnung der Summe der Weizenkörner auf dem Schachbrett. Hs. Gotha 1343, 1 P. Auszugsweise Abschrift, mit den Tafeln. 19 S. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 115.

151) Ibn al-Wardī. Haride. Inhaltsangabe von fol. 123—205; Abschrift von fol. 225<sup>b</sup> 226<sup>a</sup> (Tafel des مغلوب und غالب). 6 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 116.

152) 'Izzuddin ibn Eidemir el-Ġildeki. Ġājat us-surūr (Alchemie). Hs. Leipzig Ref. 193, Inhaltsangabe mit Bemerkungen über Gothaer Hss. und Alchemie überhaupt. 4 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 117.

153) Band in 4<sup>o</sup> aus sehr früher Zeit: Auszüge zur persischen Grammatik (aus Lumsden u. A.), Uebungsstücke u. s. w. Beiliegend eine Anzahl von Notizenzetteln. — Ms. Th. A 118.

154) Hs. München, Cod. turc. 76, Inhaltsangabe von fol. 109r—167v. 1 Bl. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 119.

155) Zum Türkischen: a) Collegienheftentwurf (aus der letzten Zeit) zur türkischen Grammatik, 41 S. 8<sup>o</sup>. 4<sup>o</sup>. — b) شرح لغت الفارسی، 11 S. 4<sup>o</sup> — c) Birgili, 16 S. 4<sup>o</sup>. — d) Verbesserungen zu Dieterici's Chrestomathie, 2 S. 4<sup>o</sup>. — e) Bemerkungen zu den Qyrq Wezir S. 11—242 des Druckes. 16 S. 4<sup>o</sup>. — f) Türkische Gespräche, 25 S. 4<sup>o</sup>. — g) Briefe, 10 S. 4<sup>o</sup>. — h) Fermane (Abschriften, zum Theil mit Uebersetzungen), 19 S. 4<sup>o</sup>. — i) „Fragen an Kemal Effendi“, 3 S. 4<sup>o</sup>. — k) Brief von Kemal Effendi mit Uebersetzung, 3 S. 4<sup>o</sup>. — l) „Von einem Eisenbahnfahrplan aus Smyrna“ 7 S. 4<sup>o</sup>. — m) Stück aus Siret-i-Sidi-Baṭṭāl (aus Hs. Leipzig 219 fol. 281r—290r), mit Bemerkungen nach Fleischer, 20 S. 4<sup>o</sup>. — n) Auszüge aus Fāzil's خوبیان نامه، 5 S. 4<sup>o</sup>. — Ms. Th. A 120.

156) Zwölf Pappkästen mit Zettelsammlungen. Die Aufschriften lauten: a) Ethnographisches — b) شعراء العربیة العباسیة (doch

finden sich auch Notizen zur späteren arabischen Litteratur überhaupt bis auf Sujûfi) — c) شعر (über arabische Poesie im Allgemeinen) — d) لغة (Dialektologie) — e) نحو (Grammatik, auch Formenlehre) — f) بنى (über Bauten der Araber, vgl. Nr. 139) — g) جارية (historische Bedeutung des Wortes) — h) Persische Litteratur — i k l) Persisch I—III (Lexikalisches, alphabetisch geordnet) — m) Allerlei. — Ms. Th. C. 4.

## II. Die lexikalischen Sammlungen.

Wenn öfter der wissenschaftliche Nachlass eines Gelehrten erst den rechten Einblick in den ganzen Umfang seiner Bestrebungen und Interessen gewährt, so gilt dies ganz besonders auch von den lexikalischen Sammlungen unseres verstorbenen Freundes Thorbecke. Sehr früh, schon während seiner Studienzeit in München, hat er begonnen, Nachträge und Belege zu Freytag — ein anderes Buch, sowie die Drucke der arabischen Originalwörterbücher waren ja damals noch nicht vorhanden — zu sammeln. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese Erstlinge nicht die Bedeutung haben, wie die späteren Sammlungen des gereiften Arabisten. Hin und wieder hat er übrigens auch sorgfältig Notizen eingetragen, die er von seinen Lehrern M. J. Müller und später von Fleischer erhalten hatte. Doch bevor wir uns mit dem Inhalt der Sammlungen befassen, muss nothwendig über die äussere Form berichtet werden, in der sie uns vorliegen.

Thorbecke hat seine Belege und Nachträge zum arabischen Wörterbuch theilweise in seinen, in vier Bände gebundenen Freytag eingetragen, theilweise auf Zettel geschrieben. Von Zettelkästen sind etwa vierzig kleinere und grössere vorhanden, ein Theil ist nicht eingeordnet, doch wird diese Arbeit bei der Ordnung der Bibliothek jetzt auch in die Hand genommen. Im Ganzen mögen ungefähr 100 000 Zettel vorhanden sein: natürlich enthält jeder Zettel nur ein Wort. Im Grossen hat Thorbecke auf Zettel besonders die Wörter verzeichnet, welche ganz, oder in einer besonderen Bedeutung bei Freytag fehlen: Citate von Schriftstellern, also Belege zu den bei Freytag angegebenen Wortbedeutungen hat er in der Regel in sein Wörterbuch selbst eingetragen. Doch ist diese Scheidung nicht streng durchgeführt: namentlich finden sich viele Belege zu Freytag auch auf Zetteln, weniger dagegen neue Bedeutungen im Freytag selbst. Gerade die Sammlungen für ein Wörterbuch der Volkssprache finden sich somit auf den Zetteln, während das Wörterbuch zur alten Poesie, Thorbecke's eigenstes Gebiet, auf diese Weise getheilt ist; manches findet sich im Freytag, aber doch wohl die grössere Hälfte auf den Zetteln. Es geht daraus hervor, dass die Sammlungen auf den Zetteln und im Freytag ein einheitliches, im Grunde untheilbares Ganzes bilden.

Zur Einsicht in diesen Sachverhalt bin ich natürlich erst durch genauere Prüfung und Vergleichung der Sammlungen gekommen. Durch eine eigenthümliche Fügung sind nämlich diese Sammlungen äusserlich auseinander gerissen worden. Bald nach dem Tode meines Freundes theilte mir seine Wittve mit, dass mir aus dem Nachlass der Freytag zugebracht sei. Ich nahm denselben in Halle auf der Bibliothek der DMG. im Mai vorigen Jahres in Empfang, doch ordnete ich aus freien Stücken die Angelegenheit so, dass das kostbare Werk nach meinem Ableben an die Bibliothek unserer Gesellschaft fallen sollte. Nachdem ich mit Prof. Pischel diese Uebereinkunft getroffen hatte, liess ich den Stempel der Bibliothek auf die Titel der Bände setzen, entlieh aber das Buch auf Lebenszeit. So wurden sowohl die Interessen der Bibliothek als meine eigenen am besten in Einklang gebracht. Aber es liegt mir daran, dieses eigenthümliche Verhältniss öffentlich bekannt zu machen, damit weder gegen die Verwaltung der Bibliothek noch gegen mich ein Vorwurf erhoben werden kann.

Bei dieser Sachlage wird es sich darum handeln, dass der Freytag möglichst in der Verfassung, in dem er sich jetzt befindet, in den endgiltigen Besitz der DMG. übergehe. Dies ist bei dem Zustand, in dem er mir übergeben wurde, keine so selbstverständliche Sache. Die Blätter sind nämlich grossentheils bis auf den äusseren, ja bis tief in den inneren Rand hinein beschrieben, manche derselben sind lose, d. h. sie ragen aus den Bänden hervor, ja sie sind theilweise sogar am Rande bereits zerfetzt. Auf diese Weise wird das Buch stets nur mit Scheu und Widerstreben vom Pult genommen; ob es möglich ist, dasselbe neu binden zu lassen, ist eine noch nicht gelöste Frage. Das gerathenste schiene, von den Citaten eine Abschrift anfertigen zu lassen, und diese dann den auf den Zetteln befindlichen Sammlungen einzuverleiben, doch ist dies ein kostspieliger Ausweg. Jedenfalls mache ich mich anbeischig, den Fachgenossen in den mir anvertrauten Schatz ebenso Einblick zu gestatten, wie er denselben in Betreff der in Halle aufbewahrten Sammlungen offen steht. Sollte je eine allgemeine Verwerthung des Nachlasses in Aussicht genommen werden, so steht auch der Freytag zur Verfügung.

Wenn wir die grosse Zahl der in diesen Sammlungen angeführten und unten aufgezählten Werke betrachten, werden wir wohl gestehen, dass wenige Arabisten auch nur annähernd so viel gelesen haben. Natürlich haben, wie schon oben bemerkt wurde, nicht alle Notizen gleichen Werth; aber immerhin ist staunenswerth, wie consequent die ganze Sammlung angelegt ist. Es soll damit nicht gesagt sein, dass Thorbecke darauf ausgegangen ist, ein Supplement in der Art des Dozy'schen Werkes zu veröffentlichen; er hat sicher die Sammlung zunächst bloss zu seinem eigenen Gebrauch, namentlich bei der Herausgabe arabischer Werke, bestimmt. Ob er je dazu gekommen wäre, auch nur den kleinsten Theil der lexikalischen

Sammlungen, welche die altarabischen Dichter behandeln, selbst zu veröffentlichen, ist schon deshalb fraglich, weil er sich weder mit Lektüre noch kritischer Sichtung dieser Literatur je genug that. Zu einem Abschluss gelangt ja ohnehin selten ein Gelehrter, der eine immerhin leichter als der andere. Etwas irgendwie abschliessendes liegt also in dem nachgelassenen lexikalischen Apparat zunächst nicht vor. Es wird auch nicht einmal angehen, etwa aus dem gesammten Material das Wörterbuch zur alten Poesie herauszuschälen und getrennt zu bearbeiten. Auch ist vorläufig nicht festzustellen, ob die Schriftsteller, selbst die Dichter, welche unten aufgezählt sind, (z. B. das Kitābu 'laḡāni) von Thorbecke systematisch durchgearbeitet worden, oder bloss hin und wieder — jedenfalls nach seiner grösseren Hälfte — citirt worden sind. Die ganze Sammlung giebt ja freilich ein Bild der Bestrebungen des in grossem Sinn auf die Erforschung der Sprachgeschichte gerichteten Gelehrten; dazu las er wesentlich die Dichter, die Historiker und Geographen, sowie Modernes. Für ganze grosse Fächer hatte er augenscheinlich weniger Interesse, so z. B. für muslimische Theologie, Recht u. dergl. Auch die gesammte jüdische und christlich-arabische Literatur ist beinahe gar nicht ausgenutzt. Wetzstein's Arbeiten bez. auch in Delitzsch's Commentaren sind allerdings excerptirt, während sie Dozy entgangen sind; daneben fehlt jedoch manches neuere, wie Cuche-Bélot, ja selbst Berggren, den auch Dozy, wie er selbst zugesteht, bloss theilweise excerptirt hat. Es ist kaum entschuldbar, dass man beim Prüfen und Sichten einer solchen so überaus reichen Lebensarbeit sofort wieder anfängt zu kritisiren und von Lücken zu reden, während feststeht, dass kein einzelner Gelehrter alles, was zu lesen wäre, in einem kurzen Menschenleben durcharbeiten im Stande ist. Man sollte sich statt dessen eher über das vorliegende Resultat der Arbeit freuen. Nur der wehmüthige Gedanke, dass diese ganze Arbeit nun beinahe umsonst gewesen sein sollte, wenn sie bloss zu den Acten unserer Bibliothek kommt, legt die Frage stets wieder nahe, ob nicht mehr damit anzufangen sein sollte.

Unter allen Umständen wäre die Bearbeitung des Materials zeitraubend. Die Sammlungen reichen ja zum grossen Theil in die Zeit hinauf, da Dozy's Supplement weder vorhanden, noch in Sicht war. Einer eingehenderen Prüfung müsste vorbehalten bleiben, wie viel gemeinsames die beiden Sammlungen enthalten. Uebrigens möchte sich auch hier vielfach der alte Satz bewähren: *Si duo faciunt idem, non est idem*: dem einen fällt bei der Lektüre von Schriftstellern dies, dem anderen jenes als eigenthümlich und beachtenswerth auf. Zudem ist die Reihe von Schriftstellern, die sowohl von Dozy, als von Thorbecke vollständig excerptirt worden sind, wie eine angestellte Vergleichung zeigt, nicht sehr gross. Bei vielen, theilweise sehr wichtigen Schriftstellern hat Dozy ja

selbst im Verzeichniss durch einen Stern angedeutet, dass sie von ihm nur theilweise benützt worden seien.

In dem unten stehenden Verzeichniss habe ich bei den einzelnen Werken bemerkt, ob sie auch von Dozy für das Supplement benutzt worden sind<sup>1)</sup>. Es schien mir jedoch gerathen, gleich noch einen Schritt weiter zu gehen und bei dieser Gelegenheit auch die lexikalischen Sammlungen Fleischer's hier anhangsweise heranzuziehen. Es dürfte bekannt sein, dass der Freytag, in den Fleischer unermüdlich seine Bemerkungen und Zusätze eingetragen hat, sich auf der Universitätsbibliothek zu Leipzig befindet. Die lexikalischen Sammlungen Fleischer's unterscheiden sich von denen Thorbecke's zunächst äusserlich dadurch, dass sie alle in diesen vier durchschossenen Bänden, nicht auf Zetteln vorliegen. Die Einschussblätter, theilweise aber auch die Ränder des Druckes sind fast vollständig beschrieben. Ausserdem zeichnen sich die Sammlungen dadurch aus, dass Fleischer sich meistens die Mühe genommen hat, als Beleg einer Bedeutung die ganze Stelle des betreffenden Schriftstellers auszuschreiben, während Thorbecke meist bloss die Stelle citirt hat.

In Betreff der Fleischer'schen Sammlungen gilt nun in sehr vielen Beziehungen ganz dasselbe, was oben über die Thorbecke'schen gesagt worden ist, vielleicht sogar noch in erhöhtem Grade; es gilt aber auch dasselbe in Bezug auf ihr Verhältniss zum Supplement Dozy's. Ausserdem decken sich bisweilen natürlich die Sammlungen Fleischer's und Thorbecke's. Auch hier kann vorläufig noch keine Garantie dafür übernommen werden, dass die Schriftsteller, aus denen man Citate findet, in ihrem ganzen Umfange ausgezogen und durchgearbeitet sind. Im Grunde treten die Dichter hier zurück, die muslimische Theologie dagegen schon wegen der Beschäftigung mit Baidāwī etwas mehr in den Vordergrund. In Bezug auf Vulgärarabisch sind die Sammlungen Fleischer's besonders reichhaltig. Im Grossen und Ganzen finden sich bei Fleischer viel weniger Werke citirt, als bei Thorbecke; doch dürften die einzelnen Schriftsteller von dem ersteren beinahe noch systematischer durchgearbeitet sein. Im Hinblick darauf, dass es von Nutzen ist zu wissen, was eigentlich von wichtigem Material für ein künftig zu erstellendes arabisches Wörterbuch vorliegt, habe ich mir erlaubt, über die mir zunächst gestellte Aufgabe hinauszugreifen und in die nun folgende Liste auch die Namen der von Fleischer (Fl.) angeführten Schriftsteller aufzunehmen. Vollständige Titel der Bücher anzuführen, schien um so überflüssiger, als ein grosser Theil der Werke, aus denen sich die Citate finden, Thorbecke's Eigenthum waren und somit die Titel

1) Solchen Werken, von denen Dozy selbst aussagt, dass er sie bloss theilweise benutzt habe, ist der Stern belassen, der sie in seinem Verzeichniss begleitet.



derselben in dem Verzeichniss der aus seinem Nachlass an unsere Bibliothek übergegangenen Werke aufgeführt sein werden. Im Ganzen und Grossen habe ich selten citirte Handschriften nicht angeführt. Eine Anzahl von Namen citirter Werke sind mir übrigens unbekannt.

a. Arabische Schriftsteller.

- de Abbadidis ed. Dozy, Fl. Dozy.  
 'Abd el-ḥakam, Th.  
 'Abd el-laṭif, Th. Dozy.  
 'Abd er-raḥīm el-'Abbāsi, Ma'āhid et-tanṣiṣ, Th.  
 el-Abšihī, Mustatraf, Th. Fl.  
 Abu'l-faraġ Kitābu 'l-aġāni, Th., (vgl. oben Nr. 17—19), Fl. selten.  
 Abu'lfath, Th.  
 Abu'l-maḥāsin, Th. Fl. Dozy.\*  
 Abu Miḥġan, Th.  
 Abu Nuwās, Th. Fl.  
 Abu Ṭālib, Diwān, Th.  
 Abu Temmām, Diwān, Th.  
 — Ḥamāsa, Th. Fl. Dozy\*.  
 el-Abṭal, Th.  
 el-'Aini, Sawāhid el-'Aini, Th.  
 Alf lēle u-lēle ed. Habicht u. Bul., Th. Fl. (Fl. auch ed. Beirut), nebst Lane, *The Arabian Nights*. Letztere sind auch von Dozy excerpirt.  
 'Alis hundert Sprüche, Fl.  
 'Alkama, Th.  
 'Anġūrī, Kenz en-nāẓim, Th.  
 'Antar (selten), Th.  
 'Antara, Th.  
 el-A'sā, Th. (vgl. oben No. 43).  
 el-Aṣma'i, Kitāb el-farq, Th.  
 Aṭār el-bilād, Fl.  
 Azraḳi. Wüstenfeld, Chroniken von Mekka, Th. Fl. Dozy\*, p. XVIII.  
 el-Baiḍāwī, Th., bes. Fl. Dozy\*.  
 el-Bākūra es-Sulaimānīje, Fl.  
 Bar 'Alī, Fl. Dozy\*.  
 el-Bekri, Th.  
 el-Belāḍori, Th. Fl. Dozy. el-Belāḍori, Anonyme arab. Chronik, Th.  
 Birgili, Th.  
 el-Birūni, Th. Fl.  
 al-Bistāni, Muḥiṭ, Fl. Dozy.  
 Bisteris, Th.  
 el-Buḥārī, Fl.  
 el-Buḥturi, Th. (vgl. oben Nr. 16.)  
 Burḥān ed-din, Enchiridion studiosi, Fl.  
 el-Būširī, el-Burda, Th. Fl.  
 ed-Demiri, Th. Fl.  
 ed-Dimiški. Fl.  
 Disputatio I ed. Van den Ham, Th.  
 Diwān (vgl. oben Nr. 14.), Th.  
 Du-'rrumma, Th. (vgl. oben Nr. 68, 69.)  
 Esra IV, Th.  
 Euty chius, Fl. Dozy\*.  
 el-Faḥri, Th. Fl. Dozy.  
 Farazdaq, Th.  
 Fibrist el-kutub etc., Katalog von Damascus, Fl.  
 el-Firūzābādi, Th.  
 — Türk. Kāmūs, Fl.  
 el-Ġanḥarī, Th. (vgl. oben Nr. 116).  
 — Muḥtār, Fl.  
 el-Ġawāib, Fl.  
 el-Ġawāliki, Th. Fl. Dozy\*.  
 el-Ġazāli, Durra, Th.  
 Ḥalef el-aḥmar, Th.  
 Ḥanzā, Th. Fl. Dozy\*.  
 el-Ḥansā, Th. (vgl. oben Nr. 45.)  
 el-Ḥariri, Durra, Th. Fl. Dozy\*.  
 — el-Maḳāmāt nebst es-Šerīši und Nāṣif. Th. Fl.  
 Ḥassān ibn Ṭābit, Th. (vgl. oben Nr. 48.)  
 Ḥātīm, Th.

- Hermes ed. Bardenhewer, Th. Fl. el-Ḥilli, Th.
- Ḥudailiten, Th. (vgl. oben Nr. 10—12.) Fl. (Dozy, ed. Koseg.) el-Ja'kûbi, Fl. Dozy\*.
- Jâkût, Th. Fl. Dozy\*.
- Ibn 'abd rabbihi, el-Ḥqd, Th.
- Ibn abi Uṣeibi'a, Th.
- Ibn el-Anbâri, Aḏdâd, Th.
- Asrâr Th. (vgl. auch o. Nr. 106).
- Ibn el-Atîr, el-Kâmil (passim). Th. Fl. Dozy\*.
- Usd el-ġâbe, Th.
- Ibn el-'Auwâm, Th. (vgl. Dozy XVIII)
- Ibn en-Nedim, Filrist, Th. Fl.
- Ibn es-Sikkî, Iṣlâḥ el-manṭiḳ, Th. (vgl. oben Nr. 85.)
- Ibn 'Arabšâh, Fâkilat el-Ḥulafâ, Fl. Dozy\*.
- Ibn Baṭûṭa, Th. Dozy.
- Ibn Duraid, Kitâb el-iṣṭikâḳ, Th. Fl.
- K. al-malâḥin, Th.
- Maḳšûra, Th.
- Ibn Ġanâḥ, Fl.
- Ibn Ġinni ed. Hoberg, Th.
- Ḥašaiš Th. (vgl. oben Nr. 86.)
- Ibn Ġubair, Th. Fl.
- Ibn Ḥaġar, el-Iṣâbe, Th.
- Ibn Ḥaldûn (selten), Th.
- Kremer. Ibn Ḥ., Th.
- Ibn Hallikân, Th. Fl. (nach verschiedenen Ausgaben citirt.)
- Ibn Ḥanḳal, Th. (selten.)
- Ibn Hišâm, Th. Fl. Dozy\*.
- Ibn Jacîš, Th. Fl.
- Ibn Ķutaiba, Adab el-kâtib, Th.
- Kitâb eš-šîr, Th.
- Ibn Mâlik, Alfija, Th. Fl.
- Lâmiġat el-afâl, Th. Fl.
- Ibn Manzûr, Lisân el-'arab. (selten), Th.
- Ibn Mu'tazz, Th.
- Ibn Zeidûn, Th. Fl.
- Ibrîsi, Th. Fl. (vgl. Dozy).
- Imruulġais, Th. (vgl. oben Nr. 28, 29) Fl., bes. auch ed. Slane (Dozy) und Naḥḥâs.
- Ka'b u. Guidî, Ka'b, Th. (vgl. ob. Nr. 47).
- Ķâitbâ, Th.
- Kalîla wa Dimna, Fl. Dozy.
- el-Ķazwinî, Th. Fl. Dozy\*.
- Ķiṣset el-ḥadrâ, Th.
- Ķudâma, Th.
- Ķur'an, Th. Fl.
- Ķuṭrub ed. Vilmar, Th. Fl.
- Lebid, Th. Fl.
- el-Maḳdisi, Th.
- el-Maḳḳari (selten), Fl. Dozy.
- Studien zu, Th. Fl. Dozy.
- el-Maḳrizî, Fl.
- Marâšid, Fl. (Th. selten). Dozy\*.
- el-Mas'ûdi (auch ed. Bul.), Th. Dozy\*.
- Meġnûn, Th. (vgl. ob. Nr. 59, 60.)
- el-Meidâni, Th. — Freytag, Proverbia, Th. Fl.
- Mu'allakât, Th.
- el-Mubarrad, el-Kâmil, Th. Fl. Dozy (?).
- el-Mufaḏḏal, Amtâl, Th.
- Mufaḏḏalijât, Th. (vgl. oben Nr. 3—7).
- Muḥammed el-Ķurašî, Ġamharat el-'arab, Th. (vgl. oben Nr. 20).
- Muḥammed ibn 'Omar et-Tûnisi, Th. Dozy.
- Muḥibb ed-dîn, Šawâhid el-keššâf, Th.
- el-Muḳaddasi, Th.
- el-Murtadâ, Taġ el-'arûs, Th.
- Muslim, Diwân, Th. Fl. Dozy\*.
- el-Mutanabbi ed. Dieterici, Fl.; Cair. Ausgabe, Th.
- Muwaffakijât, Th. (vgl. oben Nr. 83), Fl.
- en-Nâbiġa, Th.
- Nâšif, Nâr el-ķirâ, Th.
- Našreddîn (Goḥa), Th.
- en-Nawawî, Fl. Dozy\*.
- Nûr ed-dîn 'Ali, 'Inwân el-murķiṣât, Th.

- ‘Omar el-Bagdâdi, Hizânet el-adab Th.  
 ‘Omar ben Suleiman, Th.  
 Rašid-ed-din, Th.  
 Rifâ‘a, Riḥle, Th.  
 Sa‘di, Aphorismen, Fl.  
 Šâdiḳ Bei, Th.  
 Sibūja, Th.  
 eš-Šahrastâni, Fl. Dozy\*.  
 eš-Šerbîni, Hezz el-ḳuḥûf, Th.  
 es-Sujûṭi, Muzhir, Th. Fl.  
 — Wašâil, Th. (vgl. oben Nr. 89).  
 et-Ta‘âlibi, Der vertraute Gefährte, Th.  
 — Fiḳh el-luġa, Th. Fl.  
 — Ḳiṣaṣ el-anbijâ, Th.  
 et-Ta‘âlibi, Laṭâif, Th. Fl. Dozy.  
 et-Ṭabarî (passim), Th. Fl.  
 et-Ṭanfâwi, Th. Fl.  
 Ṭarafa, Th.  
 et-Tirmidî, Šamâil, Fl.  
 ‘Urwa, Th.  
 el-Wâḳidi, Fl.  
 el-Waššâ, Kitâb el-Muwaššâ, Th.  
 Ščly Zâde, Fl.  
 ez-Zamaḷšari, Asâs el-balâġa, Th.  
 — goldene Halsbänder, Th. Fl.  
 — el-Keššâf, Th. Fl.  
 — Mufaššal, Th. Fl. Dozy.  
 — Muḳaddima, Fl.  
 Zuhair, Th. (vgl. auch oben Nr. 46), Fl.

b. Europäische Schriftsteller und Sammelwerke.

- Actes du congrès etc. Th.  
 Alberi, Relazione, Th.  
 Amari, Biblioteca ar. sicula, Fl. Dozy.  
 Anspach, el-Welid, Th.  
 Archivio della Storia Siciliana, Th.  
 Arnold, Chrestomathie, Th.  
 Aumer, Katalog, Th.  
 Bädeker, Syrien, Th.  
 — Aegypten, Th.  
 Berggren, Guide, Th. (selten), Dozy\*.  
 — Reise, Th.  
 Bled de Braine, Th.  
 Boethor, Th. Dozy.  
 Bombay Selections, Th.  
 Brehm, Habesch, Th.  
 — Reise, Th.  
 Bresmier, Th.  
 Brugsch, Persien, Th.  
 Burekhardt, Travels in Arabia, Th. Dozy.  
 — Sprichwörter, Th. Dozy.  
 — Syrien, Th. Dozy.  
 Burton, Pilgrimage, Th. Dozy.  
 — Unexplored Syria (Sprichw.), Th.  
 Caussin de Perceval, Gr., Th.  
 Chwolson, Die Sabier, Fl.  
 Cuche (und Bêlot, Farâid), Fl.  
 Curzon, Th.  
 Delaporte, Th. Dozy\*.  
 Derenbourg, Catalogue de l'Escurial I, Th.  
 Description de l'Egypte, Th. Dozy.  
 Désor, Aegypten, Th.  
 Dieterici, Reisebilder, Th.  
 — Seifuddaula, Th.  
 — Thier und Mensch, Th.  
 Dombay, Th. Dozy.  
 Dorn, Moh. Quellen, Fl.  
 Doughty (nach Globus), Th.  
 Dozy, Almohaden, Fl.  
 — Calendrier de Cordoue, Fl. Dozy.  
 — Israeliten, Th.  
 — Recherches, Th. Dozy.  
 — Vêtements, Th. Dozy.  
 — et Engelmann, Glossaire, Th. Dozy.  
 Ebers, Durch Gosen, Th.  
 Fallmerayer, Fragmente, Th.  
 Fleischer, Beiträge, Th. Dozy.  
 — Catalogus, Th. Fl.  
 — Glossae Habichtianae, Th. Dozy.  
 Flügel, Katalog, Th.  
 Forskâl, Plantae, Animalia, Th.

- Frähn, moh. Antiq., Th.  
 — Ibn el-Wardi, Th.  
 Fränkel, Mehrlaut. Bildungen, Th.  
 Freytag, Chrestomathia, Th. Dozy.  
 Gies, Verskunst, Th.  
 Gildemeister, De rebus indicis, Th.  
 — Arab. Inschriften auf Elfen-  
 beinbüchsen, Th.  
 de Goeje, Omar, Th. Fl.  
 — Mémoire, Th.  
 Gorguos, Th.  
 Guidi, Cataloghi, Th.  
 — Della Sede, Th.  
 Grangeret, Chrestomathie, Th.  
 Guyard, Un grand maitre, Th.  
 Haneberg, Pseudo-Wakidi, Th.  
 Hochheim, Karli, Kafi, Th.  
 Hoest, Nachrichten, Th. Dozy.  
 Huber, Meisir, Th.  
 Humbert, Guide, Th.  
 Hyde, Nerdiland (?), Th.  
 Ideler, Th.  
 Journal of Philology (IX), Th.  
 Kosegarten, Chrestomathie, Fl.  
 Dozy.  
 — Triga, Th.  
 Kremer, Aegypten, Th.  
 — Damascus, Th.  
 — Mittelsyrien, Th.  
 Klunzinger, Oberägypten, Th.  
 Krehl, Religion der vorisl. Araber,  
 Th.  
 de Lagarde, Symmicta, Th.  
 Lagus, Lärkurs, Fl.  
 Landberg, Primeurs, Th.  
 — Katalog, Th.  
 Lane, Manners and Customs, Th.  
 Dozy.  
 Langlois, Cartulaire, Th.  
 Lerchundi-Simonet, Chrestomatia,  
 Fl.  
 Lepsius, Briefe, Th.  
 Levy, Chaldäisches Wörterbuch, Fl.  
 Literatur-Blatt f. orient. Philo-  
 logie, Th.  
 Loth, Catalogue, Th.  
 Maggil, Reise nach Tunis, Th.  
 Mallouf, Th.  
 Maltzan, Drei Jahre im Nordw.  
 von Afrika, Th.  
 — Mekka, Th.  
 — Tunis, Th. Dozy.  
 Martin, Dialogues, Th. Dozy\*.  
 Meninski, Fl.  
 Meyer, Reisehandbuch, Th.  
 Minutoli, Th.  
 Morgenländische Forschungen,  
 Th. Fl. Dozy\*.  
 Müller, D. H., Burgen und  
 Schlösser, Th. Fl.  
 Müller, J., Granada, Th. Dozy.  
 Müller, A., Sendschreiben an de  
 Goeje, Th.  
 Nachtigal, Th.  
 Niebuhr, Th. Dozy.  
 Nöldeke, Artachschir, Th.  
 — Beiträge, Th.  
 — Mäusekönig, Th.  
 — Sassaniden, Th.  
 Nolden, Th.  
 Palgrave, Th. Dozy.  
 Perron, Les femmes arabes, Th.  
 Pertsch, Catalog, Th.  
 Petermann, Reisen, Th. Fl.  
 Polak, Persien, Th. Fl.  
 Porter, Five years, Th.  
 Prym, De enunt. relativis, Th.  
 Quatremère, Mamlouks, Th. Dozy.  
 Rauwolf, Th. Dozy.  
 Robertson Smith, Reise, Th.  
 Robinson, Palästina, Th. Fl.  
 Rödiger, De nom. verborum,  
 Th. Fl.  
 Rohlf's, Quer durch Afrika, Th.  
 — Kufra, Th.  
 — Marokko, Th. Dozy.  
 Rosen, Kataloge, Th.  
 Rüppell, Th. Dozy.  
 Russell, Aleppo, Th.  
 Sachau, Muh. Recht, Th.  
 de Sacy, Chrestomathie und  
 Anthologie, Th. Dozy\*.  
 Sandreczki, Reise, Th.  
 Savary, Th.

- |   |   |
|---|---|
| Seetzen, Reise, Th. Fl. Dozy.*                            | Wahrmund, Grammatik, Th.                                      |
| Schläfli, Reise, Th.                                      | Wellsted, Th.   |
| Scholz, Reise, Th.  | Wetzstein (zu) Delitzsch, Hohes<br>Lied, Th.                  |
| Shaw, Th. Dozy.   | — — Jesaia, Th.   |
| Simonet, Description de la Gra-<br>nade, Fl.              | — — Job, Th.  |
| Socin, Sprichwörter und Redens-<br>arten, Th.             | — — Psalmen, Th.  |
| — Die neuaramäischen Dialekte<br>von Urnia bis Mosul, Th. | — Hauran, Th.   |
| Spiegel, Eran, Th.  | — Inschriften, Th.  |
| Sprenger, Muhammad, Th.                                   | — Katalog von Tübingen, Th.                                   |
| — Reiserouten, Th.  | — Z. f. Erdkunde 18, Th.                                      |
| Syrien. das heutige, Th.                                  | — Z. f. Ethnogr. 5, Th.                                       |
| Tuch, el-Hijäri, Th.                                      | Wolf, Dragoman. Th.   |
| Vambéry, Skizzen, Th.                                     | Wright, Opuscula, Th. Dozy.                                   |
| Van den Berg, Haḍramaut, Th.                              | — Reading Book, Fl.   |
| Van de Velde, Reise, Th.                                  | Wüstenfeld, Zubeir, Th.                                       |
| Vansleb, Th. Dozy.  | Zeitschrift derDMG., Th. Fl. Dozy*.                           |
| Vivien de St. Martin, Le Nord<br>de l'Afrique, Th.        | Zeitschrift des DPV., Th.                                     |
| Wallin (in J. R. G. S. 20 und 24), Th.                    | Zeitschrift für die alttest. Wissen-<br>schaft, Th. (selten). |
|   | Zeitschrift f. d. Kunde des<br>Morgenl., Th. Dozy.            |

Die Sammlungen persischer und türkischer Wörter sind bei Thorbecke im Vergleich zu den arabischen von geringem Umfange und von weniger Belang; sie füllen bloss einen Zettelkasten. Türkische und persische Vokabeln sind theilweise aus oben bereits genannten Werken ausgezogen; sonst sind noch folgende namhaft zu machen:

- |                               |                          |
|-------------------------------|--------------------------|
| Dieterici, Chrestomathie. Th. | Spiegel, Einleitung, Th. |
| Miftāḥ el-gamal, Th.          | Redhouse, Th.            |
| Mirchond, Seldschuken, Th.    | Türkische Gespräche, Th. |
| Ouseley, Pers. Misc., Th.     | Schlechta, Sprüche, Th.  |
| Quarante Vizirs, Th.          | Zenker, Kasembeg, Th.    |
| Sahnāme, Th.                  |                          |

Ueber die im Vorstehenden verzeichneten Materialien Thorbeckes verfügt je nach den Umständen der geschäftsleitende Vorstand der DMG. im Einverständnisse mit Fran Professor Thorbecke. Im Allgemeinen wird jedem competenten Fachgenossen auf seinen Wunsch in der für jeden Fall zwischen ihm und der Bibliothek der DMG. zu vereinbarenden Weise zur Benutzung übersandt werden, was oben verzeichnet ist. Ausgenommen sind Nr. 46, 47, sowie die lexikalischen Sammlungen C 5, 6 und die Zettelsammlungen C 4, die naturgemäss eine Versendung nicht zulassen; ihre Benutzung ist aber nach dem Ermessen des Vorstandes auf der Bibliothek in Halle gestattet, und die sachverständigen Vorstandsmitglieder

am Orte werden stets bereit sein, auf auswärtige Anfragen die Zettel einzusehen. Aehnlich muss mit dem Freytag verfahren werden; vgl. S. 484. Für alles Übrige gelten nur folgende Einschränkungen:

1) Jeder Benutzer verpflichtet sich mittels eines vorher einzusendenden Reverses, die ihm anvertrauten Stücke mit der grössten Sorgfalt zu bewahren und vor Beschädigungen zu hüten, sie auf Verlangen der Bibliothek in jedem Falle sofort unter derselben Werthversicherung, wie sie ihm zugekommen sind, durch die Post zurückzuschicken, und bei jeder Publikation, welche er mit ihrer direkten oder indirekten Hilfe veranstaltet, vorwortlich genau die Art und das Mass der vorgenommenen Benutzung zu veröffentlichen;

2) Der geschäftsleitende Vorstand der DMG. ist berechtigt, in einem gegebenen Falle die Zusendung eines gewünschten Stückes im Einvernehmen mit Frau Professor Thorbecke oder deren Rechtsnachfolgern ohne Angabe von Gründen abzulehnen.

Zur Motivierung dieser Bestimmungen muss es genügen anzuzeigen, dass sie auf Grund von Wünschen der Berechtigten festgesetzt sind. Sie werden nach billigen Grundsätzen in einem Sinne gehandhabt werden, welcher die Pietät gegen die Denkweise des verstorbenen Gelehrten mit dem Streben vereinigt, seine Lebensarbeit im weitesten Sinne der Wissenschaft und ihren Dienern nutzbar zu machen.

---

### Nachtrag.

Bei der fortgesetzten Durchsicht der Drucke in Thorbecke's Bibliothek haben sich noch folgende beiden Nummern vorgefunden, die an dieser Stelle nicht fehlen dürfen:

9b) Mo'allaqât ed. Arnold, mit zahlreichen Citaten und Varianten aus Hss. und Schriftstellern. Beiliegend (S. 120) 2 Blätter mit Lesarten zu 'Amr aus der Gamharat el-'Arab nach den Hss. von London, Leiden und Oxford, und (S. 144) 3 Bl. mit Lesarten aus Cod. Goth. 2191 Pertsch und Notizen aus Menil, sowie ein Brief Fleischers. — Ms. Thorb. B. 33.

16b) Nöldeke, Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, mit verschiedenartigen Bemerkungen, insbesondere Citaten und Varianten zu den Versen; sehr zahlreiche zu Malik und Mutammim S. 87 ff., nebst 3 Blättern mit Notizen über diese Dichter. — Ms. Th. B. 34.

## Der zweite Corrector der Clodius'schen hebräischen Bibel, Dr. med. Leo Simon, Rabbiner von Mainz.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

Als der Frankfurter Buchdrucker Balthasar Christoph Wust im Jahre 1677 den Entschluss fasste, der Seltenheit und dem unerschwinglich gewordenen Preise hebräischer Biblexemplare in Deutschland ein Ende zu machen und durch eine neue correcte und billige Ausgabe dem Studium des Alten Testaments in der Ursprache wieder aufzuhelfen, da rechnete er neben dem eigentlichen wissenschaftlichen Haupte der Unternehmung, David Clodius, in erster Reihe auf die Sachkunde und Zuverlässigkeit des jüdischen Correctors, den es ihm heranzuziehen gelungen war, des Frankfurter Doktors der Medicin, Leo Simon. Clodius, geboren in Hamburg am 14. Mai 1644, seit 1671 Professor der morgenländischen Sprachen und seit 1676 auch ausserordentlicher Professor der Theologie an der Universität Giessen, hatte die Einrichtung und Fertigstellung des Manuscriptes für den Druck übernommen. Für die erste Correctur ward Johann Conrad Ludovici aus Erfurt ausersehen, die zweite sollte Leo Simon lesen, der auch in allen zweifelhaften Fällen die Entscheidung zu treffen hatte, wenn man sich nicht an Clodius selber wandte. Als Grundlage der neuen Ausgabe galt die letzte Leusden'sche Textesrecension, deren Variantensammlung und massoretische Glossen, da hier den Innenrand der Seiten knappe lateinische Inhaltsangaben in Anspruch nahmen, getheilt werden mussten; auf die unter dem Texte angebrachten Bemerkungen weist ein Ringelchen, auf die an den Schluss des Ganzen gestellten grösseren Glossen ein Sternchen über dem in Frage kommenden Textesworte. Da trotz der doppelten Controle Fehler stehen geblieben waren, versah Dr. Leo die Ausgabe am Schlusse mit einem sorgfältigen Druckfehlerverzeichniss. Wie er in seiner hebräischen Vorrede sagt, hatte er auch auf die Durchsicht der lateinischen Inhaltsangaben am Rande ein besonderes Augenmerk gerichtet. Es war also ein des Lateinischen nicht minder als des Hebräischen kundiger Mann, der da zum Corrector bestellt worden war. Aber Clodius rühmt in seinem Vorworte uns noch

mehr von ihm, als wir aus seiner Leistung entnehmen könnten. Post, so äussert er, Exemplar primo revisum missum est Viro Clarissimo atque Experientissimo Dn. Leoni Hebraeo Medicinae Doctori, & Linguarum variarum Calentissimo, utique homini supra gentis morem humano & docto, qui secundo correxit. Wer war der Mann, der solchen Lobes sich würdig machte und neben einer für seine Zeit und Umgebung bemerkenswerthen Vertrautheit mit der Massora und der hebräischen Grammatik auch die Kenntniss des Lateinischen und fremder Sprachen sich angeeignet und mit dem Lorbeer eines Doktors der Medicin sich geschmückt hatte?

Noch bewahrt die Universität Padua in ihrem Archive den Band, der die laureati der Medicin von 1672—77 verzeichnet und auf Fol. 56 den Vermerk trägt: Dr. Leo filius Simonis hebreus francoturtensis omnibus votis in utraque facultate insignitus fuit a d<sup>o</sup>. Jacobo Cadenato in utraque facultate anno 1674 die 14. Juni hora 11. Leo, d. i. Löw oder Jehuda Loeb, der Sohn des Frankfurter Juden Simon, hatte also auch nach Padua seine Schritte lenken müssen, wohin seine Glaubensgenossen aus allen Ländern pilgerten, weil es, von Leyden abgesehen, fast die einzige Universität war, die einem der Ausbildung in der Medicin beflissenen Juden ihre Pforten öffnete. Erst 3 Jahre später wurden wohl zum ersten Male in deutschen Landen, aber auf besonderes Geheiss des grossen Kurfürsten am 17. Juni 1678 Gabriel b. Mose aus Brody im heutigen Galizien und Tobia b. Mose der Franzose, aus Metz, in die Matrikel der medicinischen Fakultät von Frankfurt an der Oder<sup>1)</sup> eingeschrieben. Dr. Leo war somit kaum noch ein Jahr aus Italien mit dem Doktordiplome von Padua zurückgekehrt, als er mit Clodius zur Arbeit an der neuen Bibelausgabe sich verband. Seine Praxis scheint ihm zu solcher Beschäftigung Zeit genug gelassen zu haben. War er auch von Geburt ein Frankfurter, so werden seiner Anstellung als Arzt sich dennoch allerhand Schwierigkeiten entgegengestellt haben. Es war an jüdischen Aerzten in Frankfurt kein Mangel und da der Rath höchstens vier zu gleicher Zeit der jüdischen Gemeinde gestattete<sup>2)</sup>, so war für einen jungen Arzt, zumal auch die jüdischen Aerzte eine Art von Dynastien in ihren Familien errichteten, auf eine amtliche Anstellung nicht leicht zu rechnen.

Wir sehen daher Dr. Leo im Jahre 1687 einem Rufe der Gemeinde Mainz folgen, die ihn zu ihrem Rabbiner erkor. Schon im darauffolgenden Jahre wird hier von Simon Akiba Bär, dem Sohne Josef R. Henochs seine Approbation verlangt<sup>3)</sup>. Von frühester Jugend an dem Talmudstudium gewidmet, hatte er die rabbinische

1) Kaufmann in *Revue des études juives* XVIII, 294.

2) Kracauer in *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* III, 156; Horowitz, *Jüdische Aerzte in Frankfurt a. M.* 32 f.

3) ס"ת ס"ת ס"ת s. Kaufmann, die letzte Vertreibung der Juden aus Wien 202 ff.



Litteratur auch später so wenig vernachlässigt, dass es ihm ein Leichtes war, von der ärztlichen Praxis zur Führung eines Rabbimates überzugehen. Er hatte damit gleichsam ein italienisches Vorbild auf deutschen Boden verpflanzt. Wie er in seinen Universitätsjahren zu Padua Isaac Vita Cantarini <sup>1)</sup> das rabbinische Lehramt der Gemeinde bekleiden und in Stadt und Land als weithin gefeierten Arzt wirken sah, so sollte er fortan in seiner Person den in Deutschland bisher kaum noch vereinigten Doppelberuf erfüllen. Er hatte übrigens bereits in Frankfurt am Main nach seiner Verheirathung mit Rechlin, der Tochter Abraham Oettingen's <sup>2)</sup>, als Beisitzer dem Rabbinate angehört und Gelegenheit gehabt, seinen Ruf auf dem Gebiete der rabbinischen Gelehrsamkeit zu begründen und zu verbreiten. Glückliche Kuren und die unentgeltliche Uebung seiner ärztlichen Kunst, die er auch als Rabbiner von Mainz und des dazu gehörigen sog. oberen und unteren Kreises fortsetzte, machten ihm auch als Arzt einen gefeierten Namen weit über seine Stadt hinaus. Für die Judenschaft des Ober- und Untererzstifts wie der Gemeinde Mainz war es von nicht geringer Bedeutung, dass zur Führung ihres Rabbimates ein welt- und sprachenkundiger Mann berufen wurde, der ihre Sache vor den Behörden vertreten und das Wort, wenn es galt, vor Fürstenthronen erheben konnte. Der Kurfürst Anselm Franz aus der Familie der von Ingelheim, unter dessen Regierung Rabbiner Jehuda b. Simeou, unser Dr. med. et phil. Leo Simon, sein Amt antrat, hatte in einem Rescripte vom 8. Juni 1683 ausdrücklich dem Rabbiner von Mainz Civilgerichtsbarkeit in jüdischen Streitsachen verliehen und Amtshülfe zugesichert, jedoch die Bedingung daran geknüpft, dass über die Urtheile ein Verzeichniss in deutscher Sprache geführt und die Hälfte der Straf gelder an die Kammer abgeführt werden solle <sup>3)</sup>. Die für jeden neugewählten Rabbiner erforderliche besondere kurfürstliche Bestätigung wird daher für einen auch durch profane Bildung ausgezeichneten Mann wie Dr. Leo leicht zu erreichen gewesen sein. Bei Huldigungsanlässen und anderen öffentlichen Feierlichkeiten werden die Sprachkenntnisse des neuen Rabbiners der Gemeinde nicht wenig zu Statten gekommen sein. So war wohl er der Urheber der hebräischen und lateinischen Glückwunschartadresse, die, auf die beiden Seiten einer viereckigen silbernen Platte eingravirt, dem Kurfürsten Lothar Franz aus der Familie der von Schönborn von der Judenschaft dargebracht wurde <sup>4)</sup>, als er am 30. April 1695 die Regierung antrat. Dr. Leo hatte aber auch das Glück, während seiner ganzen Amtsdauer die Behörden wie den regierenden Fürsten selber seiner Gemeinde mit Wohlwollen und selbst liebevoller Fürsorge begegnen zu sehen. Selbst eine den

1) Dr. Marco Osimo, *Narrazione della strage . . d'Asolo* 72.

2) Horowitz, *Frankfurter Rabbinen* II, 104; Kaufmann, die letzte Vertreibung der Juden aus Wien, p. 23 n. 1.

3) Schaab, *Diplomatische Geschichte der Juden zu Mainz* 255 ff.

4) Schudt, *Jüdische Merkwürdigkeiten* IV, 3. Cont., 148 f.

Rabbiner persönlich unangenehm berührende kurfürstliche Verordnung vom 19. Mai 1711 ist nur vom Interesse des Schutzes der Gemeindeautorität eingegeben; es wird ihm nämlich darin aufgetragen, in Erbschafts- und Theilungssachen Nichts ohne Wissen und Willen der Gemeindevorsteher vorzunehmen<sup>1)</sup>. Sonst ist aus dem Verkehr Dr. Leo's mit den Behörden bisher nur ein vom 23. Januar 1709 datirtes und Löw Simon unterzeichnetes Zeugniß zu Tage gekommen, das die Praxis des zur Vollstreckung civilrechtlicher Urtheile gehandhabten Bannes in Kürze darlegt<sup>2)</sup>.

Um so reicher sind die Einsichten, die uns Dr. Leo selber durch seine wissenschaftlichen Leistungen in seine geräuschlose Thätigkeit, in die Bildung und Neigung seines Geistes eröffnet hat. Obwohl talmudisch geschult und durchaus ebenbürtig, widmet er doch nicht der Vermehrung dieses Schriftthums seinen Fleiß und seine Musse; es reizt ihn nicht, nach dem Geschmacke der Zeit mit scharfsinnigen Novellen zu einem Tractate des babylonischen Talmuds oder sonst mit Glossen zu einem Buche der rabbinischen Litteratur aufzutreten oder durch Herausgabe von Responsen zu glänzen, die er auf rabbinische Anfragen ergehen zu lassen vielfach Gelegenheit hatte. Ein stiller und eifriger Pfleger des Talmuds, an den schon sein Lehramt ihn unauflöslich geknüpft hielt, hatte er für seine eigenen Hervorbringungen doch ein anderes Gebiet sich ersehen, das er in seiner Zeit und vorzüglich in seiner Heimath vernachlässigt sah und das ihm zugleich Nahrung für das in ihm durch seine Profanstudien erwachte wissenschaftliche Bedürfniß verhiess und spendete, die philosophische Litteratur seiner Glaubensbrüder mit ihren natürlichen Quellen, der Schriftauslegung und der Agada. Sein Vorbild in dieser Richtung mag früh bereits der durch eine glänzende Vereinigung jüdischer Gelehrsamkeit und wissenschaftlicher Kenntnisse zu ausserordentlichem Ruhme gelangte, am 5. August 1620 verstorbene R. Menachem Asarja aus Fano<sup>3)</sup> in Reggio gewesen sein, der sich den messianischen Namen Immanuel beilegte, mit dem er auch zuweilen bezeichnet wird. Trotz hellen Kopfes und tief eindringender Bekanntschaft mit nüchterner, lichter Wissenschaft war dieser seltene Mann so glühend für die Kabbala begeistert, dass er kein Opfer scheute, sich in den Besitz ihrer Quellenschriften zu setzen. Wie wir in dem Briefe Salomo Schlimels aus Dresnitz in Mähren an Isachar Bär Kremnitz aus dem Jahre 1606 lesen<sup>4)</sup>, zahlte R. Menachem Asarja tausend Goldzechinen an die Wittve R. Mose Corduero's in Safed im h. Laude

1) Schaab a. a. O. 279 f.

2) Ib. 274 f. Seine Unterschrift fand ich auf einer Zeugenaussage im Archive der isr. Gemeinde Worms

3) Zunz, Monatstage 45; Neubauer, Catalogue of the hebrew manuscripts in the Bodleian library cod. 988; David Conforte f. 42b.

4) שם הגדולים (Basel 1629) f. 42a; Asulai שם הגדולים ed. Ben-jacob I, p. 77 c. Vgl. auch über seine Bibliothek על יד קב"ן IV, 42.

und noch andere Spenden an die Vermittler für die Erlaubniss, von den Schriften des heimgegangenen Kabbalisten eine Copie nehmen zu dürfen, deren neunzehn Bände heute noch in der k. Bibliothek zu Modena<sup>1)</sup> erhalten sind. Vorzüglich war es ein Werk dieses Adepten von Corduero's Kabbala, das ganz ausnehmende Verbreitung erfuhr, obwohl oder weil es wenig verstanden wurde, das unter dem Namen der „zehn Abhandlungen“<sup>2)</sup> geht, aber niemals so viele im Druck beisammen gesehen hat. Die einzelnen Abhandlungen cursirten in Abschriften und fanden besonders in Polen Bewunderer und Erklärer. In Frankfurt am Main kam noch ein äusserer Umstand hinzu, das beliebte Buch noch mehr zu verbreiten. Mose b. Salomo, ein Frankfurter, der sich in Zolkiew niedergelassen, hatte drei dieser Abhandlungen mit einem Commentar, in dem er die Erklärungen des Kabbalisten Jehuda Loeb b. Mose Ahron Samuel benutzte. in die Heimath mitgebracht und 1649 mit den Approbationen der freudig zustimmenden Frankfurter Gelehrten in Amsterdamm erscheinen lassen<sup>3)</sup>. 1678 erschien das Buch, ein Zeugniß seiner Verbreitung, in Frankfurt selbst in zweiter Auflage. Aber das Verständniss seiner Gedanken wurde weder durch die Erklärer, die es missverstanden, noch durch die Prediger, die mit herausgerissenen und unverstandenen Sätzen flunkerten, wahrhaft gefördert. Vor Allem waren die eigentlich wissenschaftlichen, wie z. B. die astronomischen, die medicinischen und selbst die grammatischen Bemerkungen des Autors unberührt geblieben, weil den Erklärern jedes Verständniss dafür abging<sup>4)</sup>. Aber selbst vom Standpunkte der Kabbala war das Werk verkannt worden, da es nicht Isak Lurja's, sondern Mose Corduero's System war, von dem Immanuel ausging. Hier gedachte nun unser Dr. Leo einzusetzen und des ihm so congenialen Buches sich rechtschaffen anzunehmen. Er sah, wie der Kabbalist R. Löb in seinen handschriftlich verbreiteten Commentare, von dem ihm der Frankfurter Rabbinatsassessor Joël Engers einen Abschnitt gebracht hatte<sup>5)</sup>, die Gedanken Lurja's dem wehrlosen Texte Menachem Asarja's unterlegte und Geheimnisse suchte, wo der Sinn eben und offen war. So entschloss er sich denn, zu fünf Abschnitten des Werkes einen Commentar herauszugeben, mit dem irreführenden Titel der zehn Abschnitte ein Ende zu machen und den Text unter dem Namen: „Lautere Reden“, die Erklärungen aber als: „Hand Jehuda's“ zu bezeichnen<sup>6)</sup>. Selbstbewusst und den Werth

1) Jona, Catalog der ebr. HSS. der k. Bibl. in Modena übersetzt von Grünwald p. 16 ff.

2) Benjacob, Thesaurus librorum hebraicorum 452.

3) Horovitz a. a. O. II, 45 f.

4) Vorwort: *במקום שנוגע הרב בחכמת הפילוסופיה רחוקה זמנית אשר סמוך על החשבונה לחכמת האשמונה למאמץ למצוא בהן הרחבת הדבור למען ידעו ויבינו את כל הנוסחה.*

5) Ib. Vgl. Horovitz a. a. O. II, 87, 90.

6) *אמרת שהורות י"ג פירוש י"ד יהודה.*

seiner Arbeit kennend, begnügt er sich allein mit der Approbation des gefeierten Rabbiners von Frankfurt, Josef Samuel b. Zebi aus Krakau, der auf die wissenschaftliche Bildung Dr. Leo's als auf eine allbekannte Thatsache hinweist. Noch wissen wir durch den Neffen von Leo's Gattin, Jehuda Loeb b. Josbel Wetzlar, dass die Gattin des Autors ihrer Werthgegenstände sich entäußerte, um die sehr bedeutenden Druckkosten des Werkes zu beschaffen<sup>1)</sup>. Da der Rath in Frankfurt Juden die Errichtung von Druckereien untersagte<sup>2)</sup>, so brachten Christen die hebräische Typographie in Blüthe. Wieder war es ein Wust, Johannes, aus dessen Officin Dr. Leo's Buch in vortrefflicher Ausstattung, mit einer herrlichen, besonders geschnittenen Titelverzierung geschmückt, auf der sogar Engel, die den Titelschild halten, nicht fehlen, im Jahre 1698 hervorging. Der erste, 143 Blätter umfassende Abschnitt bildet gleichsam ein Buch für sich: die übrigen vier Abschnitte erscheinen daher wie ein zweiter Theil mit besonderer Foliirung (98).

Es giebt in der an Commentaren so reichen jüdischen Litteratur nur wenige, die dieser Leistung des Rabbiners von Mainz an die Seite gesetzt zu werden verdienen. Mit einer den gesammten Stoff meisternden Gelehrsamkeit erräth und verräth er die Quellen seines Autors und seiner leisesten Anspielungen, ob sie im Talmud und Midrasch oder in der Kabbala und Exegese zu finden sind. Liebevoll in seinen Text sich vertiefend, den Zusammenhang darzulegen stets bemüht, liefert er einen Mustercommentar an wissenschaftlicher Sachlichkeit, eine unentbehrliche, immer aufschlussgebende Einführung in das Verständniß seines Meisters, ein deutsches Gegenbild Juda Moscato's, des Kusarierklärers, ohne dessen Redseligkeit und musivische Sprachkünstelei. Es wird in Deutschland damals kaum Jemand gegeben haben, der in der Handhabung des hebräischen Ausdrucks für die verschiedensten wissenschaftlichen Materien an Reinheit, Schlichtheit und Leichtigkeit des Ausdrucks mit R. Jehuda Loeb b. Simeon zu wetteifern hätte wagen dürfen.

Es ist der graduirte Doktor der Philosophie und Medicin, der in dieser Erklärung das Wort führt. Er hat I, 38b seinen Seneca zur Hand, wenn es den in Gen. 2, 17 entdeckten Gedanken von dem Leben als einem allmählichen Hinsterben und dem Tode als dem Ende unseres Sterbens zu belegen gilt, wie er II, 44a den Aristoteles heranzieht, um seine drei Prinzipien der Natur zu entwickeln. Er spricht II, 92d als Fachmann über die Vorgänge bei der Verdauung und erweist sich auch sonst naturwissenschaftlich gebildet, wenn er z. B. II, 82c auf die Kugelgestalt der Erde zu reden kommt, für die er sich auf die Antipoden, die Entdeckung Amerika's und auf die auf allen Märkten, wie er sagt, ausgebotenen Globen beruft. Er weiss II, 81c, dass das hebräische Wort קַפְּסָא

1) פתח דברי Vorwort.

2) Schudt a. a. O. IV, 1, 28.

aus dem Arabischen stammt und dass Horizont ein griechisches und lateinisches Wort ist. Selbst geschichtliche Realien entgehen, wie II, 40 c die Bemerkung über Babel zeigt, seiner Aufmerksamkeit nicht. Alle wissenschaftlichen Werke in hebräischer Sprache sind ihm gegenwärtig. Er polemisiert gegen Asarja de Rossi, den Schöpfer der historischen Kritik unter den Juden, II, 82 b, 88 b wie gegen Manasse b. Israel II, 69 a.

Einmal nur lässt er vom Eifer sich fortreissen, einen Blick auf seine Zeit zu werfen und zornigen Tadel gegen die Unsitten seiner Umgebung zu äussern, das ist da, wo es II, 22 d die Heiligkeit und Sprachreinheit des hebräischen Gebetes gilt, die er dadurch besonders gefährdet sieht, dass die Gemeinden bei der Wahl des Vorbeters mehr seine Stimmittel und gesanglichen Fähigkeiten als seine Kenntniss der hebräischen Sprache und Grammatik im Auge haben.

Was wir so an seiner litterarischen Richtung wahrnehmen, dass seine Profanstudien seiner Glaubensgelehrsamkeit nur die Wissenschaftlichkeit, seinem Vortrage Licht, seiner Methode Zucht verliehen, aber die eifrige Hingebung an das nationale Schriftthum nicht verkümmerten, dasselbe können wir auch noch an seiner religionsgesetzlichen Haltung wahrnehmen; auch hier geht der Arzt mit dem Rabbiner, mit dem Bekenner der Philosophie; die Achtung vor der Wissenschaft streitet nicht mit der Treue gegen das Glaubensgesetz. Als im Frühling des Jahres 1710 der Rabbiner von Coblenz, der nachmals nach Frankfurt a. M. berufene hochgefeierte Jacob Cohen Poppers, in einer Frage, die gleich sehr die medicinische Wissenschaft wie die rablinische Praxis berührte, die Autorität R. Jehuda Loeb's anrief<sup>1)</sup>, der den Arzt und den Rabbiner in Einer Person vereinigte, da besann er sich keinen Augenblick, kraft seiner Wissenschaft nicht minder als auf talmudischer Grundlage der Medicin das Recht der Entscheidung in solchen Fällen abzusprechen. Es focht ihn wenig an, dass bereits ein anderer Arzt unbedenklich eine abweichende erleichternde Ansicht ausgesprochen hatte. In Coblenz selber hatte nämlich bereits der Arzt Simeon b. Joseph Salomo, der Sprosse einer Dynastie von Aerzten<sup>2)</sup>, eines der angesehensten und meistverdienten

1) יצקב שב רגא. 41; vgl. Horovitz a. a. O. II, 83 f.

2) Das Memorbuch von Coblenz widmet Simeon das folgende Seelengedächtniss: זכור אלהים את נשמת הקצין ז"ל [= פרנס ומנהיג] הר"ר שמוען רופא במהרה יוסף שלמה רופא ז"ל כדאן הוא ר' שמוען לסניף עליו בשנת הדחק זה הלחץ שנלחצו עניו בני עמיו בתלאות הולאות גופם מיהב יחוב רפואות משקל לא שקול מהם רק רפא ירפא חנם אהבה גברא ואתמחו קמיונותי זה ארבעים שנה שדחה מנהיג המדרסה הנחיג העם בדרך ישרה תפארת לעושרי ותפארת לו מן הארס ודאי אחד מן המנויים המיוחד בחברה קדישא של ג"ה ואחד מן הראשונים לעסוק בג"ה עם המתים נוסף על ה"ל שדאי המסבב בזריזות להוציא מחשבתי מן החס אל הפועל טוב שנבנה הבית הכנסת פה קאבלענין

Gemeindemitglieder und im Vorstande wirkend, den Spruch gefällt, dass die Frage vom ärztlichen Standpunkte unzweifelhaft in erlaubendem Sinne zu entscheiden sei. Da R. Jehuda Loeb dem ärztlichen Collegen, der sich bereits brieflich an ihn gewendet hatte, nicht antwortete <sup>1)</sup>, so wiederholte jetzt der Rabbiner von Coblenz die Anfrage. Wo immer, so lautete ebenso klar als entschieden die Antwort, der Arzt sein Urtheil geschöpft habe, ob aus einer litterarischen Quelle oder aus eigener Erkenntniss, so komme ihm stets nur die Bedeutung einer Vermuthung zu, wie man es denn überhaupt lediglich mit solchen auf dem Gebiete der Medicin zu thun habe. Von den drei Kategorieen aller Urtheile, Nothwendigkeit, Unmöglichkeit, Möglichkeit komme den ihrigen nur die letzte zu. Sie muss nicht blos die Erscheinungen, mit denen sie es zu thun hat, stets auf die verschiedensten Ursachen zurückführen, so dass ihre Aussprüche, selbst wenn sie die höchste Wahrscheinlichkeit für sich haben, doch stets nur als Möglichkeiten gelten können, vielmehr beruhen selbst ihre Principien und Grundlagen nicht wie bei anderen Wissenschaften auf stringenten Beweisen, sondern auf Voraussetzungen, die entweder von Hypothesen oder von Erfahrungssätzen hergenommen sind. Die Replik des Coblenzer Arztes, dass der Rabbiner von Mainz zu sehr dem Thorastudium hingegeben sei, um auf der Höhe der ärztlichen Wissenschaft sich zu erhalten, kann die Stärke dieser Argumentation nicht angreifen. Uebrigens schloss sich auch R. Jehuda Loeb aus talmudischen Erwägungen der ausgesprochenen Erlaubniss an, die neben R. Jacob Cohen durch Autoritäten wie R. Jehuda Maeler und R. Samuel Schotten unterstützt war.

Von dem Geschmacke seiner Umgebung abweichend, mit seinem Denken und Forschen abseits von der grossen Heerstrasse sich bewegend, hatte R. Jehuda Loeb im Stillen dem schon in seinem Commentare zu R. Menachem Asarja's Buche so heiss hervorbrechenden Wunsche nach Reinhaltung der Gebettexthe näher zu treten angefangen und seine Erklärerthätigkeit einem Büchlein zugewendet, das trotz so vielfacher Bearbeitung, die es erfahren hatte, ihm noch immer der Erklärung bedürftig erschien, der Legende der Pesachabenda, der Haggada. Mit einer von aller Autoritätenscheu freien Selbstständigkeit weiss er in die unscheinbarste Wendung seiner Texte einen neuen ungeahnten und tiefen Sinn hineinzubringen, stets der Quelle seiner Stücke in der alten Litteratur bewusst und bedacht, Dank seiner ausserordentlichen Belesenheit im Sohar und in der

בגזרת השם ב"ה אחר כל השבוע הזה צדוק בארץ ישראל שהחלה  
 בחלואי' רעים ויסודין קשים זמן רב ולא פג ריחו ולא נזר טעמו  
 קבל היסודי' באהבה עד שנצחו העליוני' והזרה נשמתו לנקים מהצבה  
 כגזרת קשורה בשלהבה בליל מש"ק שלמהרתי' ה' טבת ה' מנ"ת תלמן  
 ל"פ"ק ונקבר בכבוד עשי לו בגזרתו בבית עלמין פה קאבלעין

1) שם יעקב ib. f. 66b.

kabbalistischen Litteratur von philosophischen und religiösen Gedanken überströmend und überall vom treffendsten und leichtesten Ausdruck bedient. Aber neben der dem Sinn der Tiefe, der verborgenen Bedeutung nachgehenden Auslegung offenbart er oft in dem Nachweise der Berechtigung auffälliger, scheinbar bodenloser talmudischer Deutungen aus dem Wortlaute der Schrift eine Nüchternheit und Feinspürigkeit, die seine Bemerkungen noch heute werthvoll und beachtenswerth macht.

Wenn hierbei schon öfter sein Sprachgefühl und seine Kenntniss der Grammatik hervortreten, so fand er zu deren Bethätigung bei der Erklärung des in der Haggada enthaltenen Tischgebetes ganz besondere Gelegenheit. Von der Beobachtung ausgehend, die sich ihm wohl schon bei seinem Aufenthalte in Italien aufgedrängt haben mochte, dass der Text der Haggada allen Riten gemeinsam sei, während die Gestalt des Tischgebetes bei Sefardim und Deutschen wie Polen wechsele, empfindet er es besonders schmerzlich, dass in diese verschiedenartigen Gestaltungen auch noch Fehler und Entstellungen eingedrungen sind, die er eben so sehr der Leichtfertigkeit der Abschreiber wie der Willkür unkundiger Erweiterer zur Last legt. Unabhängig von ihm hatte zu gleicher Zeit ein anderer Pfleger der hebräischen Grammatik in finsterner Zeit, Juda Liwa Oppenheim in Grossglogau<sup>1)</sup>, dieses verwahrlosten Gebettexes sich angenommen, aber die Verbesserungen seines Mainzer Mitstrebenden sind kühner, eingreifender und heute noch dringend der Berücksichtigung werth<sup>2)</sup>. R. Jehuda Loeb wusste, dass diese kleine Arbeit einen selbstständigen Werth besitze, und so gab er ihr, Prov. 11, 25 benützend, den geistvollen Titel: Seele des Gebetes<sup>3)</sup>.

Im Jahre 1710 machte er den fertigen Commentar, dem er, leiblicher Nachkommen entbehrend, als seinem geistigen Erbe den Namen: Sprosse Juda's verlieh, seinem Neffen, dem Schwestersohne seiner trefflichen Gattin, Juda Löb b. Josbel Wetzlar, zum Geschenke. Dieser sollte ihn dereinst herausgeben und dabei der aufopfernden Liebe der Frau gedenken<sup>4)</sup>, der Dr. Leo es verdankte, wenn er beruhigt auf die Stelle blicken konnte, die er durch die Drucklegung seines Jad Jehuda in der Litteratur unwidersprechlich sich erobert hatte. Er selber mochte bei seinem Leben nichts mehr der Oeffentlichkeit übergeben. Sprach er sich doch öfter mit Unwillen über

1) Kaufmann in Berliner-Hofmann's Magazin für die Wissenschaft des Judenthums XVII. (1890) p. 306 ff.

2) So ist nach seiner trefflichen und überzeugenden Darlegung die Lesart  $\text{לֹא תִסַּר לְנוּ וְאֵל תִּתְּסַר לְנוּ}$ , die noch S. Bär *עבודת ישראל* p. 555 mit Scheingründen vertheidigt, gegen die richtige  $\text{לֹא תִסַּר וְאֵל תִּתְּסַר לְנוּ}$  aufzugeben.

3)  $\text{נַפְשׁ בְּרוּחַ}$ , in der Haggadaausgabe *זרע יהודה* (Offenbach 1721) mit besonderem Titel und einer Vorrede des Autors versehen.

4) Löb Wetzlar's Vorrede zu *זרע יהודה*.

das Anschwellen der Litteratur aus, in der besonders eine Gattung Predigten überwucherte, die durch ihre den Scharfsinn und Witz über die Wahrheit stellenden Deuteleien das nüchterne Schriftverständniß zu verdunkeln und auszulöschen drohten. Um so freudiger stimmte er daher zu, wenn er klassische Werke der älteren rabbinischen Litteratur in neuen Auflagen ans Licht treten sah. So stellt er, sonst kein Freund des in seiner Zeit üppig entfalteten Approbationswesens, willig sich an die Spitze, wo es gilt, R. Mose Isserls' Responsen, die 1711 in Hanau von Neuem herausgegeben wurden, das übliche rabbinische Verbot gegen Nachdruck mit auf den Weg zu geben. Am 14. Januar dieses Jahres war seine Heimathsgemeinde Frankfurt am Main ein Raub der Flammen geworden, grosse und erlesene Bücherbestände waren in Asche gesunken, so dass Werke selten wurden, die vordem in Aller Händen gewesen waren, und vollends diese Responsensammlung, die, vielbegehrt wie sie war, auch vorher schon zu den Seltenheiten gehörte, ganz aus dem Buchhandel verschwand. In seiner der neuen Ausgabe ertheilten Approbation von Dienstag dem 4. Nisan 1711 leiht er offen dem Gedanken Ausdruck, dass er nur von Neudrucken alter Werke Heil erwarte, damit die schlechten und verkehrten neueren Produkte nicht allein den Markt behaupten <sup>1)</sup>.

Am Schlusse desselben Jahres fand er noch einmal Gelegenheit, von seiner den Approbationen abholden Praxis abzugehen und sogar einem neuen Buche unbedenklich seine Zustimmung zu leihen. Es war aber auch eine Arbeit nach seinem Sinne, tapfer und ohne Autoritätenglauben, dem ihm so verhassten Unwesen der fehlerhaften Gebettete kühn und schonungslos zu Leibe gehend, des streitbaren und seine Zeit überragenden Grammatikers Salomo Salman Cohen aus Hanau „Pforten des Gebetes“ <sup>2)</sup>. Mit hohem Lobe verkündet er denn in der im glücklichsten Makamenstyl gehaltenen Approbation das Verdienst der neuen Leistung, deren Erscheinen er selber, der Approbationseind, mit lauter Billigung begrüesse. Salomo Hanau hat die Ehre, die seinem Buche hier angethan wurde, zu würdigen gewusst. An der Spitze der Approbation, die unter den sieben der Arbeit vorgedruckten die Mitte einnimmt, nennt er R. Jehuda Loeb den grossen Rabbiner <sup>3)</sup>, den vollkommenen Gelehrten, den göttlichen Philosophen und den naturforschenden Arzt.

1) Da das Buch nach dem Brande von Frankfurt gedruckt ist, so kann es nicht 1710, wie die Bibliographen, vom Titelblatt irreführend, angeben, erschienen sein, vielmehr ist für בע"ת zu lesen: בע"ת, was Ende 1711 oder 1712 bedeutet. In der von Druckfehlern entstellten Approbation ist statt הנפסת תעשה תעשה ונחמה ונחמה: תעשה, תעשה ונחמה ונחמה ונחמה zu lesen: תעשה. [Vgl. jetzt Kaufmann, Urkundliches aus dem Leben Samson Wertheimers 68 ff.]

2) שער הפסח (Jessnitz 1725).

3) Zu beachten ist, dass er im Gegensatz zu den berühmteren Talmudmeistern nicht הגדול הגדול genannt wird.



Einen Blick in die ihre eigenen Bahnen wandelnde Thätigkeit R. Jehuda Loeb's eröffnet es uns auch, wenn wir vernehmen, dass er einen laufenden Commentar zu den Tractaten des babylonischen Talmuds über die Opferordnung im Heiligthum <sup>1)</sup> vollendete, also auch denjenigen Theilen des Talmud, die in den Schulen seiner Tage weniger Berücksichtigung fanden, seinen Fleiss zuwandte. Es war ihm noch vergönnt, diese Arbeit abzuschliessen, bevor er Dienstag Abend am 13. Tammus 1714 durch einen plötzlichen Tod seiner segensvollen Thätigkeit entrissen wurde.

Von den in seinem Nachlasse vorgefundenen Schriften ist Nichts zu Tage gekommen; der fertige talmudische Commentar, der in den Besitz seines Neffen Löb Wetzlar übergegangen ist und von ihm zur Herausgabe bestimmt worden war, ist ebensowenig gedruckt erschienen, wie die Responsensammlung, die sich ebenfalls geordnet vorgefunden zu haben scheint. Nur der Commentar zur Haggada ist 1721 in Offenbach, von Löb Wetzlar edirt und verlegt, in einer stattlichen Folioausgabe ans Licht getreten <sup>2)</sup>. Dem Andenken R. Jehuda Loeb's zu Ehren hat R. Jacob Cohen Poppers, damals bereits Rabbiner von Frankfurt, von seinem Grundsatz, keine Approbation zu ertheilen, abgehen müssen.

Die Trauer um den seltenen Mann fand nicht nur in seiner Amtsgemeinde Mainz, die mit beredten Worten in ihrem Memorbuch sein Seelengedächtniss verewigen liess, sondern auch in seiner Heimath Frankfurt am Main <sup>3)</sup>, in Bingen und in Coblenz unvergänglichen Ausdruck. Uebereinstimmend melden die Memorbücher der vier Gemeinden, wie in dem Heimgegangenen nicht nur ein angesehener Lehrer, ein gefeierter Prediger, ein berühmter Arzt, sondern der Anwalt und Wohlthäter seiner Gemeinde betrauert wurde. Wenn auch nicht Kinder um ihn weinten, so hinterliess er doch in seinem verwaisten Kreise Viele, denen er ein zweiter Vater gewesen war, da er sie aus Noth errettet, in sein Haus aufgenommen und gespeist hatte. Aber über all seine Verdienste stellt es die Mitwelt, was ihm Dank seinem persönlichen Einflusse vor Fürstenthronen für die Befreiung unglücklicher Verfolgter, für die Rettung seiner Gemeinschaft bei öffentlicher Gefahr zu leisten vergönnt war. Auf dem Friedhofe der jüdischen Gemeinde zu Mainz zeigt noch heute sein

1) ועוד פי' אשר הניח אחריו אדמו"ן הרב המחבר אשר בקרה 1) בשמו "עבודת הקדש" כי כן נעשה על סדר קדשים (Löb Wetzlar's Vorwort zu זרע יהודה).

2) Das Dank der Vermittelung des Herrn Benjamin Prins in Frankfurt a. M. mir vorliegende Exemplar des überaus seltenen Buches stammt nach der Inschrift: זה הספר שייך להאלוף הקצין כש"ה כ' טעבלה בר יעקב שמש זצ"ל aus dem Nachlasse eines Sohnes des berühmten R. Jakob „zum schwarzen Hermann“. Kaufmann, Samsou Wertheimer p. 73 n. 1.

3) Horowitz, Frankfurter Rabbinen II, 101

Grabstein die Stelle an, wo nach stillem, aber segensvollem Erdenwallen der fromme und erleuchtete, im Leben und in der Wissenschaft Unvergängliches stiftende Rabbiner und Arzt R. Jehuda Loeb b. Simeon zu ewiger Ruhe eingethan ward <sup>1)</sup>).

Budapest, 14. Dec. 1890.

1) Die mir durch Herrn Rabb. Dr. Bondi in Mainz mit dem Auszuge aus dem Memorbuche freundlichst vermittelte Abschrift lautet:

ע"ב

הרב הגאון הגדול, רופא מומחה מהורר ר' יהודה ליב בר ר' שמואל זצ"ל, המתבר של ספר יד יהודה לעשרה מאמרות רב הקק מגנצא, נפטר ביום ג' ונקבר ביום ה' י"ז תמוז תע"ד לש"ק בכתב בספר זכרונות דקהלתנו.

Der Grabstein ist 1863 erneut. Sein Seelengedächtniss im Memorbuche von Bingen lautet: י"א א"י אדונינו מורינו ורבינו החסיד והמושלם בכל מעלות ומידות שמנו חז"ל לברכה, הגאון הגדול חד מתושבי דיינא רב' ק"ק פראנקפורט דמיין, אבד רמ' אבי יתומים ודיין אלמנות ורופא מומחה בק"ק מגנצא בגליל עליון וגליל התחתון כמהורר יהודא ליב בן ר' שמואל זצ"ל ישב על כס(ה) [א] ההוראה, שבע ועשרים שנה, והרביץ תורה בישראל, ונודע שמו בשערים, בתבורו ספר יד יהודא פי' על עשרה מאמרות זולת שאר ספרו קודש שות אשר עזר(ה) [ה] כמסוס וחתומים באוצרותיו, גדל על שלחנו כמה וכמה יתומים מלחמו, נתן לדל ופזר נתן לאביונים, ידע לדבר בעטו עט סופר מה[י] [ר], לפני יועציו שרים ומלכים, הציל בהשתדלותו כמה וכמה נפשות מישראל, לפני מלכים יתוצב נתן עצתו הרמה לאשר אליו ידרוש, ובעבור שנת(ה) [ה] אשתו החסידה הרבנית ב' זהו' לצדקה, בשכר זה ת"י צבה עש' צוצ' שבגט אמץ נפטר לעת נטו צללי ערב יו' ג' ונקבר יו' ד' (ד) [י"ז] תמוז תע"ד [ד] ל

י"א הרב הגדול מהורר יהודה ליב בר שמואל אחד המיותד מדיינו מומחה בק"ק ורנקפורט ונהג רבנות ז"ך שנה בק"ק מעניץ לאב"ד אביר הרופאים איש אשר רוח אלדי' קדישין בו' בחכמה בתכונה ובדעת התורה נגלה ונסתר לא הניח דבר גדול ודבר קטן אשר לא הוציא באור שכלו בחכמת הקבלה ופלוסופיא האלדי וטבעיות ותכונה ובפטרות בגש"ת ופוסקי' ראשונים' ואחרונים' ותרם חכמתו בפירוש חסד ומספיק שעשה על חמשה מאמרו' שחבר הגאון מהר"ם עזרי' קרא שמו בישראל יד יהודה ועוד הו' ידו נטו' בתבורו ספרו' אחרו' אשר עדיין לא יצא מוניטיון לאור הדפוס ובפעט פזאים נלקח ארון האלהי' נצחו עליוני' את התחתוני' שנסתקק נשמתו למקום מהצבה וגם אשתו הרבנית נתנה עבורו שני זהו' לצדקה פה ק"ק קאבלעניץ בשכר זה תנצב"ה עשצו"צ שבג"ע אמץ

נפטר ונקבר בק"ק מעניץ י"ג ת"ס מ"ח [= תמוז] תע"ד לש"ק

## Anzeigen.

*Glossarium Graeco-Hebraeum oder der griechische Wörserschatz der jüdischen Midraschwerke. Ein Beitrag zur Kultur- und Alterthumskunde. Von Dr. Julius Fürst, Rabbiner.* Strassburg. Karl J. Trübner 1890 —1891. 216 S. 8°.

Die talmudische Lexikographie, in deren Kreis das vorliegende Werk gehört, hat in den letzten Jahrzehnten sowohl durch einzelne Forschungen, als durch zusammenfassende grosse Arbeiten bedeutende Förderung erfahren. Das grosse Wörterbuch Levy's ist seit zwei Jahren vollendet, Kohut's *Aruch completum* ist mit sechs Bänden bis zum Buchstaben  $\text{ז}$  gediehen, von Jastrow's *Dictionary* sind einige Hefte erschienen, und in zahlreichen Werken und Zeitschriften zerstreut hat sich ein ungemein reiches Material von Untersuchungen und Bemerkungen angehäuft, welche den Wortschatz der talmudisch-midraschischen Litteratur zum Gegenstande haben. Von jeher waren es die Lehnwörter innerhalb dieses Wortschatzes, welche am meisten die Sprachkenntnisse und den Scharfsinn der Erklärer in Anspruch genommen haben und unter den Lehnwörtern der genannten Litteratur stehen naturgemäss die aus dem Griechischen stammenden Ausdrücke ihrer Menge, wie ihrer Wichtigkeit nach in erster Reihe. Vor ihnen treten die persischen Wörter, welche in die Sprache des babylonischen Talmud, sowie die lateinischen Wörter, welche — fast stets durch griechische Vermittlung — in die Sprache der Juden Palästina's eindringen, in den Hintergrund zurück. Die griechischen Lehnwörter im Neuhebräischen und Aramäischen, den beiden Idiomen, in denen die Werke des Talmud und Midrasch verfasst sind, können als die gewichtigsten Zeugen für den Einfluss dienen, welchen griechische Sprache und griechische Cultur auch auf jene Kreise des Judenthums geübt hat, in denen Griechisch eine fremde, ja zeitweise verpönte Sprache war. Eine systematische Behandlung dieser während einer langen Reihe von Jahrhunderten, von Alexander dem Grossen an bis tief in die byzantinische Kaiserzeit hinein, dem Griechischen entlehnten Ausdrücke als Zeugen und Denkmäler der Berührung zwischen jüdischer und griechischer (später griechisch-

römischer) Cultur und Weltanschauung wäre eine der interessantesten Aufgaben der jüdischen Alterthumsforschung. Den Weg zur Lösung dieser Aufgabe hat M. Sachs in seinem viel neue Gesichtspunkte eröffnenden und eine Menge von Einzelheiten aufhellenden „Beiträgen zur Sprach- und Alterthumsforschung“ (1852 und 1854) gewiesen. Ihm folgte namentlich Perles in seinen „Etymologischen Studien“ (1870) und seinen „Miscellen zur rabbinischen Sprachkunde“ (1872) und nun ist es Rabbiner Julius Fürst, der die Resultate der bisherigen Forschungen in der Form eines Glossars zu vereinigen und mit seinen eigenen Forschungen zu vermehren unternommen hat. Seine Aufgabe bestimmt er selbst dahin (S. 8): „die griechischen Wörter in den verschiedenen Midraschsammlungen auf ihren Ursprung und ihre historisch gewordene Bedeutung zu prüfen“. Was nun zunächst bei der Umgrenzung der Aufgabe auffällt, ist die Ausschliessung der Mischna, der Tosefta, des palästinensischen und des babylonischen Talmuds aus derselben. Die durch nichts begründete Einschränkung des zu bearbeitenden Gebietes widerspricht dem gegenseitigen Verhältniss zwischen Talmud und Midrasch, namentlich da Fürst auch die älteren, tannaitischen Midraschwerke zum Pentateuch zu seiner Arbeit heranzieht. Aber selbst innerhalb des willkürlich und nur wegen seiner Zusammenfassung unter dem Namen „Midrasch“ gewählten Litteraturgebietes weist F. nirgends auf den gerade für seine Aufgabe wichtigen Unterschied zwischen älteren und jüngeren Werken hin. Die chronologische Sonderung der Midraschwerke stösst zwar auf viele, oft unüberwindliche Hindernisse, aber gerade eine Arbeit, wie die vorliegende, dürfte auf solche Unterscheidung der Quellen nicht ganz verzichten. — That- sächlich ist von unserem Verfasser seine Aufgabe nicht in dem Sinne durchgeführt und auch von vorneherein nicht beabsichtigt worden, welcher nach den citirten Worten zu erwarten wäre. Vielmehr giebt er, wie er in der Einleitung einige Sätze weiter sagt: „eine Uebersetzung der griechischen Wörter, die in den Midraschwerken sich finden, in alphabetischer Folge. Dabei soll nicht nur das Etymologische berührt werden, sondern mehr noch die historische und sachliche Erklärung dieser Fremdwörter“. Wenn wir hinzu- setzen, dass nur ein Theil der in das Glossarium aufgenommenen Wörter mit sachlichen und historischen Erläuterungen versehen ist und dass eine Reihe solcher Erläuterungen den hauptsächlichen Inhalt der Einleitung (p. 1—30) bildet, so ist der Inhalt des vor- liegenden Werkes zur Genüge gekennzeichnet. Die erwähnten Er- läuterungen haben zumeist Ausdrücke zum Gegenstande, die den staatlichen und socialen Verhältnissen des römischen, besonders des oströmischen Reiches entnommen sind, und es ist ein Verdienst des Verfassers, dass er mit grossem Fleisse und rühmenswerther Ge- nauigkeit die Angaben der einschlägigen Litteratur, besonders die der byzantinischen Schriftsteller benützt und zur deutlicheren Fest- stellung des mit dem im Midrasch gebrauchten Fremdworte zu

verbindenden Sinnes verwerthet hat. Hierin, aber auch in anderen Worterklärungen bietet seine Arbeit willkommene Ergänzungen oder Berichtigungen zu den Wörterbüchern und auch zu Sachs' Beiträgen. Als Beispiele führe ich folgende Artikel an: דורמסורה (S. 96—98), דייה (98 f.), טבלא (116 a), טמיקון (120 b), נקרוס (149), פריבטא (184 b), in denen, wie in noch manchen anderen, der Verfasser durch glückliche Combination und auf ungezwungene Weise dem betreffenden Lehnwort zu seiner richtigen Erkenntniss verhilft. Auch dort, wo die Bedeutung eines Wortes schon von den Vorgängern erkannt war, weiss der Verf. nicht selten durch genauere Präcisierung derselben mit Hilfe der herangezogenen archäologischen Daten die bisherige Erkenntniss zu vertiefen, was namentlich von den in der Einleitung zusammengetragenen Ausführungen gesagt werden kann. Natürlich ist die grosse Masse der Worterklärungen den frühern Arbeiten auf diesem Gebiete entnommen, wobei aber der Verfasser oft genug, bei verschiedenen Erklärungsversuchen für dasselbe Wort, das Verdienst der richtigen Wahl beanspruchen darf. Mit nicht genügender Kritik verfährt er jedoch bei einer ziemlich beträchtlichen Anzahl von Wörtern, die er — Andern folgend — für griechische Fremdwörter hält, während sie gut semitischen Ursprungs sind. So leitet er mit Kohut זין (זיינא), den schon durch den Namen des siebenten Buchstaben bezeugten alten Ausdruck für Schmuck und Waffe, dabei ganz unsinnigemäss, von ζώνη, Gürtel ab („das Umgegürtete, Schwert“), S. 114 a. In der zu Hoh. 8, 9 angewendeten Redensart עלה כהונה, wie eine Mauer, d. h. in geschlossenen Reihen hinaufziehen, erklärt Fürst das Wort הונה aus griech. ὄμῶς, ὄμοῦ „zusammen“ (115 b), was ebenso unrichtig ist, wie Kohut's Ableitung vom persischen آفر. קרה leitet er mit De Lara von χύτρα ab (189 b), während das Wort jedenfalls ein gut hebräisches, auch im Arab. und Syr. vorkommendes ist, und wohl den Topf als vom Feuer „geschwärzt“ bezeichnet. Ob קט, wie auch Kohut und Levy annehmen, wirklich von οἰσογάγος abstammt, erscheint mir sehr zweifelhaft, das Wort sieht eher wie altes hebr. Sprachgut aus. Das in der Mishna (Tamid 2, 4, Para 3, 9) vorkommende אלהה, Plur. אלהיה, hat sicher mit κλάσμα nichts zu thun (46 Koh.), ebensowenig wie גלינה mit κλίμα (89 a, Koh.). Da סב schon im biblischen Hebräisch Specereien, später allerlei Ingredienzien für Heilmittel oder auch Gifte bedeutet, aber auch die Farbstoffe, die der Maler verwendet, so ist es ganz unnöthig das Wort an der einen Stelle im Sifré zu Deut. § 259, wo es einen zur Zubereitung der Tinte verwendeten Stoff bezeichnet, von der Insel Samos abzuleiten (186 b). Ebenso problematisch ist die, gleich der vorhergehenden von Mussafia übernommene Herleitung des aramäischen סיקרא von der Insel Skyros (155 a). Die Verba גלב und גלבג leitet F. von λαλαγέω, plaudern ab (89 a, 151 a); für das zweite Verbum haben schon Levy und Kohut die richtige An-

gabe, dass es mit לָגַג zusammenhängt, wahrscheinlich ist aber auch לָגַג — eine volksthümlich derbe Bezeichnung des Sprechens, Erzählens — zu לָגַג zu stellen als Verkürzung aus demselben, ähnlich wie etwa גָּרַר, gürteten auf גָּרַר zurückgeht. Es könnten noch andere Beispiele dafür angeführt werden, dass der Verfasser nicht immer die von ihm selbst (S. 16) empfohlene „nöthige Vorsicht“ anwendete, „dass man nicht echtsemitische Wörter für griechischen Ursprungs halte“. Er selbst berichtigt im Nachtrage (215 a) ein solches Beispiel, in dem er an einer Midraschstelle — einem Einfalle Gebhardts folgend — aus פֶּשֶׁה (unreife Frucht) ἀπαγε gemacht hatte. Als griechisches Fremdwort bringt F. (129 b) merkwürdigerweise auch das biblische פֶּשֶׁה. Krone (λίδαρις, λίταρις), während doch hier eher ein semitisches Lehnwort im Griechischen vorliegt. Ebenso gehören nicht, wie übrigens Fürst selbst für eine Reihe von Wörtern hervorhebt (Einleitung S. 17), in den Rahmen des Werkes Wörter wie סַפְרָן, Safran (ζρόχος), פֶּרֶס, παραδεισος, beide schon ins biblische Hebräisch eingedrungen, beide auch im Griechischen Fremdwörter. Irreführend ist es auch, wenn bei einem Wort wie פֶּרֶס direct auf ποιητόν und bei פֶּרֶס auf ποιητής verwiesen wird (168 a. so auch Levy), während doch diese Worte nicht unmittelbare Lehnwörter, sondern hebräische Nominalbildungen (nach der Form פֶּרֶס, פֶּרֶס) einer aus ποιητής abstrahirten Wurzel פֶּרֶס sind. Allerdings giengen derartige specielle Angaben über den Plan des Glossariums hinaus, aber es hätte ihm zum Vortheile gedient, wenn auf solche zum vollen Bürgerrechte im Neuhebräischen oder Aramäischen gelangten Fremdlinge besonders aufmerksam gemacht worden wäre. Uebrigens bezeichnet Fürst z. B. פֶּרֶס richtig als Verbum denominativum aus τράξις (122 a) und פֶּרֶס als Verb. denom. aus πείσις (170 a). Dem Plane des Glossariums lag es auch ferne, die Lautveränderungen, denen das entlehnte griechische Wort unterworfen war, zu erörtern, für die Aussprache und die Transscription des Fremdwortes Regeln zu bieten. Der Verfasser verfährt in dieser Hinsicht, gleich allen seinen Vorgängern, rein empirisch, in zweifelhaften Fällen aus den verschiedenen Varianten des oft in sehr corrumpirter Gestalt erhaltenen Wortes die ihm am richtigsten scheinende auswählend und erklärend. Es ist das auch nicht anders möglich, so lange für die Midraschim so unzureichendes textkritisches Material zur Verfügung steht und so lange die bei der Aufnahme der griechischen Lehnwörter in's Hebräische und Aramäische zu beobachtenden Erscheinungen nicht systematisch erforscht und möglicherweise unter Regeln gebracht sind. Um die Feststellung der Lesung zweifelhafter Wörter bemüht sich unser Verfasser in verschiedenen Artikeln seines Glossariums und weiss sich in der Regel vor gewaltsamen Auskunfts Mitteln fern zu halten. Sein Urtheil ist gewöhnlich besonnen und berücksichtigt bei der Bestimmung eines Wortes in gehörigem Maasse den Zusammenhang, in dem es vorkommt. Es ist natürlich, dass bei einer so grossen Menge schwanken-

der Worterklärungen der Verf. auch ausser den für die Verkenning semitischer Wörter gebrachten Beispielen zuweilen Irrthümliches adoptirt oder die alten Versehen mit neuen vermehrt. Aber auf die Einzelheiten einzugehen ist seinem Werke gegenüber nicht am Platze, da die Kritik sich zumeist auf die von ihm benützten Autoritäten erstrecken müsste. Nur auf Einiges will ich hinweisen: בִּירָה, die allerdings etymologische und topographische Schwierigkeiten bietende Stadt ohne weiteres mit „Veter, auch Castra vetera“ wiederzugeben (82 a), nach einer wohl als unmöglich zu bezeichnenden Conjectur Lebrecht's, dazu hat ein Glossar wie das unsrige nicht das Recht, abgesehen davon, dass dies gar kein griechisches oder durch das Griechische gegangenes Wort ist. לוֹלִינִי ist nicht „die Mehrzahl“ von לוֹלִינִי (Julianus), wie S. 132 (in Bezug auf Schir r. zu 4, 12) gesagt ist, sondern die mit der aramäischen Endung יִ- versehene Nebenform dieses Namens, wie אֶלְכַסְנֵדְרִי (auch אֶלְכַסְנֵדְרָא) die Nebenform zu אֶלְכַסְנֵדְרוֹס. אֶלְכַסְנֵדְרוֹס לוֹלִינִי kann nicht, wie Fürst (131 a) mit Levy und Kohut annimmt, Licinius sein (woher käme das יִ), sondern ist irrthümliche Verkürzung aus דִּיקְלוֹלִינִי, Diocletianus. Ich glaube, dass R. Ammi, indem er auf die Nachricht von der Thronbesteigung Diocletians im Traume die Worte הַיּוֹם בּוֹלֵךְ מִגְּדַיָּאל vernahm (Gen. r. c. 83 g. Ende) dabei von der Bedeutungsverwandtschaft beider Namen beeinflusst war, denn מִגְּדַיָּא entspricht inhaltlich dem zweiten Bestandtheil des Kaisernamens, dessen erster Bestandtheil dem אֶל im Namen des edomitischen Namens entspricht. אֶלְכַסְנֵדְרִי in Gen. r. c. 12 bed. nicht „nothdürftig, für den augenblicklichen Bedarf“ (60 a) sondern ist adverbialisch im Sinne von „nothwendigerweise“ gebraucht, gehört also nicht zum vorhergehenden Worte, sondern zum folgenden. — Eine auffallende Eigenthümlichkeit unsres Glossariums bildet der Umstand, dass viele Bemerkungen und Erörterungen ohne Noth wiederholt werden, während eine einfache Rückverweisung genügend gewesen wäre. Die Bemerkungen zum Titel Augustus steht zweimal auf zwei unmittelbar aufeinander folgenden Seiten (35 a und 36 a unt.). Der übrigens interessante Artikel über מַבְלָא (116 a) findet sich seinem ganzen Inhalt nach innerhalb eines anderen Artikels schon vorher, S. 64 a. Der kure Artikel מִיָּדוֹס (117 b) steht wörtlich auch unter מַבְלָא (122 b), während unter dem gleichbedeutenden מַבְלָא (10 b) auf keine der beiden Nebenformen verwiesen ist. 85 b, Z. 9 ff. von unten ist ausführlicher wiederholt S. 147 b unt. Der Inhalt des Art. מִקְרִינִי (148 b) war schon 87 b zu lesen, der Art. מִסְרֵינִי (159 a) unterscheidet sich fast gar nicht vom Art. אֶלְכַסְנֵדְרִי (51 a). Die Ausführung über die *χρησάσιον* genannte Steuer (129 a) ist schon in der Einleitung (27) zu lesen, ebenso die über *δίσκοι* (103 a, vgl. 27 f.). Eine und dieselbe Stelle aus Midr. Echa r. wird in drei Artikeln auf dieselbe Weise erklärt: 124 a unt., 166 b und 208 b unt. Die Sacherklärung für den Kothurn findet sich an zwei sehr nahen Stellen: 193 b und 195 a.

86 a oben ist = 167 b unt.; 116 b unt. = 200 a. Diese Wiederholungen sind bei der sonst knappen Form der meisten Artikel besonders auffallend und lassen sich nur auf ungenügende Revision des Manuscriptes vor der Drucklegung zurückführen. Eine Ausserlichkeit wie die zuletzt gerügte kann natürlich den inneren Werth des Fürst'schen Glossariums nicht beeinträchtigen. Auch mehrere der gerügten Mängel theilt es, was gerechterweise betont werden muss, mit den grösseren Wörterbüchern zum Talmud und Midrasch. Ausser dem schon hervorgehobenen Verdienste, viele Einzelheiten der talmudisch-midraschischen Lexikographie und Sacherklärung neu beleuchtet und festgestellt zu haben und sich damit seinen Vorgängern, namentlich den Beiträgen von Sachs anzureihen, muss der auf hingebungsvoller Arbeit und reicher Belesenheit beruhenden Leistung Fürst's im Ganzen das Verdienst zuerkannt werden, eine bequeme Uebersicht der in der weitschichtigen Midraschlitteratur enthaltenen griechischen Fremdwörter zu bieten. Als Ausgangspunkt für weitere Forschungen auf diesem Gebiete, aber besonders auch als bequemes Nachschlagebuch wird das Glossarium neben den grösseren Wörterbüchern und nöthigenfalls als Ersatz für dieselben innerhalb des von ihm behandelten Wortgebietes nützliche Dienste leisten.

Budapest, 1. Juni 1891

W. Bacher.

### Berichtigung.

S. 310 Zeile 8 lies بِسِيْفَةٍ statt بِسِيْفَةٍ.

S. 311 Zeile 7 lies وَدَجِيهٍ statt وَرَجِيهٍ.



# Das Waḳfrecht vom Standpunkte des Šari'atrechtes nach der hanefitischen Schule.

Ein Beitrag zum Studium des islamitischen Rechtes.

Von

**J. Kresmárik.**

## Vorwort.

Die unter dem Namen Waḳf bekannten frommen Stiftungen bilden in den muhammedanischen Ländern einen sehr wichtigen Factor des öffentlichen Lebens.

Diese Wichtigkeit und das Interesse, welches sich diesen Stiftungen seitens des Islams zuwendet, kann nicht so sehr durch den Reichthum, welchen die Waḳfe in ihrer Gesammtheit bilden, erklärt werden, als vielmehr dadurch, dass sie ihrer Bestimmung gemäss solchen religiösen und humanitären Zwecken dienen, deren Bedürfniss allgemein gefühlt wird und für welche mit Rücksicht auf die eigenartige Organisation des islamitischen Gemeinwesens seitens des Staates oder der Gemeinden im Gegensatze zu denen im Occident, wenig oder gar nichts geschieht; so das Armenwesen, Erhaltung von Moscheen, Schulen, Spitälern, Wasserleitungen etc.

Da über diese merkwürdige Erscheinung des Islams und insbesondere über deren rechtliche Natur, wie sie von muhammedanischen Rechtsgelehrten aufgefasst wird, in der europäischen Litteratur wenig geschrieben wurde, glaube ich mit der Veröffentlichung dieser Abhandlung zum Studium des muhammedanischen Šari'atrechtes, wenn auch in bescheidenem Maasse, beizutragen.

Zur Vermeidung etwaiger Irrthümer bei der Lectüre sei bemerkt, dass ich unter dem in Texten häufig vorkommenden Namen Muḥammad den gelehrten Juristen und Schüler Abū Hanīfas verstehe, wogegen der Begründer des Islams stets als Muḥammad der Prophet bezeichnet wird.

## §. 1. Vorbemerkungen.

Waqf (gewöhnlich auch Wakuf genannt) ist im weiteren Sinne eine fromme Stiftung.

Das arabische Wort Waqf, Mehrzahl Awqáf, bedeutet Ruhe und Unbeweglichkeit. Durch diese Bezeichnung wird, sowie durch die der todten Hand darauf hingewiesen, dass die Stiftungsobjecte von jedweden Verkehre ausgeschlossen sind.

Von vornherein mag darauf aufmerksam gemacht werden, dass wir in Betreff der Waqfinstitution in der muhammedanischen Litteratur den entgegengesetztesten Ansichten begegnen. Die älteren Rechtsgelehrten waren nicht einmal darüber einig, ob es vom Standpunkte des Šariatrechtes zulässig sei einen Waqf zu stiften, oder ob eine derartige Stiftung ein verbotenes Rechtsgeschäft bilde.

Manche verfechten nämlich die Ansicht, dass, wenn Jemand sein Vermögen oder einen Theil desselben einem bestimmten Zwecke widmet, er hierdurch die Rechte seiner Erben verkürzt. Nun sei aber durch den Korán und sonstige Rechtsquellen verboten, die Erben in ihren von Gott festgesetzten Antheilen zu schmälern; daher auch die Unzulässigkeit der Waqfstiftungen erwiesen erscheine <sup>1)</sup>.

Die Verfechter der Waqfinstitution erwiedern hierauf, dass einen Waqf zu stiften nur dann ein verbotenes Rechtsgeschäft sei, falls hinsichtlich des als Waqf bestimmten Vermögens gewisse Rechte der Erben bereits vorhanden wären, weil eine derartige Verfügung thatsächlich eine Rechtsverletzung involvire. Solange den Erben bestimmte Rechte nicht zustehen, sei der Eigenthümer befugt, mit seinem Vermögen frei zu schalten, er könne dasselbe nach Willkür benützen oder unbenützt lassen, mithin auch dem Waqfe widmen und seine diesbezügliche Verfügung komme mit dem erwähnten Verbote nicht in Widerstreit.

Die Freunde der Waqfinstitution sind überdies in der Lage sich auf eine Ueberlieferung zu berufen, nach welcher sich der Prophet in Betreff der edlen That der Waqfstiftung geradezu befürwortend ausgesprochen hätte.

‘Omar, der spätere Chalife, äusserte gelegentlich dem Propheten die Absicht, eines seiner Güter einem wohlthätigen Zwecke zu widmen, worauf ihm der Prophet nach dieser Ueberlieferung zur Antwort gegeben haben soll:

„Verschenke das Gut mit der Bestimmung, dass man für die gedachten frommen Zwecke nur dessen Einkünfte verwende, das Gut selbst sei unveräusserlich und könne durch Erbschaft nicht erworben werden <sup>2)</sup>.“

1) Die „nisá“ genannte Súra des Koráns; ferner *دشيف رموز غرر* *الحكم* und *وتنويهم دور الحكم* von Abdulhalim geschrieben im J. 1060 A. H. und gedruckt in Constantinopel 1270, I. Bd. Seite 461.

2) *ان عمر رضى الله تعالى عنه قد قال يا رسول الله اني استقلت* <sup>2)</sup>

Man führt weiter an, dass der Prophet und seine Gefährten selbst Waqfe gestiftet haben und mithin kein Zweifel obwalten könne, dass die Stiftung als Waqf, nicht zu den šari'atrechtlich verbotenen Handlungen gehöre.

Es scheint, dass der Begründer der hanefitischen Schule, Abū Ḥanifa (um 767 n. Ch.), diese Ueberlieferung nicht gekannt, oder aber für nicht glaubwürdig gehalten hat, weil soviel feststeht, dass er Anfangs die Waqfstiftungen unter die unzulässigen Rechtsgeschäfte eingereiht wissen wollte.

Nach Abū Bakr Alǧaṣṣāṣ (gest. 981 n. Ch.) und Ḥasan ibn Ziyād (gest. 819 n. Ch.) soll zwar der genannte Gelehrte seine Ansichten geändert und sich zu nachsichtigeren Lehren bekannt haben <sup>1)</sup>, seine diesbezüglichen Lehren waren jedoch weder mit der allgemeinen Auffassung, noch mit den Ansichten der Mehrzahl der Rechtsgelehrten in Uebereinstimmung, so dass die von ihm gegründete Schule sich in Waqfsachen nicht zu seinen, sondern zu den freierlichen Lehren seiner Schüler bekannt hat.

Abū Ḥanifa definirt den Waqf:

„Einen Waqf zu stiften heisst vom Standpunkte des Šari'at-rechtes soviel, als eine Sache dem gewöhnlichen Verkehre entziehen, deren Einkünfte zur Besenkung der Armen oder zu sonstigen wohlthätigen Zwecken verwenden, jedoch derart, dass die Sache selbst Eigenthum des Stifters bleibt, ebenso als wenn es sich um ein Leihgeschäft handeln würde <sup>2)</sup>.“

Nach Abū Ḥanifa bleibt der Stifter Eigenthümer der Substanz der Stiftung, er ist befugt dieselbe nach Willkür zu widerrufen;

مسألا وهو عندى نفييس فتصدق به فقال صلى الله تعالى عليه  
Durar ul-  
وسلم تصدق باصلها لا يباح ولا يورث ولكن لمنفق ثمرة  
hukkām fi šarḥi ġurur il-ahkām von Muḥammed ibn Farūnurz, bekannt in der  
Litteratur unter dem Namen Mullā Chusrau gest. 885 A. H. Gedruckt in  
Constantinopel 1291, I, 460.

1) وعن أبى بكر النجصاص انه قال ان ابا حنيفة رجع من ان  
يقول الوقف لا يجوز فالوقف جائز عنده الا انه ليس بلازم فله ان  
يرجع حال حيوته ونورثته بعد وفاته وهكذا روى الحسن عن أبى  
حنيفة Risāle fil waqf von Molla Jūsuf alkarmāsati. † 906 A. H. Hand-  
schrift der k. k. Hofbibliothek in Wien (Flügel III, 229), Fol. 2

فيوم في الشرح عند أبى حنيفة حبس العيين على ملك الواقف 2)  
وانتصدق بمنفعة على الفقراء او على وجه من انوجوه انخير  
في ف. hindijje 'ilemgirijje (eine von Sultan Aurangzeb durch  
eine gelehrte Gesellschaft zusammengestellte, berühmte Decisionsammlung  
Gedruckt in Būdāk 1276 A. H.) II, 296

das Eigenthumsrecht geht auch auf die Erben über, welche ebenfalls berechtigt sind den Wakf aufzuheben und über den Gegenstand der Stiftung gleich ihrem freien Eigenthume zu verfügen.

In Anbetracht dessen, dass der Stifter als Eigenthümer die Substanz der Stiftung nach Belieben zu verkaufen vermag, hat man dem Abû Hanifa mit Recht vorgeworfen, dass in seiner Definition der Ausdruck, wonach durch die Wakfstiftung die hiezu gewidmete Sache dem gewöhnlichen Verkehre entzogen wird, keine rechtliche Bedeutung hat <sup>1)</sup>.

Nach Abû Hanifa kann der Wakf nur in den folgenden Fällen unwiderruflich und auf alle folgenden Zeiten gültig bleiben:

1. wenn in Betreff der Gültigkeit der Wakfstiftung der zuständige (muwalla) Richter das Urtheil gefällt hat;

2. wenn der Stifter mit Tod abgeht und die Gültigkeit seines Wakfes hievon abhängig gemacht hat, indem er z. B. sagte: „wenn ich sterbe, so soll mein Haus zu diesem oder jenem Zwecke Wakf werden“. Da diese Form der Stiftung eine testamentarische Verfügung ist, so finden hinsichtlich derselben die das Testament betreffenden Bestimmungen ihre Anwendung.

Da nun nach muhammedanischem Rechte eine testamentarische Verfügung nur über den dritten Theil des Vermögens (milk) zulässig ist, so ist es selbstredend, dass ein in dieser Weise zu Stande gekommener Wakf nur insofern gültig ist, als die Stiftung das Drittel des Gesamtvermögens des Stifters nicht übersteigt.

3. Wenn Jemand mit folgenden Ausdrücken einen Wakf stiftet, indem er z. B. sagt: „mein Haus sei Wakf, solange ich lebe und nach meinem Tode auf alle folgenden Zeiten“, so wird das Haus nach Abû Hanifa, solange sich der Stifter am Leben befindet, kein ewig gültiger Wakf. Diese Erklärung des Stifters ist nur einem Gelübde gleich zu halten und es bleibt dem Stifter unbenommen, dieses Gelübmiss zu erfüllen oder nicht zu erfüllen.

Stirbt jedoch der Stifter, ohne das Gelübde widerrufen zu haben, so wird die gestiftete Sache, wenn sie den Werth des Drittels seines Vermögens nicht übersteigt, Wakf. — Wie es nun zu vereinbaren ist, dass einerseits der Wakf ewig gültig werden und andererseits doch Eigenthum des Stifters bleiben soll, erklären die muhammedanischen Rechtsgelehrten durch den etwas hinkenden Hinweis, dass ein solcher Wakf jenem Rechtsverhältnisse ähnlich sei, welches vorliegt, wenn Jemand testamentarisch die Arbeit seines Slaven vermacht habe. Die Leistung des Slaven, ohne alle Einschränkung für seine Lebenszeit zu geniessen, ist das Recht des Legatars, welches nur mit dessen Tode aufhört, wogegen der Slave

<sup>1)</sup> Hierauf antwortet man, dass der Ausdruck: „den Gegenstand dem gewöhnlichen Verkehre entziehen“, soviel bedeutet, als das Wakfobject, solange der Stifter den Wakf nicht annullirt, trotz des Eigenthumsrechtes des Wâkif nicht verkaufen zu dürfen. 'Abdullâhim I. 464. Siehe S. 512 Anm. 1.

nicht ihm, sondern den Erben gehört und erst nach dem Tode des Legatars wird die Arbeitskraft des Slaven dem Eigenthümer zufallen. Ebenso soll sich die Sache mit dem Waqf verhalten. Das Eigenthumsrecht gehört den Erben des Stifters, die Nutznutzung hingegen dem wohlthätigen Zwecke. Der Waqf bleibt nun auf alle folgenden Zeiten gültig, weil die frommen Zwecke, denen er dienen soll, ewig fortbestehen, und ist demgemäss das Eigenthumsrecht des Stifters ein nur theoretisches <sup>1)</sup>.

4. Wenn Jemand eine Moschee erbaut und dieselbe aus seinem übrigen Vermögen ausscheidet, ist dies auch eine Art der unwiderrieflichen Waqfstiftung.

Die beiden Schüler Abû Hanifas Namens Abû Jûsuf (gest. um 798 n. Ch.) und Muḥammad (gest. um 804 n. Ch.) stimmen, trotzdem sie hinsichtlich des Waqfs wesentlich abweichende Theorien vertreten, darin überein, dass die Ansichten ihres Lehrers im Gegenstande unhaltbar sind, und sprechen aus, dass, falls Jemand einen Waqf stiftet, er schon hiedurch dem Eigenthumsrechte über die gestiftete Sache entsagt. Die Waqfsache selbst wird Eigenthum Gottes, ist extra commercium und ihr Ertrag soll zum Wohle der Menschheit verwendet werden <sup>2)</sup>.

Erzählt wird, dass sich Anfangs auch Abû Jûsuf hinsichtlich des Waqfs der Theorie Abû Hanifa's angeschlossen hat. Als er jedoch einmal mit dem Chalifen Hârûn ar-rašid nach Mekka pilgerte und dort die ausgedehnten Waqfgüter sah, soll er zur Ueberzeugung gelangt sein, dass es im öffentlichen Interesse sehr gefährlich wäre, anzuerkennen, dass die Stifter auch weiterhin Eigenthümer ihrer Waqfe bleiben und selbe wann immer widerrufen dürften.

Zu dieser Zeit hätte er nun ausgesprochen, dass dem Stifter über die Stiftung kein Eigenthumsrecht zukommt <sup>3)</sup>.

Bei dieser Gelegenheit soll er zur Kenntniss der oben erwähnten Ueberlieferung gelangt sein, nach welcher der Prophet dem späteren Chalifen 'Omar aus seinem Gute einen Waqf zu stiften empfiehlt.

In der einschlägigen reichhaltigen Litteratur begegnen wir ausser den oben erwähnten, noch anderen Theorien. Da sich dieselben im Grunde genommen nur unwesentlich unterscheiden, so können wir es füglich unterlassen, auf deren nähere Besprechung einzugehen.

1) Durar ul-ḥukkâm, I, 461.

2) وعندنا نحو حميس العيين علي ملك الله تعالي علي وجهه 2) ويعود نفعه علي العبيد. Laut des Durar ul-ḥukkâm hört zwar nach Abû Jûsuf das Eigenthumsrecht mit dem Stiftungsacte auf, doch geht dasselbe nicht auf Gott über, weil das keinen Sinn hätte, da ja der Stifter ebenso wie die Sache selbst ohnehin Gott gehören. Nach dem genannten Gelehrten wird das Waqfobject ebenso wenig einen Eigenthümer haben, als ein Slave, wenn er frei gelassen wird, keinen Herrn mehr besitzt. Durar ul-ḥukkâm, I, 462.

3) Nauphal Cours de droit musulman I, 133 und 'Abdulhalim, I, 465.

## §. 2. Begriff des Waķfs.

Nach den angeführten Beispielen ist man ausser Stande, den Definitionen der muhammedanischen Rechtsgelehrten die wesentlichen Merkmale des Waķfs zu entnehmen.

Bevor wir zur Definition unseres Gegenstandes schreiten, empfiehlt es sich, kurz zu untersuchen, welche Bedingungen nothwendig sind, dass ein Vermögensobject als Waķf anerkannt werde.

Vorerst ist nothwendig:

a) Die geeignete Person, welche den Waķf errichten soll (Waķif).

b) Die geeignete Sache, aus welcher ein Waķf errichtet wird (mawķûf).

c) Der Stifter muss klar und in nicht misszuverstehender Weise erklären, dass er einen Waķf zu stiften beabsichtigt (nijjet) und deshalb auf sein Eigenthumsrecht über das betreffende Object verzichtet. Dies wird verlangt, weil man nicht allein dadurch, dass man einen Waķf errichtet, sein Vermögen zu frommen Zwecken widmen kann.

d) Ein Waķf kann nur zu Gunsten frommer Zwecke gestiftet werden (ķurbe), daher eine Stiftung für andere Zwecke nicht als Waķf angesehen wird. Was die Muhammedaner unter frommen Zwecken verstehen, werden wir im Verlaufe des Näheren erörtern.

e) Der Zweck des Waķfs muss jedoch nicht nur fromm, sondern auch auf alle folgenden Zeiten festgesetzt sein (maşraf muabbad).

Mit anderen Worten, der Stifter hat bereits zur Zeit der Stiftung zu bestimmen, welchem Zwecke sein Waķf in dem Falle zugeführt werde, falls er dem in erster oder in zweiter Linie aufgestellten Zwecke, aus welchem Grunde immer, nicht mehr dienen könnte; z. B. folgendermaassen:

„Ich mache einen Waķf aus meinem Hause, und ist dessen Ertrag zu Gunsten der Schule in der Ortschaft X (oder für meine Kinder und Kindeskinde) zu verwenden, und wenn die Erhaltung dieser Schule nicht mehr nothwendig sein (beziehungsweise, wenn meine Nachkommenschaft aussterben) sollte, ist der Ertrag unter die Armen Mekka's zu vertheilen“<sup>1)</sup>.

Mit dem Worte „Arme“ ist der Zweck des Waķfs auf alle folgenden Zeiten bestimmt, da es Arme immer geben wird.

f) Wenn der Waķf den vom Stifter bestimmten frommen Zwecken mit seinem Ertrage dient, so muss Jemand vorhanden sein, dessen Pflicht ist, das Waķfvermögen zu verwalten, zu erhalten oder zu vergrössern, die Einkünfte einzunehmen, auszugeben u. s. w.

Diese Person heisst Mutawalli (Verwalter). [§. 26.]

1) Eine detaillirte Ausführung s. im Radd ul-muchtar, von Ibn 'Abidin gest. 1252 A.H., Constantinopel 1299. III, 553 u. f.

g) Der Mutawalli (Verwalter) ist nicht befugt in Betreff der Vermögensverwaltung nach eigenem Gutdünken vorzugehen, im Gegentheil, es sind gesetzliche Bestimmungen vorhanden, in welchen die Pflichten und Rechte desselben behandelt werden und welche er umso mehr beobachten muss, als er sonst für den eventuellen Schaden mit seinem Vermögen haftet oder seiner Stelle verlustig wird.

Dies sind die wesentlichen Bedingungen, welche bei jedem Wakfe vorhanden sein müssen und ohne die ein solcher gültig nicht bestehen kann.

Auf Grund des oben Gesagten fassen wir die Definition des Wakfs folgendermassen zusammen:

Wakf ist die von einer geeigneten Person, aus einer geeigneten Sache, auf Grund ausdrücklicher Willenserklärung für auf alle folgenden Zeiten festgesetzte fromme Zwecke errichtete und im Sinne der einschlägigen Bestimmungen zu verwaltende, Stiftung.

### §. 3. Quelle des Wakfrechtes.

Die Grundlage des Wakfrechtes ist das Šari'atrecht.

Das Šari'atrecht ist ein den Willen Gottes enthaltendes heiliges Recht.

Der erhabene Beruf des muhammedanischen Rechtsgelehrten ist, in den einzelnen Fragen rechtlicher Natur den Willen Gottes zu ermitteln und darnach zu handeln. Gott verkehrt nicht unmittelbar mit dem Menschen, sondern offenbart seinen Willen durch Propheten. Jene Offenbarungen, welche durch den Propheten Muḥammed der Menschheit überliefert wurden, sind demnach die Hauptquellen des islamitischen Rechtssystems. Als solche Quellen werden betrachtet der Korán und die von dem Propheten Muḥammed herrührenden Ueberlieferungen.

Ertheilen diese Quellen hinsichtlich einer Rechtsinstitution keine genügende Aufklärung, so ist nach den Lehren des Islam die Meinung der berühmtesten Imame zu erforschen, oder es muss auf bezüglich ähnlicher Fälle in den genannten Rechtsquellen enthaltene Bestimmungen Rücksicht genommen werden, da dieser Vorgang der sicherste Weg sei, zur Erkennung des göttlichen Willens zu gelangen. Gelingt es trotzdem nicht, die gesuchte Aufklärung zu erhalten, so ist der die erforderliche wissenschaftliche Bildung besitzende Rechtsgelehrte befugt, die Frage nach seinem besten Gewissen zu beantworten (iğtihád).

In Gemässheit des oben Gesagten wird unter Šari'atrecht jenes auf göttlichem Willen fussende Rechtssystem verstanden, in welchem der göttliche Wille entweder aus den durch den Propheten der Menschheit überlieferten Offenbarungen als solcher erkannt, oder in Ermangelung einer Offenbarung auf Grund der übereinstimmenden Ansichten der Imame, oder in Folge der Anwendung der Analogie, oder schliesslich (eine entsprechende wissenschaftliche Vorbildung

vorausgesetzt) auf Grund der sorgfältig und reiflich erwogenen Ueberzeugung, als göttlicher Wille angenommen werden kann. Wohl kann sich der Mensch, mit welcher Gewissenhaftigkeit er auch vorgeht, irren; doch trifft den Betreffenden im Sinne der muhammedanischen Dogmatik für seine nicht wissentlich falsche Lehre keine Schuld, weil ja nur Gott allein die Wahrheit kennt, und der Mensch dem Irrthume ebenso ausgesetzt ist, wie er auch die Wahrheit zu ergründen vermag<sup>1)</sup>.

Beim Islam steht die Jurisprudenz mit der Theologie in engster Verbindung. Ein guter Jurist ist ein guter Theologe. Die Entwicklung des Sari'atrechts und das Decretiren von Rechtsbestimmungen liegt nicht in der Hand des Staates, sondern in jener der Theolog-Juristen. Es ist demnach ganz natürlich, dass man unter dem Sari'atrechts-Systeme nicht etwas Einheitliches denken kann. Das Sari'atrecht enthält keine Rechtsbestimmungen von allgemeiner Giltigkeit, und es ist kaum eine Rechtsbestimmung zu finden, neben welcher nicht eine oder zahlreiche andere Bestimmungen mitbestehen, welche wieder theilweise, oder aber diametral entgegengesetzt verfügen.

Wir haben zum Beispiel gesehen, dass man nach Abū Hanifa einen Wakf nicht gültig stiften kann, wogegen dies nach Abū Jüsuf und Muhammad gestattet ist.

Ferner bleibt nach der Theorie einiger Rechtsgelehrten der Wakf Eigenthum des Stifters wogegen andere behaupten, dass das Eigenthumsrecht zu Folge des Stiftungsactes erlischt u. s. w., wie wir dies im Verlaufe dieser Abhandlung detaillirt darthun werden.

Das Ansehen und die Geltung einzelner Rechtsbestimmungen wird nun um so verbreiteter sein, je offenkundiger deren göttliche Provenienz, mit anderen Worten, je vorbereiteter, anerkannter und vertrauenerweckender der die Rechtsbestimmung aussprechende Gelehrte ist.

Hieraus erhellt, dass für das Sari'atrecht eher die Benennung Sari'atrechts-Litteratur, als Sari'atrechts-System zutreffen würde.

In den im praktischen Leben auftauchenden Meinungsverschiedenheiten, Rechtsstreiten rechtsgültig zu entscheiden ist der Kādi (Richter) berufen. Er ist mit einigen Beschränkungen befugt, den Lehrer frei zu wählen, dessen Lehren er bei seinem Urtheile zu befolgen beabsichtigt.

Die auffällende Rechtsunsicherheit, welche eine Folge der dem Richter bei Entscheidung der Streiffälle eingeräumten, und vom europäischen Standpunkte ungewöhnlichen Freiheit ist, wird viel-

وحدده (أى الاجتهاد) غلبة الظن فلهما جتهاد يخفى ويصيب 1)

Manā'ir ul-dakā'ik fi šarhi ma'āmiri l-hakā'ik von Abū Sa'īd al-Chādimi (gedr. in Constantinopel 1303 AH.) pag. 300.



fach dadurch abgeschwächt, dass man in einzelnen Provinzen sich immer an die Lehren gewisser Lehrer hält, deren Decisionen sodann in strittigen Fällen als maassgebend betrachtet werden.

So lesen wir z. B., dass in den das Wakfrecht betreffenden Fragen in den Ländern Balch und Chorasán nach Abû Jûsuf, hingegen in Bochara nach Muḥammad entschieden wurde<sup>1)</sup>.

Ferner begrenzt die diesbezügliche Freiheit des Qāḍi noch der Umstand, dass das Gewohnheitsrecht Gesetzeskraft besitzt.

Schliesslich kann als eine der vorzüglichsten Beschränkungen des Richters bei der Urtheilsschöpfung die Weisung angesehen werden, dass zwischen den einzelnen, das grösste Ansehen geniessenden Rechtsgelehrten eine gewisse Rangabstufung aufgestellt ist, nach welcher in den concreten Fällen das Gewicht und die Anwendbarkeit der Lehren derselben, angesichts widersprechender Behauptungen, geprüft wird.

Ein die Grundbestimmungen der Rechtswissenschaft behandelndes Buch lehrt z. B., dass, wenn in strittigen Fragen rechtlicher Natur, angesichts der Theorie des Abû Ḥanifa eine andere unter sich übereinstimmende Ansicht seiner Schüler Abû Jûsuf und Muḥammad vorhanden ist, der Mufti berechtigt ist, in dieser Frage entweder nach Abû Ḥanifa oder nach den beiden Anderen zu entscheiden, indem beide Ansichten an Gewicht gleich sind. Wenn sich jedoch in einer Frage einer der genannten Schüler der Ansicht Abû Ḥanifa's anschliesst, so muss diese Ansicht auch für den Mufti maassgebend sein. Laut der genannten Quelle<sup>2)</sup> rangiren die Theorien der grössten Imame folgendermassen unter sich: Abû Ḥanifa, Abû Jûsuf, Zufar (gest. 774 n. Ch.) und Hasán ibn Zijád (gest. 819 n. Ch.). Wenn aber der Mufti aus den ihm zu Gebote stehenden Quellen keine Aufklärung erhalten kann, so soll er — bemerkt das angezogene Werk — nach seiner eigenen Meinung entscheiden.

Heutzutage kommt der Jurist in den seltensten Fällen in die Lage eine Rechtsbestimmung selbst deduciren zu müssen, da das muhammedanische Recht über eine so reichhaltige Litteratur verfügt und die einzelnen juridischen Werke und deren Commentare mit solcher Intensität jeden möglichen Fall behandeln, dass man nach einigem Forschen befriedigende Auskunft in Fülle erhalten kann.

Die oben erwähnten Grundsätze müssen wir im Verlaufe dieser Abhandlung stets vor Augen halten und dürfen nicht vergessen, dass sie keinen anderen Zweck haben kann, als kurz darzulegen, wie einige der grösseren und heutzutage maassgebenden Koryphäen der hanefitischen Schule über die wichtigeren Fragen des Wakf-Rechtes gelacht haben. Ausser den aufzuzählenden Bestimmungen besteht noch eine endlose Reihe der entgegengesetzten oder wenigstens theilweise abweichenden Ansichten, welche vielleicht in einem con-

1) 'Abdulḥalim Kašf rumûzi ġurar 1, 168

2) Manâḥi ul-daġâik Seite 304.

creten Falle seitens eines oder des anderen Mufti oder Richters bevorzugt werden, doch habe ich es nicht für nothwendig erachtet, mich mit den Gegenansichten des Längeren zu beschäftigen. Es wird genügen, dass sich der Leser bei jeder These dessen erinnere, dass keine derselben unbedingt bindend sei.

Da neben jeder These abweichende Behauptungen bestehen, so treten dieselben nur dann, und nur in dem concreten Falle als bindende Rechtsbestimmungen auf, wenn sie der Kâdi bei seiner Urtheilsschöpfung zum judicatorischen Principe wählt <sup>1)</sup>. Nach den neueren Rechtsgelehrten ist unter mehreren divergirenden Theorien jene zu wählen, welche für den Waqf Erleichterungen und Nutzen bietet, damit die Leute hierdurch zu Waqfstiftungen ermuntert werden <sup>2)</sup>.

Zum Schlusse bemerken wir, dass im türkischen Reiche ausser dem auf dem Sari'at fussenden Waqf-Rechte zahlreiche, denselben Gegenstand betreffende, staatliche Verordnungen erschienen sind. Diese Verordnungen bezwecken die Regelung solcher Fragen, welche eventuelle vermögensrechtliche Interessen berühren, erfahrungsgemäss zu vielen Streitigkeiten Anlass boten und deren Entscheidung im Sinne des Sari'atrechtes mit Rücksicht auf die geringe Präcision der diesbezüglichen Bestimmungen und dem gänzlichen Mangel an Einheitlichkeit derselben, — sehr schwer durchführbar war.

Da diese staatlichen Verordnungen im Gegensatze zu den Bestimmungen des Sari'atrechtes seitens der Staatsverwaltung, wann immer widerrufen oder durch andere ersetzt werden können, so wurde von deren Besprechung, als ausserhalb des Rahmens dieser Abhandlung liegend, Umgang genommen <sup>3)</sup>.

لأن مجتهد فيه أتى أنه يسوغ فيه الاجتهاد والاختلاف 1) Radd ul-muhtár  
بين الأئمة فيكون الحكم فيه رافعاً للاختلاف  
III, 559

وذكر أنصدر الشيخ محمد بن الفتوى على قول أبي يوسف ترغيباً 2)  
fat Kâdihân (Entscheidungen des im J. 592 A. H. gest. Imâm Hasan  
ibn Mansûr ibn Muhammad al-Uzândi al-fargâni Gedr. in Bülâk 1282).  
وقد صرح صاحب الفتوى القدسي بأنه يفتى بهل من عمو III, 311  
Radd ul muhtár III, 559. أنفع للوقف فيهم اختلف العلماء فيه

3) So das Gesetz vom 19 Gumâdül-âchir 1280 (1863), welches die Rechte und Pflichten der Waqf-Behörden, dann der Einhebung der Waqfgebühren und Legung sowie Ueberprüfung der Rechnungen behandelt; ferner das Gesetz vom 8 Dulkâda 1286 (1869) betreffend die Besetzung der Waqf-Dienststellen u. s. w.

## §. 4. Eintheilung des Stoffes.

Mit der Definition des Wakfs ist auch die Reihenfolge gegeben, in welcher wir die einzelnen Theile unseres Gegenstandes erörtern werden.

Demgemäss werden wir untersuchen:

A. Wer das Recht habe ein Vermögenobject in einen Wakf zu verwandeln, welche Eigenschaften der Stifter aufweisen muss, damit sein bezüglicher Act als gültig anerkannt werde.

B. Welche Sachen geeignet sind, dass aus ihnen ein Wakf zu Stande komme und welche Gegenstände zur Wakfstiftung ungeeignet erscheinen.

C. In welcher Form der Stifter seinen Willen, wonach er einen Wakf zu errichten beabsichtigt, kundzugeben hat.

D. Was für Zwecken der Wakf dienen kann.

E. Welche Grundsätze bei Verwaltung des Wakfvermögens zu beobachten sind, und schliesslich

F. wie die Wakfeigenschaft einer Stiftung erlischt.

## A. Die Bestimmungen betreffend den Wakf-Stifter.

### §. 5. Der Stifter.

(Wakif.)

Wakif ist die Person, welche ihr hierzu geeignetes Vermögen oder einen Theil desselben in einen Wakf verwandelt.

Wir haben erwähnt, dass die Rechtsgelehrten darüber verschiedener Ansicht sind, ob der Stifter auch weiter Eigenthümer des in einen Wakf verwandelten Objectes bleibe, oder ob das Eigenthumsrecht mit dem Stiftungsacte erlösche. Diese Frage ist deshalb von Belang, weil von ihrer Entscheidung abhängt, ob ein Wakf, in dem Falle, dass er seinem ursprünglichen Zwecke nicht mehr dienen kann, dem Wakif oder seinen Erben, als Eigenthümern, zurückgestellt, oder die Stiftung zu einem, dem ursprünglichen ähnlichen Zwecke verwendet werde.

Die Person, welche einen Wakf stiftet, muss im Besitze folgender Eigenschaften sein:

### §. 6. Körperliche Reife.

(Bulüg.)

Grossjährig (baliğ) ist ein Knabe, wenn er das 12. ein Mädchen hingegen, wenn es das 9. Jahr ihres Lebens zurückgelegt hat, falls sie bereits körperlich reif sind.

Körperlich reif, manubar, werden Knaben und Mädchen dann, wenn an denselben Zeichen der geschlechtlichen Reife bemerkt werden; wie z. B. Samenerguss und Zeugungsfähigkeit bei Knaben, Menstruation u. s. w. bei Mädchen.

Knaben werden keinesfalls grossjährig vor dem erreichten zwölften und Mädchen vor ihrem neunten Jahr, selbst falls die erwähnten Zeichen der geschlechtlichen Reife vorhanden sind; dagegen auch ohne solche, Knaben und Mädchen in ihrem fünfzehnten Lebensjahre als grossjährig (bâliğ) betrachtet werden <sup>1)</sup>.

Minderjährige können selbst in dem Falle gültig keinen Waqf stiften, falls deren diesbezügliche Verfügung der Kâdî als Vormundschaftsbehörde genehmigt. Nach einigen Rechtsgelehrten ist die Stiftung im letzteren Falle zulässig <sup>2)</sup>.

## §. 7. Geistige Reife.

(Akl.)

Geistig reif ist jeder Grossjährige, welcher seine Handlungen den Regeln der Vernunft anpasst. Die Personen, welche diese Fähigkeit entbehren, können ohne Einwilligung der Vormundschaft keine gültigen Rechtsgeschäfte abschliessen.

Die Rechtsgeschäfte einer Person, welche unter hağr (Prohibition, Interdiction) steht, werden als null und nichtig erachtet.

Die unter hağr gestellten Individuen dürfen, solange die Vormundschaft nicht erlischt, aus ihren Sachen keinen Waqf errichten. Als unter Vormundschaft gehörig sind zu betrachten: unmündige Kinder, Verschwender (safih), Irrsinnige (mağnûn), und Blödsinnige (ma'tûh) u. s. w.

Eine Person, welche wegen Verschwendung unter Vormundschaft gestellt wurde, ist nach Abû Jûsuf berechtigt, einen Waqf zu stiften, dessen Nutzniessung in erster Linie dem Stifter selbst zusteht, und wobei der Ertrag der Stiftung erst nach dem Tode des Waqif für fromme Zwecke verwendet wird. Abû Jûsuf scheint nämlich der Meinung zu sein, dass sich hierdurch der Betreffende keinen finanziellen Nachtheil zufügt, indem er den Nutzen der Stiftung bis zu seinem Tode geniesst <sup>3)</sup>.

1) Vide §§ 985 und 986 der türkischen Meğelle. Fatâwâ Kâdîchân III, 664 u. f.

صبي محتاجور عليه وقف أرضاً له فقال الفقير أبو بدر وقفه 2)  
بطل الآ بذر الفقير وقال الفقير أبو القاسم وقفه بطل وإن أذن له  
فوقه فق. hindijje II, 297

3) Fatâwâ hindijje II, 298. Die türkische Meğelle definiert hağr im  
حاجر بر شاخص مخصوصی تصرف قونیسندن  
منعدر که بعد الحاجر اول شخصه محتاجور دینور نقل عو نفعه  
المنع مطلق وشرعاً منع من نفذ تصرف قونسی لا تعلم لأن الفعل

§. 8. Freier Stand.  
(Hurrijet.)

Ein Slave kann kein Eigenthumsrecht haben und demgemäss kein Vermögen besitzen. Was der Slave erwirbt, gehört nicht ihm, sondern seinem Herrn. Somit ist nur ein freier Mensch in der Lage einen Waqf zu errichten.

Nicht unbedingt nothwendig ist es jedoch, dass der Stifter muhammedanischer Religion sei, indem auch der Waqf eines Christen, Juden oder Magiers (Zimmi) giltig ist, wenn nur sonst die zur Giltigkeit einer Waqfstiftung erforderlichen Bedingungen vorhanden sind.

Der Abtrünnige kann nach Muḥammad, während er einer anderen religiösen Gemeinschaft angehört, mit derselben Wirkung einen Waqf stiften, wie dies die übrigen Angehörigen seiner neuen Religion zu thun in der Lage sind <sup>1)</sup>.

§. 9. Eigenthumsrecht.

Der Stifter muss über die zu stiftende Sache zur Zeit der Errichtung des Waqfs ein vollkommenes Eigenthumsrecht haben.

Die šari'atrechtliche Terminologie nennt dieses vollkommene Eigenthumsrecht Milk, Mehrzahl Amlak.

Die sogenannten Arāḍi mirijje Grundstücke (d. h. die unter diesem Namen bekannten Staatsländereien im ottom. Reiche) bilden kein solches Milkeigenthum, weil, obwohl der Besitzer über dieselben beinahe so frei disponiren kann, wie ein Eigenthümer (d. h. er kann sie mit einigen Beschränkungen verkaufen, verschenken und sie gehen sogar als Erbschaft auf die Erben über), doch das Ober-

بعد وقوعه لا يمكن رده فلا يتصور الحاجر عنه. Interessant ist der Unterschied, welcher zwischen حاجر und نهى gemacht wird. وفي (الحاجر) وفي اعرف عبرة عن ممنوع حكمى دللتى الا ان التصرف في الحاجر لا يقيد الملك بحال في البيع يفيده بعد القبض لما في البيع الفاسد فيذا فرق بين الحاجر والنهى من حيث الحكم وكذا يفرق من حيث المعايير لان الحاجر هو المنع لحق الغير والنهى هو المنع لحق المشرع Dämād šarḥ multakā (ein Commentar zu dem bekannten Werke Multakā 'l-abḥur vom Scheich und Imām Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Ḥalabī gest. 956 A. H.), II, 421. Aus diesem Grunde scheint mir auch die Uebersetzung des Haḡr mit Prohibition nicht ganz correct

<sup>1)</sup> وعلى رسول محمد يجوز منه (يعنى المرتد) ما يجوز من  
Abdullahim, Ka'f rumūzi ġurar I. 465

eigentumsrecht über diese Grundstücke dem Staate zukommt, und der Staat berechtigt ist, den Verkauf und die Erbfolge bei diesen Ländereien mit Civilgesetzen zu regeln; wogegen der Eigenthümer über die in seinem Milkrechte befindlichen Sachen innerhalb der Bestimmungen des Sariatrechtes frei schalten und walten kann und die diesbezügliche Erbordnung auf unabänderlichen göttlichen Gesetzen (farāiḍ ullaḥ) beruht.

Aus dem Eigenthume einer dritten Person kann kein gültiger Waqf errichtet werden, und zwar nicht einmal dann, wenn die betreffende Sache nachträglich ins Eigenthum des Stifters übergegangen wäre, oder aber der Eigenthümer diese Verfügung gut geheissen hätte, weil es erforderlich ist, dass das in einen Waqf zu verwandelnde Object zur Zeit der Schenkung Eigenthum des Waqif sei.

Sāfiḥi und andere Juristen lehren, dass der aus dem Vermögen einer dritten Person errichtete Waqf gültig werden kann, wenn der Eigenthümer die Stiftung bestätigt<sup>1)</sup>.

Ein Vermögen, welches jemandem testamentarisch vermacht wurde, eignet sich, solange der Erblasser am Leben ist, nicht zur Waqfstiftung, da vor dem Tode des Erblassers dem Legatar über das Legat kein Milk-Recht zukommt. Ebensowenig können noch ausstehende Schuldforderungen in einen Waqf verwandelt werden, weil dem Gläubiger über solche Forderungen ein Milkrecht erst nach deren Einbringung zusteht.

Bei der Ausübung des Milkrechtes und demnach auch bei Ueberlassung eines Gegenstandes zu Waqfizwecken gilt als Hinderniss, wenn einer dritten Person betreff des fraglichen Gegenstandes ein Rückkaufs-Recht eingeräumt ist.

Ein Gegenstand, in Ansehung dessen Jemandem das Rückkaufs-Recht zusteht, ist solange zur Waqfstiftung ungeeignet, als die zur Ausübung des Rückkaufs-Rechtes bedungene Frist nicht abgelaufen ist.

Mit Rücksicht auf den Grundsatz, dass ein Milkrecht über die in einen Waqf zu verwandelnde Sache zur Zeit der Stiftung bestehen musste, ist die weitere Bestimmung des Sariatrechtes nur folgerecht, dass ein Waqf aus einer Sache, in Ansehung deren dem Verkäufer das Rückkaufsrecht zustand, auch dann als ungültig erachtet wird, wenn der Verkäufer nachträglich auf sein Rückkaufs-Recht verzichtet hat<sup>2)</sup>.

Ebenso wird das Eigentumsrecht durch das dem Nachbarn, Miteigenthümer u. s. w. auf eine angrenzende (Milk-) Liegenschaft zukommende Vorkaufsrecht (Suf'a) beschränkt. Wenn daher Jemand durch Kauf in den Besitz eines Hauses gelangt und aus demselben einen Waqf errichtet, so steht es dem Nachbar frei, sein gesetzliches Vorkaufsrecht geltend zu machen und das gestiftete

1) Radd ul-muhtār III, 551 und Kādiḥān III, 300

2) Fatawā Hindijje II, 298.

Haus in der vorgeschriebenen Weise abzukaufen, wodurch der Waqf ohne Weiteres null und nichtig wird<sup>1)</sup>.

Für die Giltigkeit des Waqfs ist es dagegen irrelevant, dass der Eigenthümer in den Besitz der gestifteten Sache auf rechtlich anfechtbare Weise gelangte; z. B. zu Folge eines uncorrecten Kaufvertrages, Schenkung u. s. w.

Wenn nun Jemand auf Grund eines rechtlich anfechtbaren Vertrages eine Liegenschaft käuflich erwirbt und in Besitz nimmt, sodann dieser defecte Vertrag hinterher im Processwege vernichtet wird, so bleibt der dem Waqf geschenkte Gegenstand Waqf, doch ist der Waqif verpflichtet den Kläger anderweitig zu entschädigen<sup>2)</sup>.

Eine Sache, auf welche Jemandem Pfand- oder Bestandsrechte zustehen, vermag der Eigenthümer anstandslos zu waqfisiren; doch kann dieselbe, solange die erwähnten Rechte aufrecht bestehen, nicht als Waqf behandelt werden.

Das Pfandrecht kann durch Begleichung der Schuld und das Bestandrecht durch Ablauf der Vertragsdauer oder den Tod eines der Contrahenten u. s. w. erlöschen. Ist der dem Waqf geschenkte Gegenstand zur Zeit des Ablebens des Waqif noch verpfändet und reicht die Verlassenschaft zur Tilgung der Schuld hin, so wird das Pfandobject ausgelöst und bleibt Waqf; wenn hingegen der Waqif kein Vermögen hinterliess, so ist der Waqf nichtig. Das Pfandobject wird verkauft und der Erlös zur Befriedigung der Gläubiger verwendet<sup>3)</sup>.

Da nach muhammedanischer Auffassung bei gemeinschaftlich besessenen Sachen keiner der Miteigenthümer über das gemeinschaftliche Eigenthum ein vollkommenes Eigenthumsrecht ausübt, so bot die Frage bei den muhammedanischen Gelehrten Anlass zur Controverse, ob ein gemeinschaftliches Gut (mušá') in dem Falle, dass nur ein Miteigenthümer seinen Antheil dem Waqf schenkt, zum besagten Zwecke anzunehmen sei.

Darüber scheinen alle einig zu sein, dass der aus einem untheilbaren Objecte, z. B. Bad, Mühle gestiftete Waqf auch im vorerwähnten Falle giltig sei; ist dagegen das Object leicht theilbar und kann es auch nach der Theilung seiner ursprünglichen Bestimmung dienen, so wird dasselbe nach Muḥammad und den ihm folgenden bocharischen Gelehrten zum Waqf nicht angenommen, wogegen Abū Jūsuf, welcher den Grundsatz, die bei der Waqf-

1) نو اشترى داراً ووقفها ثم جاء الشفيع دين له ان يأخذ ائدار 1) Kādichān III, 312. وينقض الموقوف

2) نو اشترى داراً شراً فسداً وحبسها ثم وقفها على الفقراء 2) Kādichān a. a. O. والممسكين جاز ويصير وقف

3) Fatāwā hindijje II, 298.

stiftung vorkommenden Schwierigkeiten zu erleichtern, befolgt, einen solchen Waqf für zulässig erklärt hat. Seine Ansicht wurde von den Gelehrten der Provinz Balch getheilt.

Dem Kādi bleibt es unbenommen, im Sinne der einen oder der anderen Ansicht zu entscheiden<sup>1)</sup>.

Ihm steht es zu, auch darüber zu urtheilen, ob ein Gegenstand theilbar sei oder nicht.

Darüber stimmen alle Rechtsgelehrten überein, dass ein gemeinschaftliches Gut nicht waqfisirt werden kann, um darauf eine Moschee zu erbauen oder auf demselben einen Friedhof zu errichten.

Der Grund dieses Verbotes liegt darin, dass nach der in muhammedanischen Ländern bestehenden und im Gesetze begründeten Gepflogenheit, dass gemeinschaftliche Objecte in einem Jahre (oder einer gewissen Periode) vom einen und im folgenden Jahre vom andern Miteigenthümer benützt werden, ein solcher Waqf Anlass zu mannigfachen Inconvenienzen böte, da es nicht ausgeschlossen ist, dass jener Miteigenthümer, welcher seinen Antheil dem Waqf nicht geschenkt hat, wenn die Reihe der Nutzniessung auf ihn käme, die Moschee eventuell für profane Zwecke (Kaffeehaus, Stall) benützen und den Friedhof aufackern würde<sup>2)</sup>.

#### §. 10. Das Verfügungsrecht.

Das Verfügungsrecht des Eigenthümers über sein Vermögen ist verschieden, je nachdem sich der Eigenthümer zur Zeit der Verfügung im gesunden Zustande oder in einer mit Tode endenden Krankheit befindet.

Während nämlich ein grossjähriger Muhammedaner im gesunden Zustande über sein Milkvermögen grundsätzlich unbeschränkt verfügen darf, wird seine Dispositions-Freiheit, wenn er in eine tödtliche Krankheit fällt und Erben da sind, wesentlich eingeschränkt, indem er in solchem Zustande nur über ein Drittel seines Milkvermögens frei verfügen kann.

Wenn daher eine Person während ihrer letzten Krankheit mehr als ein Drittel ihres Milkvermögens testamentarisch vermacht oder als Waqf verschenkt, beziehungsweise, wenn sie entweder durch die unmittelbare Schenkung eines Gegenstandes oder Erlassung einer bestehenden Schuld, ihre Verlassenschaft belastet, so ist diese Ver-

وإذا قضى الفقهاء بصلحة وقف المشيخ نفذ فضوه

Fatwā hindijje II. 314

لأن بقاء الشركة يمنع التخلص لده تعاني ولأنه المشيخية

فيهما في غاية القبح بمان يقبر الموتى فيه سنة وينزع سنة ويصلى فيه في وقت وبتهخذ اضطرابا في وقت Risale fil-waqf Fol. 11.



fügung hinsichtlich des das Drittel des Vermögens übersteigenden Theiles, ungiltig.

Hierbei wird es nothwendig sein, die Beschaffenheit der erwähnten Krankheit, welche das Verfügungsrecht über das eigene Vermögen zu beschränken geeignet ist, zu untersuchen. Da jedoch die diesbezüglichen Aeusserungen der muhammedanischen Rechtsgelehrten von einander abweichen, und zu allgemein lauten, um aus denselben eine geltende Regel formuliren zu können, so wird es sich für unseren Zweck empfehlen, die Definition des §. 1595 der türk. Meğelle einzuschalten.

Hiernach versteht man unter einer Todeskrankheit (marad maut) „die Krankheit, welche in der Regel mit Tode endet und in Folge welcher die kranke Person, wenn sie männlichen Geschlechtes ist, in der Versehung ihrer auswärtigen Geschäfte, und wenn sie ein Weib ist, in der Besorgung ihrer häuslichen Arbeiten gehindert ist, und in welcher Krankheit schliesslich die betreffende Person, ob sie nun bettlägerig war oder nicht, innerhalb eines Jahres mit Tod abgeht. Wenn sich hingegen die Krankheit in die Länge zieht und sich die kranke Person über ein Jahr hinaus stets im gleichen Zustande befindet, so wird dieselbe bis zur Verschlimmerung ihres Zustandes als gesund angesehen und ihre Verfügungen denen eines gesunden Menschen gleichgestellt. Wenn sich der Zustand dieser kranken Person verschlimmert und sie innerhalb eines Jahres stirbt, so wird der vom Tage der Verschlimmerung bis zum erfolgten Tode währende Zustand als Todeskrankheit angesehen.“

Sollten die beteiligten Erben ihre Zustimmung ertheilen, so kann ein todeskranker Mensch auch mehr, als ein Drittheil seines Vermögens dem Waqf vermachen.

Wenn von mehreren Erben nur einer oder einige zustimmen, dass der Erblasser mehr als ein Drittel seines Vermögens in einen Waqf verwandle, so wird der das Drittel ergänzende Ueberschuss vom Antheile des oder der einwilligenden Erben genommen.

Der Kranke kann gegen den Willen der Erben auch dann nicht mehr als ein Drittel seines Vermögens in einen Waqf verwandeln, wenn er den Ertrag dieses Waqf's in erster Linie zu Gunsten der betreffenden Erben bestimmt<sup>1)</sup>.

Der Fiscus (beit ul-mál) ist nicht Erbe und kann Niemandes Verfügungsfreiheit über ein Milkvermögen beeinträchtigen.

Das dem Eigenthümer zur Verfügung stehende Drittel wird nach Tilgung der eventuellen Schulden aus dem übrig bleibenden Vermögen berechnet.

Hieraus folgt, dass eine Person, welche mehr Schulden als Vermögen besitzt, in ihrer Todeskrankheit keinen Waqf stiften kann.

Dagegen steht es derselben Person frei, im gesunden Zustande,

1) Radd ul-muhtár III, 560.

ohne Rücksicht auf Erben und bestehende Schulden, selbst ihr ganzes Vermögen, in einen Waqf zu verwandeln und dann haben die Gläubiger nicht das Recht aus dem Titel ihrer Forderungen die Ungültigkeitserklärung des Waqfs zu verlangen<sup>1)</sup>.

Da mit dieser Begünstigung des Gesetzes Viele einen Missbrauch trieben und den Fideicommissen ähnliche, später näher zu erörternde Waqfe, deren Einkünfte zum grössten Theile vom Stifter namhaft gemachten Personen, in der Regel seinen Kindern, zur Nutzniessung bestimmt waren, stifteten, um hierdurch die Gläubiger, welche ihre Forderungen dem Waqf gegenüber nicht realisiren konnten, zu benachtheiligen, so haben einige Gelehrte diese Rechtsgeschäfte für unzulässig erklärt und die Annahme dieser Waqfe, welche nur zur Hintergehung der Gläubiger gestiftet werden, den Kādīs untersagt. Es kommen jedoch Fetwas (Decisionen) auch entgegengesetzten Inhaltes vor<sup>2)</sup>.

Besteht eine Meinungsverschiedenheit darüber, ob Jemand den vor seinem Tode errichteten Waqf im gesunden oder kranken Zustande gestiftet habe, so wird, solange das Gegentheil nicht erwiesen ist, angenommen, dass die Stiftung in der Todeskrankheit des Waqif zu Stande kam<sup>3)</sup>.

Schliesslich ist zu bemerken, dass die in einer Todeskrankheit getroffenen vermögensrechtlichen Verfügungen und somit auch die Waqfstiftungen nach den in Betreff des Testamentes (Wasijjet) bestehenden Bestimmungen zu beurtheilen sind. Hierin liegt auch der Grund, warum bei den testamentarisch errichteten Waqfen, nicht soviel Formalitäten erforderlich sind, wie bei den anderweitig zu Stande gekommenen.

1) Radd ul-muhtār III, 611. Fatāwā 'Alief. (bekannt unter dem Namen Catalgawi, Grossmufti von Constantinopel, gest. im J. 1103 A. H.) (Gedruckt in Constantinopel 1289), I, 268.

2) ندس في المعروفات المفتى ابي السعود سئل عن وقف علمي اولاده وهرب عن الدين حمل يصح فاجاب لا يصح ولا يسلزم والقضاه ممنوعون عن الحكم وتسجيل الوقف بمقدار ما شغل بئدين Magmû'a ġadida (eine moderne Fetwasammlung in türk. Sprache von Mehmed Nûri), Constantinopel 1299, Seite 74.

3) Meğelle bei § 11. بر امر حادثك اقرب اوقدته اضائتي اصلدر  
يعنى حدث اولاد بر ايشك سبب وزمان وقوعنده اختلاف  
اولنسه زمان بعينه نسبتى اتبت اولنمدقاجه حله اقرب  
اولان زمانه نسبت اولنور

## B. Gegenstand der Stiftung.

### §. 11. Unbewegliches Gut.

Die muhammedanischen Gelehrten stimmen darin überein, dass zum Waqf am geeignetsten das unbewegliche Gut erscheint, indem dasselbe zu Folge der Dauer seiner Nutzbarkeit den ewigen Zwecken des Waqfs am meisten entspricht.

Unter unbeweglichem Vermögen versteht man nur den sogenannten 'Aḳār, wobei mit 'Aḳār jedes Grundstück bezeichnet wird, ob sich nun auf demselben ein Gebäude befinde oder nicht<sup>1)</sup>. Ein Gebäude wird nur insofern als unbeweglich angesehen, als es mit dem betreffenden Baugrunde kein getheiltes Vermögensstück bildet.

Bildet das Gebäude und der Baugrund das Eigenthum verschiedener Personen, so ist das Haus eine bewegliche Sache und finden diesbezüglich nicht die in Ansehung des unbeweglichen Gutes, sondern die in Betreff der beweglichen Sachen geltenden Normen Anwendung<sup>2)</sup>.

Der aus einem unbeweglichen Vermögensstücke errichtete Waqf ist, wenn den weiter erforderlichen Bedingungen entsprochen wurde, nach übereinstimmender Aussage aller Rechtsgelehrten, als gültig zu betrachten.

### §. 12. Bewegliches Gut.

Ob ein aus beweglichen Sachen gestifteter Waqf gültig sei, darüber sind die Ansichten der maassgebendsten Gelehrten sehr abweichend. Eine Uebereinstimmung findet nur hinsichtlich jener Gegenstände statt, welche unter den Begriff „Kurá“ und „Silāḥ“ fallen. Unter Kurá versteht man Pferde, Kamele und sonstige Zug- und Lastthiere; unter Silāḥ hingegen Waffen. Es wird allgemein anerkannt, dass man Gegenstände dieser Art waqfisiren könne, weil genügende Beispiele vorhanden sind, dass solche Waqfe im Zeitalter der Religionsbildung anstandslos angenommen wurden. Die Gegenstände beider Begriffsgruppen hatten zu jener Zeit vom Standpunkte der muhammedanischen Religion auch ihren frommen Zweck, indem sie anlässlich der zur Zeit der Entstehung des Isláms geführten Glaubenskriege im Interesse der Verbreitung der Lehre des Propheten gute Dienste leisteten<sup>3)</sup>.

1) Definition des 'Aḳār: حـمـلـ الـأرض مبنية أو غير مبنية فتح وفي ردد الـمـؤتـأر III, 576. وهو المناسب

2) Fatáwá 'Abdurrahím (Scheich ul-islám gest. 1127 A. H.) 545.

3) وصف الكراع والسلاح يجوز عند أبى يوسف كما يجوز عند محمد لورود الآثار المشهورة فيهما فللايق استثنأوهما من

Nach Abū Jūsuf ist ein aus beweglichen Sachen gestifteter Waqf ungiltig. Der Grund dieses Verbotes liegt nicht in irgend einem geoffenbarten Gesetze, sondern in folgender Theorie (Kijās):

Die Aufgabe des Waqfs ist ewig bestehenden Zwecken zu dienen. Da die Brauchbarkeit der beweglichen Sachen nur von kurzer Dauer und demnach mit dem ewigen Fortbestande des Waqf's im Widerspruche steht, so folgt hieraus, dass bewegliche Sachen zur Waqfstiftung ungeeignet sind.

Bei Abū Jūsuf verliert die auf Grund eines Vernunftschlusses (Kijās) abgeleitete Norm nur dann ihre Geltung, wenn wir in der Lage sind, dem entgegen eine klare Bestimmung (Naṣṣ) des Gesetzgebers aufzuweisen.

Im vorliegenden Falle sieht der genaunte Gelehrte aber eine solche klare Bestimmung nur in Betreff der Kurā' und Silāh, auf welche sich das obige Verbot nicht bezieht. Die Ausnahme beschränkt sich aber nur auf diese Gegenstände und darf nicht auf die übrigen beweglichen Sachen ausgedehnt werden <sup>1)</sup>.

Bei Muḥammed ist der Waqf aus beweglichen Sachen, aus welchen Waqfe zu stiften üblich ist, giltig; wie z. B. Tragbahnen für Todte, Geräthschaften, welche beim Waschen eines Todten benützt werden, Korāne u. s. w. Er lehrt nämlich im Gegensatze zu Abū Jūsuf, dass die auf Grund einer logischen Schlussfolgerung zu Stande gekommene Norm durch das Gewohnheitsrecht aufgehoben wird. Er giebt zwar zu, dass man mit Rücksicht auf die ewige Bestimmung der Waqfe schliessen müsste, dass bewegliche Sachen hierzu nicht geeignet sind, doch hat dieser Schluss keinen Werth, weil ihn die entgegengesetzte Gepflogenheit aufhebt <sup>2)</sup>.

Was, und unter welchen Umständen es als üblich angesehen werden kann, darüber zu entscheiden liegt dem Kādi ob.

Ausser dem, dass Muḥammed im Allgemeinen mit der erwähnten Beschränkung den aus beweglichen Sachen errichteten Waqf für zulässig erklärt, ist zu bemerken, dass man sich zum Beweise dessen, ob in einem besonderen Falle der aus einem benannten Gegenstande zu stiftende Waqf zulässig sei, in der Regel auf denjenigen angesehenen

المنفى والميراث بالندراج الخيل والمبغدل والشمير والابل والثيران انتهى  
يعمل عليه - Abdulhalim Kaš rumūzi ġurar I, 471.

وعند أبي يوسف لا يجوز (وقف المنقول) لأن النقيس انهـ ١)  
Risāle fil-waqf يتبرك بدينص والنص ورد في اندراج والسلاج فيقتصر عليه  
waqf, fol. 11.

٢) لأن العمل يتبرك به النقيس ٢) Risāle fil-waqf a. a. O. Radd ul-muhtār  
III, 579. Fat. 'Ali of. I, 265 u. f

Gelehrten beruft, der zuerst oder am ausdrücklichsten eine diesbezügliche Decision gefällt hat.

So pflegt man sich bei Baargeld, Lebensmitteln und bei beweglichen Sachen, welche mit Längen- und Gewichtsmaass gemessen oder gewogen werden, auf Muḥammed ibn 'Abdallāh al-anṣārī zu berufen (gest. um 830 n. Ch.), welcher ausdrücklich erklärt hat, dass er solche Gegenstände als Waqfstiftungen annehmbar finde. Als man ihn frug, wie er es sich vorstelle, dass z. B. Baargeld für den Waqf nützlich sein könne, antwortete er:

„Es soll Kaufleuten zu Geschäftszwecken gegen gemeinschaftlichen Gewinn gegeben werden und der Gewinn ist unter die Armen zu vertheilen. Das Getreide hingegen kann im Interesse des Waqf's in der Weise verwerthet werden, dass man es leihweise ohne Zinsen solchen armen Bauern giebt, welche keinen Fruchtsamen haben. Wenn diese sodann bei der nächsten Ernte ihre Schuld bezahlen, so kann die Frucht abermals anderen mittellosen Leuten geliehen werden<sup>1)</sup>“.

Dass man Bücher in ein Waqf verwandeln könne, darüber liegt ein Fetwā des Abū 'I-Leiṭ al-samarḳandī vor (gest. um 383 A. H.)<sup>2)</sup>.

So haben wir aus der neueren Zeit Fetwā's, welche die Stiftung auch solcher Mobilien gestatten, deren Annahme zu Waqfzwecken ehemals verboten war, wie z. B. Haus und Bäume ohne Grundstück, im Falle das letztere einem Anderen gehört<sup>3)</sup>.

Dagegen waltet gegen die Waqfisirung beweglicher Sachen, welche dem Waqf mit einer Liegenschaft (Hauptsache) zusammen als Nebensache geschenkt werden, kein Anstand ob, z. B. landwirthschaftliche Geräthschaften, Thiere, Sklaven, mit einem Grundstück. Dies hat auch Abū Jūsuf für zulässig erklärt<sup>4)</sup>.

Jedenfalls ist aber erforderlich, dass das Stiftungs-Object nicht extra commercium und im factischen Besitze des Stifters sei (Māl mutakawwim)<sup>5)</sup>.

## C. Die Entstehung des Waqf's.

### §. 13. Verschiedene Ansichten.

Der Waqif (Stifter) hat in unzweideutiger Weise zu erklären, dass er aus seinem Vermögen einen Waqf zu stiften Willens sei; sollte er dies unterlassen, so könnte ein Zweifel obwalten, ob der

1) 'Abdulhalīm I, 472.

2) واختلف المشايخ في وقف الكتب جوزه ائفقيه ابو الميث  
Kāḍichān III, 306. وعليه الفتوى ونصير رحمه الله تعالى وقف كتبه

3) رجل وقف بنساء بدون الارض قال هلال لا يجوز ذلك  
Kāḍichān III, 307, wogegen eine entgegengesetzte Fetwā Fat. 'Alī cf. I, 316.

4) Kāḍichān III, 307.

5) Siehe die Definition des māl mutakawwim. § 127 der Meğello.

Stifter nicht etwa auf eine andere Weise für wohlthätige Zwecke eine Stiftung beabsichtigte, wodurch nur zu Zwistigkeiten Anlass geboten werden würde.

Hierüber ist man einig, darüber hingegen, wann und wodurch eine Sache in einen Waqf verwandelt wird, beziehungsweise wann das Eigenthums-Recht des Waqif aufhört, bestehen wesentliche Meinungsverschiedenheiten.

Wir sahen, dass nach Abū Ḥanifa das Eigenthums-Recht des Waqif auf die gestiftete Sache auch nach der Stiftung aufrecht bleibt, und der Waqf solange widerrufen werden kann, bis der Richter durch Urtheil erkennt, dass die betreffende Waqf-Stiftung unwiderruflich sei.

Muḥammad schloss sich der Ansicht seines Lehrers nicht an und lehrt, dass der Waqf sofort giltig wird, und das Eigenthums-Recht des Waqif erlischt, sobald dieser erklärt die betreffende Sache in einen Waqf zu verwandeln und sie dem Verwalter (mutawalli) oder der Person, welche vorläufig befugt ist, die Stiftung zu nutzniessen, (mawḳūf 'aleihi) übergibt. Sarachsī (gest. 1106 n. Ch.) ist auch dieser Meinung.

Abū Jūsuf ging weiter und hielt auch die Förmlichkeit, wodurch der Waqif die gestiftete Sache zu übergeben hätte, für überflüssig und behauptet, dass eine diesbezügliche Willenserklärung des Eigenthümers genügend sei, um ein Vermögensstück in einen Waqf zu verwandeln; wenn somit Jemand erklärt: „Ich errichte hiermit einen Waqf aus meinem Hause“ so wird nach ihm das Haus ohne weitere Umständlichkeiten zum Waqf<sup>1)</sup>.

Dies vorausgeschickt, ist es unzweifelhaft, dass der Kāḏī einen grossen Spielraum hat, um einen Waqf für giltig und bindend zu erklären oder aber denselben als dieser Eigenschaften baar abzuweisen. Er kann nämlich, gestützt auf Abū Jūsuf, eine Stiftung ebenso annehmen, wie mit Rücksicht auf Abū Ḥanifa oder Muḥammed ablehnen. Und wir sehen in der That, dass die theoretische Erleichterung Abū Jūsuf's im praktischen Leben keinen besonderen Werth hat, indem es sehr oft vorkommen kann, dass Jemand, gestützt auf die Lehre dieses Gelehrten, wonach zur Giltigkeit eines Waqf die einfache Willenserklärung genügend sei, im guten Glauben einen Waqf errichtet, und seine Rechtsnachfolger eventuell auf Grund der Theorie Muḥammad's — wonach dazu, dass ein Waqf giltig und bindend werde, die Uebergabe der gestifteten Sache unbedingt nothwendig sei — gegen den bisherigen Waqf klagbar auftreten und den Rechtsstreit möglicherweise gewinnen.

عند أبي يوسف يزول ملكه بما جرد قول الواقف ولا ياجوز  
 بيعه ولو مات لا يورث عنه وعند محمد لا يزول ملك الواقف الا  
 بالتسليم الى المتولى او الى الموقوف عليه Fat. Kāḏichān III, 278.

Demgemäss bleibt das Schicksal und der Bestand eines Waqfs thatsächlich solange fraglich, bis ein Urtheil des Kāḍi darüber vorliegt<sup>1)</sup>.

Das praktische Leben hat in dieser Richtung eine eigenthümliche, sehr sinnreiche Gepflogenheit eingebürgert. Der Waqif provocirt nämlich anlässlich des Stiftungsactes durch einen vorgeschützten Rechtsstreit das Urtheil des Kāḍi und sichert hierdurch den Bestand seines Waqfs.

Der Vorgang hierbei ist folgender:

Der Stifter begiebt sich zum Kāḍi, erklärt dortselbst, dass er aus dieser oder jener Sache einen Waqf zu errichten beabsichtige und übergiebt den zu stiftenden Gegenstand dem Verwalter, oder wenn es sich um unbewegliches Gut handelt, bemerkt er, dass er dasselbe bereits übergeben habe.

Hierauf bereut der Waqif die Schenkung und erklärt dem Kāḍi, dass er die Stiftung hiermit widerrufe, welches Recht ihm zustehe, indem man nach Abū Ḥanifa einen Waqf wann immer widerrufen könne.

Hierauf antwortet der Mutawalli als Vertreter des Waqfs, dass der Stifter nicht das Recht habe den Waqf zu widerrufen, weil gemäss der Lehre Abū Jūsuf's der Waqf giltig und bindend wird, sobald Jemand erklärt, dass er einen Gegenstand in einen Waqf verwandle, weil hierdurch sein Eigenthumsrecht auf den betreffenden Gegenstand ohne Weiteres erlischt. Der Mutawalli stellt hiernach an den Kāḍi das Ersuchen, die Giltigkeit des Waqfs mit Urtheil auszusprechen, was auch in der Regel unter Berufung auf Abū Jūsuf oder Muḥammad zu geschehen pflegt. Wenn überdies noch darüber zu urtheilen ist, ob die im concreten Falle zu stiftende Sache als ein Waqf geeignet ist, so geschieht eine Berufung noch auf den Imām, welcher hinsichtlich der Zulässigkeit solcher Sachen zu Waqfzwecken eine Decision gefällt hat, so bei Baargeld auf Muḥammed alansāri, bei Büchern auf Abū'l Leit.

Wer Gelegenheit hat, die bei Šari'ats-Gerichten verfassten Stiftungs-Urkunden zu sehen, wird bemerken, dass in denselben der erwähnte vorgeschützte Rechtsstreit und das hierauf folgende Urtheil nur selten fehlt<sup>2)</sup>.

1) Unter Kāḍi wird nur der im Sinne des Šari'atrechtes ernannte Richter verstanden. Das Urtheil eines Geschworenen-Gerichtes oder Schiedsrichters wird nicht berücksichtigt. (فلا يلزم ولا يزول ملكه الا ان يحكم به حاكم) ولا الامام . . . . . وانما قيدنا بولاة الامام لانه لو حكما رجلاين ولاه الامام Dāmād, šarḥ multakā Constantinopel 1300, I, 664.

2) وصورته اى صورة قضاء القاضى بلزومه ان يسلمه اى يسلم 2)

Betrachten wir nun des Näheren die bei einem Wakfe nach Abú Júsuf, Muḥammed u. s. w. für nothwendig erachteten Bedingungen.

#### §. 14. Die Willenserklärung.

(Kaul.)

Der Wákif hat seinen Willen, wonach er aus einer Sache einen Wakf stiftet, in ausdrücklicher und nicht misszuverstehender Form zu äussern. Aus diesem Grunde muss sich der Wákif solcher allgemein bekannter Ausdrücke bedienen, welche hinsichtlich seiner Absicht, einen Wakf zu stiften, keinen Zweifel aufkommen lassen. Diese Ausdrücke nennt man *alfáz ul-wakf*.

In den einschlägigen Werken finden wir jene Ausdrücke, welche zur Aeusserung des diesbezüglichen Willens geeignet sind, in der Regel ausführlich angegeben.

Die gebräuchlichsten sind: „Ich mache hiermit (oder machte) dies oder jenes zu einem Wakf“; oder „Ich erkläre hiermit mein Haus zum Wakf“.

Das Wort Wakf kann durch den Ausdruck „*šadaqa mawķúfe*“ ersetzt und gesagt werden: „Ich verwandle mein Grundstück in eine *šadaqa mawķúfe*.“

Das Wort „*šadaqa*“ allein genügt nicht, um auszudrücken, dass man aus einem Gegenstande einen Wakf stiften will, da man unter „*šadaqa*“ Almosen versteht. Bei Almosen pflegt man aber den geschenkten Gegenstand selbst, oder den durch dessen Verkauf erzielten Erlös für die Armen zu verwenden, wogegen beim Wakf für den frommen Zweck nur der Ertrag der Stiftung verausgabt werden darf.

Weiter sind noch gleichbedeutend mit dem Worte „Wakf“ die nachstehenden Ausdrücke: „*maḥrame šadaqa*“ (weil man unter „*maḥrame*“ in Medina allgemein einen Wakf versteht) oder „*mawķúfe*“ allein, oder „*ḥabis šadaqa*.“

Wenn unter dem vom Wákif benützten Ausdrücke kein Wakf verstanden werden kann, so wird seine Stiftung nicht Wakf, da über seine Absichten Zweifel obwalten.

المواقف وقفه بعد ان نصب له متوليا ثم يظهير الرجوع الى يدعى  
عند القضى انه رجوع عن وقفه ويضاب رده انبه لعدم لزومه ويمتنع  
المتولى من رده انبه فيحكم القضى بلزومه فيلزم عند الامم ايضاً  
لا تفرغ الخلاف بينه Radd ul-muhtár III, 559.



§. 15. Die Bedingung des ewigen Bestandes des Waqfs.  
(ta'bid.)

Nach Muhammed ist der Waqif verpflichtet, anlässlich der Stiftung zu erklären, dass er seinen Waqf auf ewige Zeiten bestimmt; unterlässt er dies, so ist der Waqf ungiltig. Der genannte Imâm begründet seine Theorie damit, dass der Waqf eigentlich nichts anderes sei, als die Verwendung des Ertrages einer Sache zu frommen Zwecken. Dies kann aber, solange das Gegentheil nicht ausbedungen, auch in zeitlich begrenzter Weise geschehen. Das Begrenztheit steht aber mit dem Begriffe des Waqfs im Widerspruche.

Abû Jûsuf ist wohl auch der Ansicht, dass der Waqf von ewiger Dauer sein muss, doch hält er es für nicht unbedingt nothwendig, dies bei der Stiftung besonders hervorzuheben, weil die ewige Dauer mit Rücksicht auf die Natur des Waqfs selbstverständlich ist, indem der Waqf nichts anderes ist, als der Verzicht auf das Eigenthumsrecht über die zu stiftende Sache zu Gunsten Gottes. Nach dieser Definition aber ist der ewige Bestand des Waqfs selbstverständlich. Er behauptet weiter, dass eine besondere Erklärung, wonach die Stiftung ewig gelten soll, auch vom Standpunkte des praktischen Lebens nicht nothwendig sei, weil sie ohnehin ewig bestehen wird, indem der Ertrag des Waqfs, wenn die Stiftung ihrem ursprünglichen Zwecke, aus welchem Grunde immer, nicht mehr dienen kann, dem Hauptzwecke der Waqfe, d. h. den Armen, zuzuführen ist. Da nun Arme auf der Welt ewig sein werden, so folgt hieraus auch die Ewigkeit des Waqfs <sup>1)</sup>.

Keinesfalls wird jedoch der Waqf giltig, wenn ihn der Stifter nur auf eine bestimmte Zeit, z. B. auf ein, zwei Jahre errichtet, oder sich derart äussert, dass seine Willenserklärung mit der Ewigkeit des Waqfs im Widerspruche steht, wie in dem Falle, wenn er nur folgendes sagt: „Ich mache einen Waqf aus diesem Hause zu Gunsten meines Sohnes,“ woraus man schliessen könnte, dass das Haus nur während der Lebensdauer des Sohnes Waqf zu bleiben, hingegen nach dessen Tode als freies Eigenthum auf die Erben überzugehen habe.

§. 16. Unbedingte Geltung.  
(tanâ'iz.)

Unbedingt giltig (munağğaz) ist nach der muhammedanischen Terminologie ein Rechtsgeschäft, wenn dessen Zustandekommen oder Bestand von keiner äusseren Bedingung abhängig gemacht wird. Wenn man sagt: „Ich verkaufe dir mein Haus um 5000 Piaster, wenn mir ein Sohn geboren wird“, oder aber: „Ich verkaufe dir mein Haus um 5000 Piaster, es wäre denn, dass mir ein Sohn ge-

1) Dâmâd, šarh multakâ I, 666.

boren wird\*, so wird hierdurch das Kaufgeschäft von der Geburt des Sohnes abhängig gemacht, und zwar ist im ersten Falle das Zustandekommen, im zweiten hingegen der Bestand des Rechtsgeschäftes von der Geburt des Sohnes bedingt. Diese Rechtsgeschäfte sind nicht munagğaz<sup>1)</sup>.

Die den Bestand des Rechtsgeschäftes berührenden Bedingungen, deren Erfüllung ungewiss ist, sind bei den Waqfen verpönt, weil der Waqf unbedingt und unverzüglich in Geltung zu treten hat<sup>2)</sup>.

Eine Bedingung, welche zur Zeit der Waqf-Stiftung bereits erfüllt war (sarğ kâ'in), wird nicht als Bedingung angesehen und hemmt nicht das Zustandekommen des Waqfs. Sagt Jemand z. B.: „Wenn dieses Haus mir gehört, so verwandle ich es in einen Waqf“, so wird das Haus, im Falle es zu dieser Zeit dem Waqif gehörte, ohne Rücksicht auf die Bedingung, Waqf. Wenn aber das Haus zur Zeit der Stiftung ihm nicht gehört hat, so ist der Waqf nichtig<sup>3)</sup>.

Ausnahmsweise wird gestattet, dass der Eigenthümer den Waqf von seinem Tode — welches Ereigniss bei jedem Menschen eintritt — abhängig mache und bestimme, dass seine Stiftung erst vom Zeitpunkte seines Todes zu gelten habe.

Bemerkt wird, dass solche nach dem Tode des Waqif geltende Waqfe eigentlich sofort nach der Stiftung als constituirt erscheinen und als Waqfe angesehen werden, nur können sie erst nach dem Tode des Stifters als Waqfe ins Leben treten. In Gemässheit des Grundsatzes, dass derartige Waqfe (waqf muđâf bil-maut) sofort ins Leben treten, steht es dem Eigenthümer frei, nicht nur den dritten Theil seines Vermögens, wie bei testamenta-

1) منجز مقبله المعلق والمصنف Radd ul-muhtâr III, 556 und

أن يكون منجزاً غير معلق Fat. hindijje II, 299.

2) والوقف لا يحتمل التعليق بالخطر Kâdichân III, 299. Laut

der Bazzâzijje (Fetwasammlung des im J. 827 A. H. gestorbenen Scheichs und Imâms Hâtiz ed-din Muḥammed ibn Muḥammed ibn Sîhâb al-kardâri bekannt unter dem Namen Ibn al-Bazzâzi, nach einer im Privatbesitz befindlichen Hs.) haben Sarachsi und Kudûri gestattet, den Waqf von einer solchen Bedingung abhängig zu machen. Bazzâzijje faṣl 3.

3) ولو ان رجلا قال ان كانت هذه الارض في ملدي فهي صدقة

موقوفة فانه يظن ان كانت في مملكه وقت انكلم صرح الوقف

والا فلا لان التعليق بشرط دئن تنجيز Kâdichân III, 300. Fat. hin-

dijje II, 299 Radd ul-muhtâr III, 556.

rischer Verfügung, sondern sein ganzes Vermögen in einen Waḳf zu verwandeln<sup>1)</sup>).

Anders verhält sich die Sache bei der folgenden Bedingung: „Ich verwandle mein Haus in einen Waḳf, wenn ich in Folge dieser Krankheit sterbe“, weil das Eintreffen des Todes in der bezeichneten Weise ein ungewisses Ereigniss ist, und nicht gestattet ist den Bestand des Waḳfs von einem unsicheren Ereignisse abhängig zu machen.

Fraglich ist es, welchen Einfluss die Aufstellung von Bedingungen auf das Rechtsgeschäft selbst ausübt, ob hierdurch auch die Stiftung null und nichtig wird, oder aber die Bedingung einfach aufgehoben und somit dem Waḳf zur absoluten Giltigkeit verholfen wird.

Beide Ansichten haben angesehene Verfechter.

Nach Hilâl wird die Stiftung selbst ungiltig, wenn sie von einer Bedingung abhängig gemacht wird, welche den ewigen Bestand des Waḳfs hemmt, oder sonst mit dem Wesen des Waḳfs im Widerspruch steht. Insbesondere geschieht dies, wenn Jemand erklärt: „Ich stifte einen Waḳf aus meinem Grundstücke und dasselbe soll solange Waḳf bleiben, als ich es will“, oder: „Ich stifte einen Waḳf aus meinem Grundstücke, mit der Bedingung, dass mein Eigenthumsrecht auf dasselbe auch fernerhin aufrecht bleibe, und ich berechtigt sei, die Stiftung, wann immer, zu widerrufen oder das Grundstück zu verkaufen<sup>2)</sup>).

Ein bedingt errichteter Waḳf kann auch dann nicht giltig werden, wenn der Stifter nachträglich die Bedingung zurückzieht.

Solche Bedingungen, welche das Wesen des Waḳfs nicht berühren, annulliren den Waḳf nicht, sondern werden als geringe Formfehler ausser Acht gelassen; so, wenn Jemand sagt, dass er sein Grundstück in einen Waḳf verwandelt und hierbei als Bedingung aufstellt, von X Y ein Darlehen zu erhalten<sup>3)</sup>.

Die Bedingungen, welche zwar den Bestand des Waḳfs berühren, trotzdem aber seitens angesehener Imâme für zulässig erklärt werden, sind folgende:

a) Die Bedingung, wonach dem Waḳif frei stehen soll den Waḳf einzutauschen, und

b) der Vorbehalt einer Bedenkzeit.

Was die unter a) erwähnte Bedingung (šart istibdâl) anlangt, so lehrten Abû Jûsuf und Hilâl, dass es dem Stifter erlaubt sei.

1) إذا اضاف الى ما بعد الموت حتى صح بالاجماع يبعث بمبر  
Risâle fil-waḳf Fol. 5. من جميع المال لأنه صح في التحال

2) Kâdichân III, 299; die Moscheen bilden hiervon eine Ausnahme. Wenn Jemand eine Mosehee stiftet und die Bedingung aufstellt, dass es ihm freistehe, dieselbe, wann immer, zu verkaufen und die Stiftung zu widerrufen, so ist die Bedingung nichtig und der Waḳf bleibt aufrecht. Radd ul-muhtâr III, 558.

3) Kâdichân III, 313.

als Bedingung aufzustellen, die gestiftete Sache gegen eine andere, wann immer, eintauschen zu dürfen. Sie behaupten, dass hierdurch an der Wesenheit des Wakfs nichts geändert wird, weil an die Stelle des früheren Objectes, welches den Wakf-Charakter verliert, ein anderes tritt. Inwiefern es erforderlich ist, dass das zweite Object hinsichtlich des Werthes und der rechtlichen Natur dem ersten entspreche, darüber bestehen besondere Bestimmungen, deren Erörterung in den Abschnitt über die Vermögens-Verwaltung des Wakfs gehört.

Nach Júsuf ibn Chálid ist eine solche Bedingung wirkungslos und die Stiftung selbst bleibt aufrecht. Andere wieder behaupten, dass sowohl die Stiftung, als auch die Bedingung nichtig sind. Allgemein angenommen ist die Ansicht Abû Júsuf's und Hilál's<sup>1)</sup>.

Das Umtauschungsrecht des Stiftungsobjectes muss der Wakif für sich zur Zeit der Stiftung ausbedingen, da sonst zur Vornahme eines Tauschgeschäftes in Betreff der Wakfobjecte nur der Kádi berechtigt ist<sup>2)</sup>.

Es steht dem Wakif frei, dieses Recht nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere Personen, eventuell für die nachfolgenden Verwalter, vorzubehalten.

Hierbei wird bemerkt, dass, wenn der Wakif die Ausübung des Eintauschrechtes einer dritten Person einräumt, nach Abû Júsuf und Hilál diese Person das besagte Recht nur während der Lebensdauer des Wakifs geltend machen kann; nach Auffassung dieser Gelehrten ist die erwähnte Person der Bevollmächtigte (Wakil) des Wakifs und erlischt die Vollmacht mit dem Tode des Gewaltgebers. Der Wakif muss erklären, ob die Vollmacht auch nach seinem Tode in Kraft zu bleiben habe.

In dieser Frage vertritt Muḥammed den entgegengesetzten Standpunkt und behauptet, dass eine solche Vollmacht auch nach dem Tode des Wakif aufrecht bleibt, weil diese dritte Person nicht den Wakif, sondern die Armen vertritt<sup>3)</sup>.

Die unter b) erwähnte Bedingung (sart chijár) bedeutet den Vorbehalt, wonach es dem Wakif frei stehen soll, sich nach Ablauf einer gewissen Bedenkzeit zu äussern, ob er seine Stiftung in Geltung belassen, oder zurückziehen wolle.

Abû Júsuf findet, dass die Aufstellung einer solchen Bedingung, gleichwie ein unter diesen Verhältnissen zu Stande gekommener Wakf zulässig sei, nur müsse die Bedenkzeit begrenzt sein, z. B.

والصحيح قول حماد وابي يوسف لان هذا شرط لا يمتنع

Kádichán III, 300. حاكم الموقوف

2) Dámád I, 667.

3) Kádichán III, 302.

auf drei Tage. Nur wenn die ausbedungene Bedenkzeit nicht bestimmt ist, sei der Waqf nichtig.

Nach Hilál und Muḥammed ist ein unter der erwähnten Bedingung gestifteter Waqf ungiltig, ohne Rücksicht darauf, ob die Bedenkzeit bestimmt sei oder nicht. Nach ihren Lehren wird der Waqf selbst dann nicht giltig, wenn diese Bedingung nachträglich zurückgezogen wird <sup>1)</sup>.

Júsuf ibn Chálid lehrt, dass die Bedingung nichtig ist und der Waqf bedingungslos ins Leben tritt.

Einig sind alle Rechtsgelehrten, dass bei einer unter der erwähnten Bedingung gestifteten Moschee, die Bedingung unberücksichtigt bleibt und der Waqf giltig wird <sup>2)</sup>.

### §. 17. Uebergabe. (Taslim.)

Die Uebergabe des in einen Waqf verwandelten Gegenstandes ist eine Förmlichkeit, welche von einigen Rechtsgelehrten als wesentlich erforderlich, von anderen hingegen als überflüssig bezeichnet wird. Der ersten Theorie schliesst sich Muḥammed an, der letzteren Abú Júsuf. Der Zweck der Uebergabe ist, in unzweideutiger Weise zu bethätigen, dass das Eigenthumsrecht des Waqif über die Stiftung aufhöre <sup>3)</sup>.

Die erwähnte Förmlichkeit besteht aus zwei Theilen, wovon der erste das Ausscheiden des zu einem Waqf zu machenden Vermögensstückes aus dem übrigen Vermögen des Stifters (Ifráz) und der zweite die Besitzergreifung seitens des Mutawallí (Ḳabḍ) ausmacht.

Die Vertheidiger der körperlichen Uebergabe sind nicht vollkommen einig, ob die Uebergabe bei Waqf-Stiftungen unter allen Umständen eine wesentliche Bedingung sei. Manche behaupten, dass eine Uebergabe nur in dem Falle unbedingt erforderlich sei, wenn der Stifter den Waqf im gesunden Zustande und als sofort in Wirksamkeit tretend errichtet; wogegen bei in einer Todeskrankheit oder unter der testamentarischen Verfügung ähnlichen Umständen gestifteten Waqfen die Nothwendigkeit der Uebergabe verneint wird.

Zur Begründung ihrer Behauptung führen sie an, dass ein unter

1) Fatáwá hindijje II, 299. Ḳāḍichān III, 300.

2) *واتفقوا على أنه لو اتخذ مساجدا على أنه بالخيار جناز*  
المسجد والشرط بطل Fat. hindijje II, 299.

3) Durar ul-ḥukkām I, 462 und Ḳāḍichān III, 282, woselbst steht:  
قد محمد لا يزول ملده قبل التسليم وبه أخذ شمس الأئمة  
السرخسي

normalen Verhältnissen gestifteter Waqf dem Rechtsgeschäfte der Schenkung ähnlich sei, und die Schenkung nur dann rechtsgiltig werde, wenn der Geschenknehmer das Geschenk auch wirklich übernimmt. Hinsichtlich der in einer Todeskrankheit errichteten oder testamentarisch vermachten Waqfe gelten aber die in Betreff des Vermächtnisses bestehenden gesetzlichen Bestimmungen, laut welchen die Uebergabe der vermachten Sache nicht nothwendig ist<sup>1)</sup>.

Andere Juristen nehmen einen dieser Theorie ganz oder theilweise widersprechenden Standpunkt ein.

Bei zu Moscheen oder zu Friedhöfen bestimmten Grundstücken ist deren Uebergabe in den Besitz des Mutawalli allgemein als überflüssig anerkannt, indem bei diesen Objecten als wirkliche Uebergabe gilt, wenn der Eigenthümer die Erlaubniss ertheilt, dass die Religionsgenossen in der Moschee die Andacht verrichten und im Friedhofe ihre Todten begraben.

### §. 18. Ohne Förmlichkeiten zu Stande gekommene Waqfe.

Wir haben gesehen, dass, um aus einem Gegenstande einen Waqf zu machen, die Erfüllung gewisser Förmlichkeiten erforderlich ist. Nun werden wir Fälle kennen lernen, in welchen etwas in einen Waqf verwandelt werden kann, ohne eine besondere Erwähnung des zu schenkenden Gegenstandes seitens des Waqifs.

So werden Waqf:

a) Die Nebensachen (tawábi'), wenn die Hauptsache in einen Waqf verwandelt wurde. Namentlich wenn ein Grundstück an den Waqf verschenkt wird, so werden ohne besondere Erwähnung die auf diesem Grundstücke befindlichen Gebäude, Mühlen, Bäume etc. Waqf.

Dagegen wird ohne besondere Erwähnung die zur Zeit der Stiftung auf dem Grundstücke befindliche Saat und hängende Frucht nicht mit der Hauptsache zum Waqf. Dass nämlich die Frucht nicht mit dem Boden Waqf wird, ist nach einigen Juristen sogar dann der Fall, wenn der Waqif das Grundstück mit dem Bemerkten zu einem Waqf macht, dass er mit demselben sämtliche Rechte, welche er auf das Grundstück hat und welche er hiervon ableiten kann, schenke<sup>2)</sup>.

1) Kádichán III, 311.

2) ولو قفل وقفتم ارضى صدقة بحقوقيه وجميع ما فيها ومنها  
وفيها ثمرة قادمة يوم الوقف قفل حلال في القيس يكون الثمر للواقف  
ولا يدخل في الوقف Kádichán III, 303. Das Gegentheil behauptet Nátifi

Der von der Hauptsache noch nicht abgesonderte Zuwachs ist Eigenthum des Stifters oder seiner Erben. Die Früchte der Pflanzen hingegen, welche nur innerhalb zweier, dreier Jahre Früchte tragen und welche zur Zeit der Stiftung keine Früchte besaßen, sind Eigenthum des Waqfs.

Als Frucht wird auch die Menge Holzes angesehen, welche der Eigenthümer auf seinem Grundstücke jährlich zu schlagen pflegt Dienstbarkeiten, welche mit der in einen Waqf verwandelten Liegenschaft verbunden sind, wie Weg- oder Tränkservitute, gehen ebenfalls ohne weitere Erwähnung ins Eigenthum des Waqfs über <sup>1)</sup>.

Im Allgemeinen gilt der Grundsatz, dass in Ermangelung einer besonderen Bestimmung bei einer Liegenschaft diejenigen Gegenstände als Nebensachen betrachtet werden, welche bei einem Kaufgeschäfte nach dem Gesetze als solche anerkannt werden <sup>2)</sup>.

b) Ohne weitere Förmlichkeit wird etwas als Waqf gültig, falls die Absicht (nijjet) des Eigenthümers, mit der Stiftung den Waqf zu bereichern, erkannt, oder wenigstens vorausgesetzt werden kann.

Wenn nämlich Jemand auf einem Waqfgrunde ein Haus mit der Absicht erbaut, dasselbe dem Waqf zu überlassen, so wird dieses ein Waqf.

Es ist zu unterscheiden, ob das Haus seitens des Mutawalli oder einer dem Waqf fern stehenden Person errichtet wird.

Führt der Mutawalli, gleichviel, ob aus Waqfgeldern oder aus eigenen Mitteln, auf einem Waqfgrundstücke ein Gebäude auf, so geht dasselbe ins Eigenthum des Waqfs über, weil vorausgesetzt werden muss, dass ein Mutawalli durch die Bauunternehmung dem Waqf einen Nutzen zuwenden wollte. — Erbringt der Mutawalli den Nachweis, dass er das Gebäude für seine Zwecke errichten liess, so gehört dasselbe ihm <sup>3)</sup>.

Baut auf Waqfgrunde eine fremde Person, so wird angenommen, dass sie für sich baut; es wäre denn, dass sich die entgegengesetzte Absicht des Erbauers herausstellt, in welchem Falle das Gebäude dem Waqf zuzufallen hätte.

Bäume, welche auf einem Moscheegrundstück gepflanzt werden, sind unter allen Umständen, ohne Rücksicht darauf, von wem und in welcher Absicht sie gepflanzt wurden, Waqf <sup>4)</sup>.

1) Kádichân III, 303.

2) Fat. hindijje II, 303.

3) Ob der Mutawalli hierzu ein Recht habe, ist eine andere Frage und wird in dem diesbezüglichen Capitel erörtert werden. Siehe noch Durar ul-hukkâm I, 469.

4) a. a. O

## §. 19. Geständniss.

(İkrâr bil-waqf.)

Eine besondere Art des Zustandekommens eines Waqfs ist, dass Jemand hinsichtlich einer ihm eigenthümlich gehörigen Sache, in der vorgeschriebenen Weise nur das Geständniss ablegt, dass sie Waqf sei, und eben dadurch diese Sache Waqf wird.

Der Terminus technicus hierfür ist „ikrâr“.

Laut § 1572 der türkischen Meğelle versteht man unter „ikrâr“ die Erklärung, dass einer anderen Person der erklärenden gegenüber gewisse Rechte zustehen<sup>1)</sup>.

İkrâr ist eine bequeme Art, vermögensrechtliche Vortheile zu übertragen.

Mit Rücksicht auf diese Eigenschaft der in Rede stehenden Rechtsinstitutionen erscheint es nothwendig, mit derselben bereits hier vertraut zu werden, wiewohl die Erörterung des İkrâr in den Rahmen der Processordnung fallen würde.

Da die im obigen Sinne abgegebene einfache Erklärung des Geständnissablegers genügt, um eine Obligation zu verwirklichen, so ist es natürlich, dass eine zum İkrâr berechtigte Person in der Lage ist, mittelst des Geständnisses selbst eine eventuell früher nicht bestehende Verpflichtung zu ihren Lasten einzugehen.

Erklärt Jemand, dass er dem Muştafâ 1000 Piaster schuldig sei, so ist er auf Muştafâ's Begehren gehalten, die tausend Piaster zu bezahlen, ob er ihm dieselben vor dem İkrâr schuldig war, oder nicht.

In einer Todeskrankheit kann man ohne Zustimmung der Erben zu Gunsten eines dieser Erben nur bis zum Drittel des Gesamtvermögens einen İkrâr machen, weil sonst die in Betreff der Erbordnung bestehenden Gesetze leicht umgangen würden.

Gestützt hierauf, müsste angenommen werden, dass in einer Todeskrankheit der İkrâr über mehr als ein Drittel des Vermögens nicht nur zu Gunsten eines Erben, sondern auch zum Vortheile dritter Personen untersagt sei. Wir sehen das Gegentheil davon. Die zuwiderlaufende Bestimmung fusst auf der überlieferten Aeussereung Ibn 'Omar's, wonach es erlaubt sei, in der Todeskrankheit unter dem Titel ‚Schulden‘ zu Gunsten des Nichterben einen, wenn auch das ganze Vermögen belastenden İkrâr abzugeben<sup>2)</sup>.

1) اقرار بامر نفسه بدينه بامر نفسه اولاً حقه منى 1) هو اقرار بحق لاخير على نفسه Meğelle § 1572 oder Mawkûfâtî Şarhî multakâ '1 abhur (siehe Flügel, Wiener Hss III, 223), gedruckt in Constantinopel 1302, II, 110.

2) لمن ابن عمر حضرت علي (إذا اقر الرجل في مرضه بدينه بامر نفسه غير وارث فاجاز به وان احدث به) بيوردقلى ايچون قيس غير وارث فاجاز به وان احدث به) Mawkûfâtî II, 117 und Meğelle § 1601.



Unter dem Titel der Schenkung oder des Legates ist jedoch der Ikrâr nur bis zum Drittel des Vermögens giltig, z. B. wenn Jemand über ein Vermögen von 3000 Piastern verfügt, so vermag er rechtsgiltig zu erklären, dass er dem Muşţafâ 3000 Piaster schulde; Muşţafâ wird, wenn er kein Erbe ist, die 3000 Piaster erhalten. Lautet die Erklärung dahin, dass der Ikrârgeber zur Zeit, als er noch gesund war, an Muşţafâ 3000 Piaster geschenkt hat, so wird der Ikrâr nicht seinem ganzen Inhalte nach rechtsgiltig, da der Sterbende unter dem Titel einer Schenkung nur bis zur Höhe des dritten Theiles seines Vermögens, somit nur bis 1000 Piaster, einen Ikrâr abzulegen berechtigt war, wenn auch die Person, zu deren Gunsten der Ikrâr stattfand, kein Erbe ist.

Hinsichtlich dessen, dass der auf Grund eines Ikrârs zu Stande gekommene Waqf nur bis zum Drittel des Vermögens rechtsgiltig wäre, fanden wir keine beschränkende Bestimmung, und es wird angenommen, dass das von Jemandem in seiner Todeskrankheit mittelst Ikrârs als Waqf Bezeichnete auch im vollen Umfange Waqf wird.

Nach Ansicht der Gelehrten ist es genügend, dass Jemand das Geständniss ablege, das in seinem Besitze befindliche Haus sei Waqf und es wird zum Waqf<sup>1)</sup>.

Der Erbe ist berechtigt, zu Lasten der Erbschaft, beziehungsweise, wenn mehrere Erben vorhanden sind, zu Lasten seines Antheiles an der Erbschaft Ikrâr zu machen und zu erklären, dass diese oder jene Sache bereits seitens des Erblassers in einen Waqf verwandelt wurde, worauf die Waqfeigenschaft dieser Sache anerkannt wird.

Die betreffende Sache wird aber auf Grund eines derartigen Bekenntnisses nicht Waqf, wenn der Erblasser soviel Schulden hinterliess, dass zu deren Tilgung auch die Veräußerung des angebliehen Waqfobjectes nothwendig erscheint. Voran geht demnach die Begleichung der Passiven und erst dann folgt der auf Grund eines Ikrârs ins Leben gerufene Waqf.

Wenn eine Person zu verschiedenen Zeiten zwei mit einander im Widerspruche stehende Ikrârs abgiebt, so ist der Inhalt des ersten Ikrârs maassgebend<sup>2)</sup>.

Nicht nothwendig ist es, dass sich der den Ikrâr ablegende darüber ausspreche, wer der Stifter sei und zu wessen Gunsten der Waqf gestiftet wurde.

Eine einfache Erklärung, dass das bezeichnete Object Waqf

1) رجل اقر براضى فى يده انبىا صدقة موقوفة ولم يزر على  
 ذلك جاز اقراره وتصبير الارض وقف. Kâdichân III, 313.

2) Kâdichân III, 313.

sei, genügt, und der Ertrag des Waqfs wird in solchem Falle zur Unterstützung der Armen verwendet <sup>1)</sup>.

Wenn Jemand mittelst Ikrârs bekennt, dass er aus einer bestimmten Sache einen giltigen Waqf gestiftet und ihn dem Mutawalli auch übergeben hat, so wird das fragliche Vermögensstück Waqf und die Erben haben kein Recht wegen Annullirung eines solchen Waqfes klagbar aufzutreten. Die Klageführung steht denselben nicht zu, selbst wenn sie in der Lage sind nachzuweisen, dass der Inhalt des Ikrârs falsch sei und der Erblasser den fraglichen Waqf nicht in der vorgeschriebenen Weise gestiftet und auch dem Mutawalli nicht übergeben habe <sup>2)</sup>.

Wenn Jemand mittelst Ikrârs erklärt, dass eine fremde Sache Waqf sei, so wird sie nur dann Waqf, wenn der Ikrâr vom Eigenthümer bestätigt wird, oder das fragliche Object später ins Eigenthum des das Geständniss ablegenden übergeht.

Im letztgenannten Falle, d. h. wenn der das Geständniss ablegende nachträglich das Eigenthumsrecht auf das als Waqf bezeichnete Object erwirbt, wird dasselbe auch dann Waqf, wenn der frühere Eigenthümer die Unwahrheit des Ikrârs, wonach das Object angeblich ein Waqfgut sei, erwiesen hätte <sup>3)</sup>.

Wenn der Kâdi in Erfahrung bringt, dass der das Geständniss ablegende dafür, dass er in Jemandes Interesse deponire, Vortheile zu erwarten habe, so hat er den Ikrâr als falsch abzulehnen <sup>4)</sup>.

Wenn Jemand aus einer in seinem Eigenthum befindlichen Sache einen Waqf stiftet, so verliert dieselbe die Waqfeigenschaft nicht, selbst wenn nach seinem Tode eine dritte Person nachweist, dass das Stiftungsobject nicht dem Waqif, sondern ihm, dem Kläger gehöre, und die Erben diesen Anspruch bestätigen. Es wird aber dem Kläger ein dem Stiftungsobject im Werthe entsprechender Schadenersatz aus der Verlassenschaft bewilligt <sup>5)</sup>.

## §. 20. Registrirung.

(tasgîl.)

Unter Registrirung verstehen wir den Act des Kâdi, wodurch er den als rechtsgiltig anerkannten Waqf in das Gerichtsregister (sigîl) einträgt. Demgemäss ist die Registrirung nur eine administrative Maassregel und bezweckt einerseits die Constatirung dessen, dass

إذا اقر بوقفية أرض في يده ولم يسم وأتقها ولا مستحقها صح 1)  
 Fat. hindijje II, 348. وأقراره وصارت الأرض وفقاً علمى الفقهاء

2) Kâdichân III, 314. Radd ul-muhtâr III, 613 und 'Abdulhalim I, 475.

3) Fat. hindijje II, 349. Radd ul-muhtâr III, 651.

4) Radd ul-muhtâr a. a. O.

5) Fat. hindijje a. a. O.

die Stiftung in Rechtskraft erwachsen ist, und andererseits die Evidenzhaltung der zum Gerichtssprengel gehörenden Wakfe.

Für den Stiftungsact selbst ist es šari'atrechtlich ohne Belang, ob der Wakf eingetragen sei oder nicht, und das Nichteintragen in das Register kann nicht als Grundlage zur Annullirung eines Wakfes dienen; wogegen die Thatsache der Eintragung in das Register darauf schliessen lässt, dass den vorgeschriebenen Förmlichkeiten Genüge geleistet wurde<sup>1)</sup>.

## D. Der Zweck der Wakfe.

### §. 21. Gottgefälligkeit.

(Kurbе.)

Der unmittelbare Zweck der Wakfe sind jene Personen oder Sachen, welche zu Folge Anordnung des Wakif an dem Ertrage der Stiftung participiren. Als Endzweck der Wakfstiftungen gilt hingegen die Bestrebung des Wakifs hierdurch eine gottgefällige Handlung zu verrichten.

Der Wakif ist in seinen Verfügungen, zu welchen Zwecken der Stiftungsertrag zu verwenden sei, gewissen Einschränkungen unterworfen, indem es nicht erlaubt ist, für welche Zwecke immer einen Wakf zu bestimmen; im Gegentheil ist zur Giltigkeit des Wakfs erforderlich, dass das Motiv, welches die muhammedanische Terminologie mit „kurbе“ bezeichnet, bei der Stiftung vorhanden sei.

Das arabische Wort „kurbе“ bedeutet Annäherung und darunter ist die Annäherung des Menschen an Gott durch fromme Handlungen zu verstehen.

Da man sich Gott am meisten dadurch nähert, dass den vorgeschriebenen religiösen Pflichten, wie Gebeten, Pilgerfahrten, Almosengeben u. s. w. entsprochen wird, so ist es natürlich, dass sich die erhabenste Kurbе bei denjenigen Wakfen darthut, deren Aufgabe ist, die Ausübung dieser religiösen Pflichten zu erleichtern. Unter diese Wakfe zählen diejenigen, deren Ertrag zu Glaubenskriegen, zur Erhaltung von Moscheen, für Unterrichtsanstalten, Wasserleitungen (damit der Muselman die rituellen Waschungen, wo immer, leicht vollziehen könne), Hospitale, Brücken und sonstige — die Pilgerwallfahrten erleichternde — Verkehrsmittel verwendet wird.

Wenn Jemand dem Wakfe einen Hengst zu Beschälungszwecken

فما يُلَقِّفُ التَّنَسُّجِيْلَ وَهُوَ التَّخَاتِبَةُ فِي السَّجَلِ وَارَادَ مَلْزُومَهُ 1)

وَعَدُو الْحَكْمِ لِأَنَّهُ فِي الْعَرَفِ إِذَا حَكَمَ بِشَيْءٍ كَتَبَ فِي السَّجَلِ

Radd ul-muhtár III, 563 und

التَّنَسُّجِيْلُ الَّذِي هُوَ الْحَكْمُ لَا مَاجِرُونَ أُنْتَسَلِمِيْمَ

schenken wollte, so wird hieraus kein Waqf werden können, weil bei der Stiftung die Merkmale der *Ḳurbe* nicht vorhanden sind<sup>1)</sup>.

Ebenso ist ein ausschliesslich zu Gunsten reicher Leute gestifteter Waqf nicht gültig, weil bei einer derartigen Stiftung die *Ḳurbe* vermisst wird. Trifft der Waqif die Verfügung, dass nach dem Tode der betreffenden reichen Leute der Ertrag des Waqfs für die Armen zu verwenden sei, so ist die Stiftung statthaft, weil eine wenn auch bedingte Unterstützung der Armen die *Ḳurbe* in sich begreift<sup>2)</sup>.

Da eine allgemein anerkannte Definition der *Ḳurbe* nicht vorhanden ist, musste es der Prüfung unterzogen werden, was bei dem seitens eines Nicht-Muhammedaners gestifteten Waqfe als *Ḳurbe* zu verstehen sei.

Unzweifelhaft ist es, dass, wie wir oben bereits erwähnt haben, der Waqif nicht unbedingt Bekenner des Islám sein muss, sondern auch ein *Dimmí* (Christ, Jude) rechtsgültig einen Waqf stiften kann; doch ist es strittig, für welchen Zweck der Waqf gestiftet werden muss, dass seine Gottgefälligkeit anerkannt werde.

Die *Ḳurbe* kann im Geiste des Christenthums oder Judenthums nicht genommen werden — philosophiren die muhammedanischen Juristen —, weil in diesem Falle ein zu Gunsten einer Kirche, Synagoge oder zur Unterstützung von Geistlichen errichteter Waqf auch rechtsgültig sein müsste. Solche Waqfe zu stiften ist nicht gestattet, obwohl bei ihnen eine *Ḳurbe* im Geiste des Christenthums oder Judenthums vorhanden ist.

Die *Ḳurbe* kann aber auch nicht ausschliesslich im Geiste des Muhammedanismus genommen werden, weil im bejahenden Falle der zur Erleichterung der Pilgerfahrt nach Mekka von einem Christen errichtete Waqf angenommen werden müsste, weil in dieser beispielsweise angeführten Stiftung die *Ḳurbe* im islamitischen Sinne wohl vorhanden ist. Nun ist aber die Unzulässigkeit solcher Waqfe ein allgemein anerkannter Grundsatz.

Es blieb daher nichts anderes übrig, als die Regel aufzustellen, dass es bei den von Muhammedanern gestifteten Waqfen genügend sei, dass die Waqfzwecke dem Geiste des Muhammedanismus entsprechen; wogegen bei den von *Dimmís* errichteten Waqfen gefordert wird, dass sie sowohl vom *Dimmí*- als auch vom muhammedanischen Standpunkt aus die *Ḳurbe* aufweisen, beziehungsweise, dass beide Theile die Frömmigkeit der Stiftung anerkennen, wie dies z. B. bei

1) Fat. hindijje II, 302.

2) لو وقف على الاغنياء وحمدتم ثم يجوز لانه ليس بقربة (2)  
 اما لو جعل آخره للفقراء فانه يكون قربة في الجملة Radd ul-muhtár

Waqfen der Fall ist, deren Ertrag für die Armen (auch zur Unterstützung von Ordenspersonen, welche das Gelübde der Armuth abgelegt haben) oder zur Erhaltung des Grabes Christi in Jerusalem zu verwenden ist<sup>1)</sup>.

Zu bemerken ist, dass, wenn ein Dimmi das Geständniss (Ikrâr) in dem Sinne ablegt, das in seinem Besitze befindliche Grundstück sei beispielsweise seitens eines Muhammedaners für Pilgerfahrten, Glaubenskriege oder sonstige ausschliesslich muhammedanisch religiöse Zwecke gestiftet worden, das Grundstück auf Grund dieses Ikrârs ein Waqf wird<sup>2)</sup>.

Der Waqif hat die Zwecke, zu deren Gunsten er seinen Waqf stiftet, von vornherein auf ewige Zeiten zu bestimmen. Verabsäumt er dies, so wird die Stiftung nach einigen Juristen mit Aufhören des ursprünglichen Zweckes zur Armenunterstützung verwendet. Andere hingegen lehren, dass die Stiftung selbst ungiltig wird, wenn hinsichtlich ihres Zweckes, welcher für ewige Zeiten festgesetzt werden muss, Zweifel obwalten.

Setzt der Waqif zur Nutzniessung seiner Stiftung eine bestimmte Person ein, so ist es erforderlich, dass sich diese Person darüber äussere, ob sie den ihr zugedachten Fruchtgenuss annehme oder nicht. Wenn sie die Stiftung zurückweist, kann sie dieselbe nachträglich nicht mehr annehmen, hat sie einmal die Stiftung angenommen, so steht ihr das Recht nicht mehr zu, dieselbe zurückzuweisen.

Wenn die zur Nutzniessung des Waqfertrages Berufenen keine bestimmten Personen sind, wie beispielsweise die Armen, so ist eine Aeusserung hinsichtlich der Annahme nicht nothwendig<sup>3)</sup>.

Dem Waqif steht es frei, einen Waqf auch zu solchem Zwecke zu errichten, der zur Zeit der Stiftung noch nicht vorhanden ist. So ist ein Waqf für Ungeborene Zeids oder für eine erst zu erbauende Schule rechtsgiltig. Solange Zeid keine Kinder hat, beziehungsweise die Schule nicht erbaut ist, sind die Einkünfte des Waqfs unter die Armen zu vertheilen<sup>4)</sup>.

Mit Rücksicht auf ihren Zweck sind die Waqfe entweder solche, welche unmittelbar nach ihrer Errichtung frommen Zwecken dienen,

1) Radd ul-muhtâr III, 556.

2) ذمى في يده ارض اقر بان مسلماً وقفها على المساكين او في الحج او في الغزو او سمى وجه آخر مما يتقرب به المسلمون الى الله تعالى Fat. hindijje II, 350.

3) Radd ul-muhtâr III, 558.

4) Radd ul-muhtâr III, 641. Diese Waqfe heissen munqâti ul-awwal

oder aber solche, deren Ertrag, bevor er zu den im strengen Sinne genommenen Waqfzwecken verwendet wird, zu Folge Anordnung des Waqifs, entweder vom Waqif selbst oder seinen Kindern, oder aber von sonstigen von ihm bezeichneten Personen und eventuell deren Nachfolgern genossen wird, und erst nach Aussterben der Nutzniesser als eigentliche fromme Stiftung zu fungiren beginnt.

## §. 22. Die Armen.

Der vornehmste Zweck der Waqfe ist die Nothlage der Armen zu lindern. Demgemäss sehen wir, dass, wenn ein Waqf, aus welchem Grunde immer, seinem ursprünglichen Zwecke nicht mehr dienen kann, dessen Einkünfte den Armen zur Unterstützung zugewiesen werden.

Zur Begriffsbezeichnung „arm“ bedient sich die muhammedanische Terminologie zweier arabischer Ausdrücke u. zw. „faqir“ Mehrzahl „fuqarâ“ und „miskin“ Mehrzahl „masâkin.“

Unter faqir versteht man einen Armen, welcher zwar ein klein wenig Vermögen besitzt, doch nicht über soviel verfügt, dass er zur Zahlung der Armensteuer (zakât) verpflichtet wäre. Das der genannten Steuer unterworfenen Vermögen wird nişâb genannt und repräsentirt einen Werth von 200 Dirhem.

Miskin hingegen ist ein armer Mensch, welcher ganz mittellos ist und kein Vermögen besitzt<sup>1)</sup>.

Diese Unterscheidung hat insofern eine praktische Bedeutung, als ein faqir aus dem Waqfvermögen nicht unterstützt werden darf, wenn der Waqif in dem Stiftungsbriefe die zu unterstützenden Armen mit dem Ausdrucke miskin bezeichnet hat.

Ist Jemand im Sinne des Gesetzes berechtigt, von einer Person den Lebensunterhalt (nafaqa) zu verlangen, so wird er nicht als arm angesehen, vorausgesetzt, dass die zahlungspflichtige Person auch in der Lage ist ihrer Verpflichtung im entsprechenden Maasse nachzukommen.

Demgemäss ist eine mittellose Frau, deren Mann vermögend ist, nicht arm, weil der Mann zur Bestreitung ihres Unterhaltes gesetzlich verpflichtet erscheint.

Dagegen ist der mittellose Mann, mag seine Frau noch so reich sein, als arm zu betrachten, weil er nicht berechtigt ist, von seiner Frau den Unterhalt zu beanspruchen.

Die Individuen, deren Anspruch auf den Subsistenzbeitrag fraglich ist, weil eine klare gesetzliche Verfügung diesbezüglich nicht vorhanden ist, werden als Arme betrachtet und dürfen aus

1) Mawkûfâtî I, 173. Viele behaupten das Gegentheil der obigen Definition, nämlich, dass der ganz arme faqir sei und der, welcher ein klein wenig Vermögen besitzt, miskin heisse.

einem zur Unterstützung armer Leute gestifteten Waqfe bedacht werden<sup>1)</sup>.

Die Armuth kann auch relativ sein, da es möglich ist, dass Jemand ein Vermögen besitzt und dasselbe nicht geniessen kann, weil er sich fern von ihm befindet; ein solcher relativ armer Mensch, z. B. Pilger, kann aus Waqfmitteln unterstützt werden, doch — bemerkt Kādichân<sup>2)</sup> — handelt der Betreffende richtiger, wenn er in seiner Nothlage ein Darlehen in Anspruch nimmt, obwohl es keine Schande ist, die Unterstützung anzunehmen, indem ein weit entferntes Vermögen nicht mehr gilt, als ein nicht bestehendes.

Der zu Unterstützende muss in der Regel zur Zeit der Fälligkeit des Waqfeinkommens arm sein.

Dem zu diesem Zeitpunkte Armen, gebührt sein Antheil auch dann, wenn er in der Zeit zwischen der Fälligkeit und der thatsächlichen Erhebung des Unterstützungsbetrages plötzlich reich geworden wäre; stirbt er, so geht der fällige Antheil auf seine Erben über<sup>3)</sup>.

Die Armen haben zwar ein Vorzugsrecht auf den Waqfertrag und sonstige Nutzniessungen, wie in den Seminarien als Schüler zu wohnen, aus Waqfküchen mit Speisen bedacht zu werden, Todtenleintücher unentgeltlich zu erhalten u. s. w., doch giebt es gewisse Sachen, an welchen arme und reiche Leute gleiche Rechte haben, wie z. B. bei Karawansereien, städtischen Absteigequartieren (Chänen), Friedhöfen, Moscheen, Wasserleitungen und Brücken, auf welche der Reiche ebenso angewiesen ist, wie die Armen<sup>4)</sup>.

والاصل في جنس هذه المسائل ان كل من يجب نفقته على غيره بالاجماع يُعدّ غنياً يُغنى من يجب نفقته عليه في حكم الوقف ودل من كان في وجوب نفقته اختلاف لا يعد غنياً بغنى Risāle fil waqf fol. 45.

2) Kādichân III, 323.

3) Kādichân III, 325. Wenn ein Armer Anspruch hat von zwei Waqfen unterstützt zu werden und der Ertrag dieser Waqfe zu verschiedenen Zeiten fällig wird, so kann der Betreffende, wenn er von einem Waqfe ein Almosen von mehr als 200 Dirhem erhielt, von dem später fälligen Ertrage des zweiten Waqfs nicht mehr unterstützt werden, weil er nicht mehr arm ist, indem er über ein Vermögen von über 200 Dirhem verfügt. Wenn aber das Erträgniss beider Waqfe auf einmal fällig wird, so kann er von beiden wieviel immer bekommen, weil er zur Zeit der Ausfolgung des Geldes noch zu den Armen zählt.

وقف يستوى فيه الاغنياء والفقير كدريات والخذات والمقبر (والمساجد والسقايات والقناطر لان الغنى يحتاج الى هذه الاشياء دلفقير Risāle fil waqf Fol. 54.

Der Mutawalli ist berechtigt, wenn keine einschränkende Verfügung vorhanden ist, beliebigen Armen Almosen zu ertheilen, doch wird hierbei die Einhaltung der nachstehenden Reihenfolge seitens der maassgebenden Gelehrten empfohlen.

Zuerst sind die mittellosen Kinder des Stifters zu unterstützen, dann seine Verwandten, Klienten (mawáli), Nachbarn, Landsleute, wobei diejenigen, die ihm zunächst wohnten, besonders zu berücksichtigen sind <sup>1)</sup>.

Zum Schlusse wird bemerkt, dass im Falle einer Verarmung auch der Wáqif selbst aus seinem Waqfe unterstützt werden kann.

### §. 23. Die Waqfbediensteten.

(murtazika.)

Eine sehr beliebte und verbreitete Art der Waqfstiftungen ist, dass der Wáqif den Angestellten der von ihm gegründeten Moschee oder Schule, ferner den ökonomischen Bediensteten seines Waqfs Bezüge vermacht.

Die Waqfbediensteten gehören entweder zur Moschee, indem sie bei Verrichtung des Gottesdienstes mit gewissen Functionen betraut sind, wie: der Imám, Chaṭib, Wá'iz (Prediger), Gebetausrufer, verschiedene Koránleser u. s. w., oder sie beschäftigen sich mit der Ertheilung von Unterricht oder mit Lernen, wie der Mudarris (Professor), Mu'allim (Lehrer) und die Šoftás (Zöglinge), oder sie verrichten die ökonomischen Agenden des Waqfs, wie der Mutawalli (Verwalter), Názir (Aufseher), Gábi (Rechnungsführer), Kátib (Schreiber), oder sind Diener, wie der Bawwáb (Portier) und Farrás (Moscheediener) etc.

Diejenigen Personen, denen vom Waqf gewisse Bezüge gebühren, nennt man murtazika, die Gebühr selbst wazife.

Die alten Imáme haben verboten, dass die beim Gottesdienste in den Moscheen beschäftigten Personen für ihre diesbezügliche Mühewaltung eine Belohnung annähmen, da sie es nicht für schicklich hielten, den Gottesdienst um Geld zu verrichten. Die Neueren befolgen diese Theorie nicht.

Gegenstand einer Discussion ist, ob die Bezüge der Waqfbediensteten eine Bezahlung, eine Remuneration oder ein Almosen seien.

Nach dem, was man über den Gegenstand liest, scheint es, dass die wazife zum Theile allen dreien ähnlich ist, ohne jedoch mit irgend einem identisch zu sein.

Die wazife ist einer Bezahlung oder einem Lohne insofern ähnlich, als sie einem Reichen ebenso wie einem Armen zu entrichten ist; wogegen es, wenn es ein Almosen (šadaqa) wäre, nur unbemittelten Waqfbediensteten gezahlt werden dürfte. Die erwähnte Gebühr ist einer Belohnung auch deshalb ähnlich, weil einem Waqf-

1) Káđichán III, 327.



bediensteten, der im Laufe des Jahres vor der Fälligkeit des Waqf-ertrages stirbt oder entlassen wird, die der Dauer des geleisteten Dienstes entsprechende Bezahlung gebührt, was nicht der Fall wäre, wenn die Gebühr nur eine Remuneration (şila) wäre.

Das Ehrengeschenk nämlich geht erst nach erfolgter Besitzergreifung ins Eigenthum über, stirbt man vor der Besitzergreifung, so geht das Recht auf dasselbe verloren.

Die Gebühr der Waqfbediensteten weicht aber von einem Lohne darin ab, dass wenn Jemand seine Gebühren auf ein ganzes Jahr im Voraus erhalten hat und vor Ablauf dieses Jahres stirbt, der noch nicht abgediente Theilbetrag nicht zurückverlangt wird, was zu geschehen hätte, wenn die Gebühr ein Lohn wäre.

Schliesslich wird die Gebühr als Almosen insofern angesehen, als man ursprünglich aus Waqfmitteln nur ein Almosen bewilligen konnte. Demgemäss werden diese Zahlungen ausnahmsweise als Almosen betrachtet, damit man mit den Sarfatbestimmungen, wonach aus Waqfgeldern nur Almosen (şadaqa) verabreicht werden dürfen, nicht in Collision geräth<sup>1)</sup>.

Die den Murtaziqa angewiesenen Bezüge bestehen entweder aus festen Beträgen oder aus Nutzniessungen. Der Waqif kann auch anordnen, dass einem Bediensteten soviel gegeben werde, als er zur Bestreitung seiner Bedürfnisse braucht.

Besteht die Bezahlung aus einem festen Geldbetrage, z. B. 1000 Piastern, so ist zu bemerken, dass der Murtaziqa auf diese Bezahlung nur insoweit ein Recht hat, als der Waqf in dem betreffenden Jahre über hinreichende Einnahmen zur Deckung der Auslagen verfügt. Wenn der Waqf in einem Jahre kein reines Einkommen hat, so bleiben die Murtaziqa in diesem Jahre ohne Bezahlung. Der Mutawalli ist nicht berechtigt, die fälligen Gebühren eines Jahres aus den Ueberschüssen eines zweiten zu decken<sup>2)</sup>.

In besonders berücksichtigungswürdigen Fällen ist der Kādi befugt, die Gebühren der Waqfbediensteten zu erhöhen<sup>3)</sup>.

Wird dem Waqfbediensteten das Recht eingeräumt ein Haus zu bewohnen, so darf er das Haus nicht vermieten, sondern hat das Haus selbst zu bewohnen. Der Nutzniesser hat das Gebäude in gutem Zustande zu erhalten; geschieht dies nicht, so hat der Kādi dasselbe an einen Anderen zu vermieten und aus dem Miethzinse die Erhaltungskosten zu bestreiten<sup>4)</sup>.

1) Radd ul-muhtār III, 645, wo hinsichtlich der Gebühr als Almosen bemerkt wird: أن اشتراط صرف الغلطة المعيين يكون بمنزلة الاستثناء من صرفه إلى الفقراء فيكون ذلك المعيين قائم مقامهم فصار في المعنى الصدقة عليه لمقامه مقامهم

2) Fat. 'Alī cf. I, 328.

3) Fat. 'Alī cf. I, 331.

4) Radd ul-muhtār III, 588.

Gebührt einem Waqfbediensteten im Sinne des Stiftungsbriefes statt einer festen Bezahlung soviel, als ihm zur Bestreitung seiner Lebensbedürfnisse hinreicht (kifäje oder küt), so ist darunter der Betrag zu verstehen, mit welchem der Betreffende sammt seinen Frauen, Kindern und einem Diener ein Auskommen finden kann. War der Bezugsberechtigte zur Zeit der Waqfstiftung nicht verhehlicht und hat derselbe nachträglich eine Familie gegründet, so ist bei Berechnung des Bedürfnisses der spätere Stand maassgebend<sup>1)</sup>.

Das Waqfpersonal zu ernennen, ist der Wâkif, solange er lebt berechtigt. Nach seinem Tode geht dieses Recht auf seinen Testamentsvollstrecker (Waşijj) über, und ist ein solcher nicht vorhanden, so beginnt das Recht des Kâdi, das Waqfpersonal zu ernennen.

Die Waqfbediensteten können nur dann eine Bezahlung beanspruchen, wenn sie ihren Dienst versehen. Für die Zeit, wo sie den Dienst nicht versahen, können sie keine Bezahlung beziehen, sollte der Mutawalli ihnen trotzdem die Bezüge ausfolgen, so hat er dieselben der Waqfkasse zu ersetzen<sup>2)</sup>.

Ist der betreffende Bedienstete bereit, den Dienst zu versehen, aber ohne sein Verschulden ausser Lage zu leisten, so hat er auf die Bezahlung einen Anspruch, beispielsweise ein Lehrer, wenn er gewillt ist, Unterricht zu erteilen, doch keine Schüler hat<sup>3)</sup>.

Man hat darüber viel gestritten, wie lange z. B. ein Mudarris (Professor) seine Vorlesungen auszusetzen vermag, ohne den Anspruch auf Bezahlung zu verlieren oder vom Dienste enthoben zu werden. Da die Frage eine praktische Bedeutung besitzt, schalten wir aus den divergirenden Ansichten des Radd ul-muchtâr von Ibn 'Âbidin das Nachstehende ein:

1) Der Mudarris verliert den Anspruch auf die Bezahlung nicht und wird vom Dienste nicht enthoben, wenn das Aussetzen seiner Vorlesungen nicht länger als fünfzehn Tage währt und er in dieser Zeit den Sari'atstudien obliegt. Hierbei muss er sich entweder im Orte selbst befinden oder wenigstens nicht auf grössere Entfernung verreist sein.

Bleibt er länger als fünfzehn Tage aus, so muss er einen hinreichenden Entschuldigungsgrund aufweisen, wie z. B. dass er be-

ثم قدر الكافية قدر ما يحتاج لنفسه وللمن يكون من عمله 1)  
 وولده وخدم واحد لان كفايتهم من كفايته . . . رجل وقف على  
 رجل ضيعة وشرط ان يعرض كفايته كل شهر ونيس له عيال وحصار له  
 عيال فانه يعرض له ونعيته كفايتهم لان كفاية العيال من كفايته  
 Kâdichân III, 327.

2) Fat. 'Alî cf. I, 325.

3) Mağmû'a ğadida, Constantinopel 1299, Seite 62.

nöthigt war den Dienst einzustellen, da es ihm an dem nöthigen Unterhalte, welchen er anderweitig besorgen musste, gebrach. Keinesfalls darf aber seine Abwesenheit länger als drei Monate dauern.

2) Der Bedienstete verliert zwar den Anspruch auf Bezahlung, doch wird er vom Dienste nicht enthoben, wenn er auf eine Reise geht, eine Pilgerfahrt unternimmt u. s. w., oder ohne gehörige Entschuldigung sich aufs Land begiebt und dort über drei Monate verbleibt.

3) Er wird nicht bezahlt und verliert seine Stellung, ohne Rücksicht darauf, ob er sich im Orte aufhält und mit Sari'atwissenschaften befasst oder nicht, in dem Falle, wenn er, gleichviel ob mit oder ohne Entschuldigung, länger als drei Monate seine Vorlesungen aussetzt<sup>1)</sup>.

Mehrere Juristen behaupten, dass ein Waqfbediensteter in den obigen Fällen nur dann seiner Stelle enthoben wird, wenn er mit der Versehung seiner Obliegenheiten während seiner Abwesenheit keinen Stellvertreter betraut. Andere stellen wieder das Recht des Betreffenden, einen Stellvertreter zu nominiren, in Abrede.

Fraglich ist, wer im Falle einer Stellvertretung das Recht habe, die aus dem Waqf gezahlten Bezüge zu erheben, der Waqfbedienstete selbst oder der den Dienst thatsächlich versehende Stellvertreter.

Das Radd ul-muhtár empfiehlt, dass man sich in dieser Frage zu dem im betreffenden Lande befolgten Gebrauche halten solle, u. zw. besonders in Fällen, wo zur Bestellung eines Stellvertreters ein zwingender Grund besteht. Die Bezüge sollen hierbei dem Bediensteten selbst gehören und der Stellvertreter habe das zu erhalten, was er sich für den Dienst von Ersterem ausbedungen hat<sup>2)</sup>.

In manchen Fällen ist die Stellvertretung undenkbar und daher ganz unzulässig, wie beispielsweise bei Schülern einer Lehranstalt.

Ein Waqfbediensteter kann zu gleicher Zeit mehrere Waqfstellen inne haben, wenn hierdurch die gewissenhafte Versehung der Obliegenheiten nicht gefährdet wird.

Eine Waqfstelle darf nicht verkauft werden. Ein solches Rechtsgeschäft ist wirkungslos und nicht klagbar<sup>3)</sup>.

Schliesslich wird bemerkt, dass, wenn ein Waqfbediensteter stirbt und hinsichtlich der Verleihung dieser Stelle seitens des Waqif

1) Radd ul-muhtár III, 630.

2) Radd ul-muhtár III, 631.

3) الحقوق المجردة لا يجوز الاعتياض عنها كحق الشفعة) Fat. 'Ali  
 المنع وعلى هذا لا يجوز الاعتياض عن الوظائف بلاوقف  
 cf. I, 345.

keine anderweitige Verfügung besteht, die erledigte Stelle dem Sohne des Verstorbenen, insofern er im Besitze der zur Versehung dieses Dienstes erforderlichen Fähigkeiten ist, zu verleihen ist <sup>1)</sup>.

#### §. 24. Die zu Gunsten der Nachkommen gestifteten Waqfe.

Wiederholt haben wir die Möglichkeit angedeutet, einen Waqf mit der Bedingung zu errichten, dass dessen Ertrag, solange der Stifter lebt, ihm selbst zufalle, nach seinem Tode hingegen seinen Kindern und deren Nachkommen gehöre und nach Aussterben der Genannten zu frommen Zwecken verwendet werde. Diese Waqf-Art nennt man in der Türkei gewöhnlich Awlādijjet-Waqfe, nach dem arabischen Worte „walad“, Mehrzahl „awlād“, was „Kind“ bedeutet.

Diese, den Fideicommissen vielfach ähnlichen Waqfe, haben Muhammed und Hilal für unstatthaft erklärt, weil sie gefunden haben, dass diese Stiftungen, deren Nutzniessung dem Stifter selbst und den von ihm bezeichneten Personen zukommt, und von welchen möglicherweise durch eine lange Reihe von Jahren für fromme Zwecke Nichts verwendet wird, nicht gottgefällig sind.

Abū Jūsuf hingegen findet diese Art von Waqfen zulässig mit der Motivirung, dass, wiewohl dieselben in der ersten Zeit ihres Bestandes thatsächlich keine Gottgefälligkeit aufweisen, doch die Endbestimmung der genannten Waqfe nach Aussterben der Nutzniesser immerhin frommer Natur ist.

Abū Jūsuf machte diese Concession, um die Menschen zur Errichtung von Waqfen anzueifern.

Wir finden jedoch auch selten einen Waqf, dessen Gesamteinkommen ausschliesslich der Nachkommenschaft des Waqifs auszufolgen wäre, indem der Waqif in der Regel gleichzeitig einen Theil der Einkünfte für irgend welchen frommen Zweck, Unterstützung eines Imām's, Beleuchtungskosten einer Moschee, zu bestimmen pflegt.

Es wäre ein Irrthum zu behaupten, dass zwischen den Awlādijjet- und anderen Waqfen rechtlich ein Unterschied besteht und etwa der Nachkommenschaft des Waqifs über das Waqfvermögen andere Rechte zustehen, als die Nutzniessung oder der Anspruch auf das Einkommen.

Auch die muhanmedanischen Rechtsgelehrten betonen, dass die zu Gunsten der Kinder, Kindeskinde des Stifters und sodann für die Armen gestifteten Waqfe, nicht als Legate zu betrachten seien. Dieselben sind gewöhnliche Waqfe und die Nutzniesser — lehren sie — zehren von Gottes Vermögen <sup>2)</sup>.

1) Fat. feidijje (von Brāhim ibn 'Abdulahim alkarki gest. 853 A. H.), Constantinopel 1266, S. 225.

2) لأنه لو وقف على أولاده وأولاد أولاده أبداً ما تنسلوا وأخبره

Der Inhaber eines Awlādijet-Waqfs ist ebenso verpflichtet auf die Integrität des Waqfvermögens zu achten, wie ein anderer Muta-walli und ist für die eventuellen Schäden verantwortlich<sup>1)</sup>.

Bestimmt der Waqif in dem Stiftungsbriefe, dass das Waqf-einkommen seinem Kinde gehöre, und verfügt er sonst nichts, so geht nach dem Tode des Kindes das Einkommen des Waqfs nicht auf die Enkel, sondern auf die Armen über.

Lautet die Bestimmung des Waqifs dahin, dass der Waqf-ertrag seinem Kinde und Kindeskinde gegeben werde, so sind auch in diesem Falle zum Genusse des Ertrages nur noch die Enkel des Stifters berechtigt, die Urenkel hingegen nicht.

Nur wenn der Waqif drei Generationen nennt, indem er sagt, dass den Ertrag seines Waqfs sein Kind, Kindeskind und Kindeskindekind geniessen sollen, geht das genannte Recht auf seine ganze Nachkommenschaft, bis zum Aussterben derselben, über<sup>2)</sup>.

Hat der Stifter hierüber seinen Willen nicht bestimmt ausgedrückt, so erhalten die Knaben und Mädchen gleiche Antheile vom Ertrage des Waqfs.

Wenn Jemand einen Waqf ohne irgend welche Einschränkung seiner Nachkommenschaft vermacht, so participiren an den Einkünften sämmtliche am Leben befindliche Sprossen des Stifters zu gleichen Antheilen, ohne Rücksicht auf ihr Geschlecht oder auf die Nähe der Verwandtschaft zum Waqif.

Beispielsweise wirft ein Waqf jährlich 9000 Piaster ab, an welchem Betrage die Kinder des Stifters Zeid, 'Amr und Hind mit je 3000 Piastern betheiligt sind. Wenn dem Zeid und der Hind

للفقراء جاز ولم يكن ذلك وصية لسولد لان يكمل مال الله تعالى  
 نوع فيمن يتعلق  
 بنشر في السوقف

توليت وغلدي واقفك بطننا بعد بطن مطلقا اولادينه  
 واولاد اولادينه مشروط وقف منزلي واقفك اولادندن بطن اولاده اولان  
 زيد عدم ونقصنى استيلاك ايتد كد نصكره قبل الضمان زيد فوت  
 اولوب نوبت اولاد اولاددن هنده كلسه هند بناء مهيدومك مينييا  
 قيمتنى زيد تيردسنندن تضمينه قسار اولورمى الحجاب اولور  
 Natigat ul-Fatawa, Constantinopel 1237, Seite 212.

2) Die Formel lautet im Arabischen: على ولدى وولد ولدى وولد oder mit einem Worte اولادى Durar ul-hukam I, 471, 'Abd-  
 halim I, 479.

je ein Kind geboren wird, so werden nunmehr die Theilhaber fünf an Zahl und erhält ein Jeder nur 1800 Piaster u. s. w.

Bestimmt Jemand, dass nur seine männliche Nachkommenschaft am Waqfertrage theilnehme, so sind auch die männlichen Sprossen seiner Töchter als Theilhaber anzusehen<sup>1)</sup>.

Fraglich ist, in welchem Verhältnisse die Nachkommenschaft aus dem Waqfeinkommen theilhaftig ist, wenn der Stifter verfügt, dass das Einkommen „in der vom Šari'atrechte vorgeschriebenen Weise“<sup>2)</sup> aufzuthemen ist. Manche behaupten, dass in solchem Falle die šari'atrechtliche Erbbildung maassgebend sei. Andere hingegen meinen, dass unter diesem Ausdrucke zu verstehen sei, dass die männlichen Kinder denen des weiblichen Geschlechtes nicht vorzuziehen wären und Alle gleiche Antheile zu erhalten hätten, weil ja der Prophet selbst angeordnet habe, dass die Menschen ihre Kinder bei ihren Gaben gleichmässig berücksichtigten; der Waqf aber sei eine Gabe<sup>3)</sup>.

Die Verfügungen des Stifters sind strenge einzuhalten und der Sinn der von ihm gebrauchten Ausdrücke darf nur dann erweitert werden, wenn dies mit Rücksicht auf die Eigenthümlichkeit der Sprache zulässig und üblich erscheint. Wenn Jemand für seinen Sohn einen Waqf errichtet und er keinen Sohn, sondern blos einen Enkel männlichen Geschlechtes hat, so ist das Nutzniessungsrecht dem Enkel zu übergeben, oder, wenn Jemand seinen Klienten zum Bezuge des Waqferträgnisses einsetzt und er selbst keinen Klienten, sondern nur sein Sohn einen solchen besitzt, so bekommt das fragliche Recht der Klient des Sohnes, weil eine solche Auslegung der Intention des Waqif üblich ist.

Eine verbreitete Art der Feststellung der Reihenfolge in der Nutzniessung des Waqfvermögens ist die, wenn der Stifter verfügt, dass an dem Waqferträgnisse seine Nachkommenschaft von Generation zu Generation in der Weise participire, dass die näheren Verwandten die entfernteren immer ausschliessen und die letztgenannten nur dann an die Reihe kommen, wenn die ersteren bereits ausgestorben sind. Solange daher von den Kindern auch nur eines am Leben ist, erhalten die Enkel nichts, und solange ein Enkel lebt, kann kein Urenkel u. s. w. an die Reihe kommen.

Es sollen z. B. Zeid, 'Amr und Hind an einem jährlich 9000 Piaster abwerfenden Waqfe mit je 3000 Piaster theilhaben. Wenn Hind mit Zurücklassung von Kindern stirbt, so werden die Kinder vom Waqferträgnisse solange nichts bekommen, als Zeid und 'Amr sich am Leben befinden. Diese theilen die 9000 Piaster unter sich auf.

1) Fat. 'Ali ef. I, 293 und 296.

2) على الفريضة الشرعية.

3) سموأ بين اولادكم فى العطية Radd ul-muhtar III, 654.

Diese Reihenfolge im Genusse des Waqfvermögens nennt die šari'atrechtliche Terminologie baṭṭan ba'da baṭṭin oder ḳarnan ba'da ḳarnin.

Der auf Grund der Verwandtschaft zur Nutzniessung des Waqfvermögens berufenen Person gebührt ihr Antheil nur dann, wenn sie zur Zeit der Fälligkeit des Erträgnisses am Leben war. Wenn dieselbe in der Zwischenzeit von der Fälligkeit bis zur Erhebung des Antheiles gestorben ist, so ist der Antheil den Erben auszufolgen: wenn sie sich hingegen zur Zeit der Fälligkeit nicht mehr am Leben befand, so geht der Anspruch in Ansehung des Antheiles nicht auf die Erben über. Die erwähnte Gebühr ist daher dem Ehrengeschenke (šila) ähnlich.

### §. 25. Die zu Gunsten der Verwandtschaft gestifteten Waqfe.

Hat Jemand das Erträgniss des von ihm gestifteten Waqfes nicht eben seinen Kindern, sondern im Allgemeinen seiner Verwandtschaft oder seinem Hausgesinde u. s. w. vermacht, so ist bei der Beurtheilung dessen, wer als Verwandter anzusehen sei, zu unterscheiden, welchen Ausdruckes sich der Waqif zur Bezeichnung der Verwandtschaft bedient hat. Die arabischen Gelehrten besprechen bei diesem Capitel mit grosser Genauigkeit die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke. Dies kann bei Rechtsstreitigkeiten wohl von Wichtigkeit sein, diese Ausdrücke hier des Näheren zu erörtern, liegt jedoch ausser dem Rahmen dieser Abhandlung und so werden wir nur das Wissenswerthe kurz besprechen.

Gebraucht Jemand zur Bezeichnung der Verwandtschaft das Wort „nasl“ oder „darrijet“, so werden hierunter sämtliche Kinder des Betreffenden, männlichen und weiblichen Geschlechtes und deren Descendenzen verstanden. Verfügt hingegen der Waqif, dass seinen Waqf diejenigen Verwandten geniessen sollen, welche zu seiner Familie gehören (man jansibu), so werden die Kinder der Töchter nicht berücksichtigt.

Unter Hausvolk (ahl beit, ál oder ġins) versteht man alle die Personen, welche mit dem Stifter durch ihre Väter einem Familienverbande (nasab) angehören, bis zu dem Ahnen, welcher den Islam erreicht hat, gleichviel ob er Muslim wurde oder nicht. Die Kinder und Eltern des Waqif sind daher in diesem Ausdrucke mit inbegriffen, die Kinder seiner Töchter und Schwestern dagegen nicht<sup>1)</sup>.

Das Wort „ḳarābe“ umfasst sämtliche Personen, mit welchen man bis zu jenem Ahnen, welcher zu Beginn des Islams lebte, väter-

وآله وجنسه واعل بتنيه كل من يناسبه الى اقصى اب له في 1)

licher- oder mütterlicherseits verwandt ist. Die Eltern, Grosseltern u. s. w., dann die Kinder und Enkel u. s. w. sind hierbei ausgeschlossen<sup>1)</sup>.

Erklärt Jemand, dass das Waqferträgniss der Person gehöre, welche ihm „zunächst steht“, gebraucht jedoch hierbei das Wort *qarābe* nicht, so ist unter dem erwähnten Ausdrucke Vater und auch Kind mit inbegriffen.

Der Ausdruck *al'aḳrab fal'aḳrab* bedeutet, dass sich die Verwandtschaft im Genusse des Waqfs nach Maassgabe der Nähe der Verwandtschaft zum Wāḳif betheiligt und der nähere Verwandte den entfernteren immer ausschliesst.

Unter nahen Verwandten werden diejenigen verstanden, welche einem Menschen zu Folge Blutsverwandtschaft am nächsten stehen, ohne Rücksicht auf die Nähe der durch das Erbgesetz festgesetzten Relation: so steht, wenn Jemand Eltern und Kinder hat, das Kind am nächsten, wenn es auch ein Mädchen ist. Die Eltern sind gleich nahe verwandt und bekommen gleiche Theile vom Waqf. Bei Vorhandensein von Mutter und Geschwistern ist die Mutter die nähere Verwandte; ferner steht die Mutter näher, als die väterliche Grossmutter u. s. w.<sup>2)</sup>.

## E. Verwaltung.

### §. 26. Der Verwalter (Mutawalli).

Die Person, welche das Vermögen des Waqfs verwaltet, heisst Mutawalli (früher auch *qajjim* und *nāzir*) und das Amt wird Tawlije genannt.

Da zur Verwaltung des Vermögens eine Reife erforderlich ist, ist vorgeschrieben, dass der Mutawalli grossjährig sei. Wenn der Wāḳif die Tawlije zufällig einem Minderjährigen verliehen hätte, so wird das Kind erst nach seiner Grossjährigkeit Mutawalli. Bis zu diesem Zeitpunkte hat die Obliegenheiten ein vom *Ḳāḍi* zu ernennender Stellvertreter zu versehen<sup>3)</sup>.

Solange in der Familie des Wāḳif ein hierzu geeigneter Mensch vorhanden ist, kann aus einer fremden Familie kein Mutawalli

وَقَرَابَتُهُ وَأَرْحَامُهُ وَأَنْسَبُهُ دَلٌّ مِنْ يَنْسَبُهُ أَلَى أَقْصَى أَبِ نَهْ فِي الْإِسْلَامِ مِمَّنْ قَبْلَ أَبُوَيْهِ سَوَى أَبُوَيْهِ وَوَلَدِهِ نَصْلُهُ فَتَنْبِيْهِ لَا يَسْمَعُونَ قَرَابَةَ اتَّفَقَ وَكَذَا مِنْ عَلَا مَنْبِيْهِ أَوْ سَفَلِ عِنْدَهُمْ (قَوْلُهُ مِنْ قَبْلِ أَبُوَيْهِ) a. a. O. und A digest of moohummedan law by Neil B. E. Baillie London 1875, 582 u. f.

2) Radd ul-muḳtār III, 682.

3) a. a. O. 495.



ernannt werden. Dies gilt auch dann, wenn diesbezüglich der Stifter nichts verfügt hätte. Wenn die Tawlije in Ermangelung eines geeigneten Verwandten eventuell einem Fremden verliehen worden wäre, so ist sie, wenn sich später aus der Familie des Wakîf ein geeigneter Mutawalli bewirbt, diesem zu übergeben<sup>1)</sup>.

Hinsichtlich der Ernennung des Mutawalli finden wir in den Werken der Schriftsteller verschiedene Bestimmungen.

Die Alten lehrten, dass das Ernennungsrecht dem Kâdî zustehe; die Neueren behaupten dagegen, dass mit Rücksicht auf das willkürliche Vorgehen der Kâdis bei den Ernennungen und ihre Bestechlichkeit es sich empfiehlt, den Kâdî zu übergehen und die Wahl des Mutawalli den Wakfbediensteten selbst zu überlassen<sup>2)</sup>.

Es unterliegt jedoch keinem Zweifel, dass das Ernennungsrecht grundsätzlich dem Kâdî gebührt.

Hierbei wird bemerkt, dass nach der Theorie unter dem Ausdrucke Kâdî nicht nur ein Šarī'atrichter, sondern auch der Landesfürst und dessen bevollmächtigte Administratoren zu verstehen seien<sup>3)</sup>.

Auch die Enthebung des Mutawalli gehört in die Rechtssphäre des Kâdî.

Der Kâdî ist befugt, den Mutawalli wegen treuloser Verwaltung oder Unzuverlässigkeit auch dann des Dienstes zu entheben, wenn der Mutawalli selbst der Wakfstifter ist und als solcher die Bedingung aufgestellt hätte, dass es Niemandem zustehe, das Mutawalli-Amt aus seinen Händen zu nehmen.

Hat der Wakîf dem Mutawalli für dessen Mühewaltung keine Entschädigung vermacht, so steht es dem Kâdî zu, eine solche in entsprechender Bemessung festzusetzen.

Als eine entsprechende Entschädigung für die Verwalter im Allgemeinen wird in den Decisionen ein Zehntel des Wakfertragnisses angeführt. Bei der Berechnung dieses Zehntels sind aber nur diejenigen Einkünfte zu berücksichtigen, welche unter Mitwirkung des Verwalters zu Stande kommen. Von einem Einkommen, bei welchem der Mutawalli nichts zu thun hat, gebührt ihm kein Zehntel<sup>4)</sup>.

1) Fat. 'Alī ef. I, 302, Radd ul-muhtâr III, 636.

2) Risâle fil wakf Fol. 14.

3) 'Abdulhalim: لا شرف بين انقضی والسلسلان كما في التخلاصة I, 478. Fat. 'Alī ef. I, 302

4) رجل وقف ضيعة علمي موانيه وقف صاحبها ثمنات الوائف وجعل انقضی الوقف في يد قيم وجعل لتقيم عشر الغلات وفي الوقف ندونة في يد رجل بنمقطة لا حاجة فيه الى التقيم واصحاب

Der Stellvertreter des Verwalters hat dieselben Rechte und Pflichten wie der Mutawalli selbst<sup>1)</sup>.

Wenn der Stifter zwei Verwalter ernennt, so ist der eine nicht berechtigt ohne Zustimmung des anderen zu verfügen, und wenn einer von ihnen stirbt, so hat der Kāđi an seine Stelle einen anderen zu ernennen.

Uebrigens steht es dem Kāđi frei, wann immer er es für nothwendig erachtet, an die Seite des Mutawalli einen Mitverwalter zu ernennen, ohne Rücksicht darauf, ob dies vom Wakf angeordnet wurde oder nicht<sup>2)</sup>.

### §. 27. Verbindlichkeit des Wakfverwalters zur Rechnungslegung.

Die Hauptpflicht des Verwalters ist das ihm anvertraute Wakfvermögen im Sinne der Anordnungen des Stifters zu verwalten und derselbe haftet für den durch die Unterlassung der pflichtmässigen Fürsorge verursachten Schaden<sup>3)</sup>. Die Anordnungen des Stifters sind im Stiftbriefe (wakfname, wakfijje) enthalten. In Ermangelung eines Stiftbriefes dient beim Verwalten des Wakfvermögens das Herkommen zur Richtschnur.

Der Mutawalli darf von den Anordnungen des Stiftbriefes oder von der befolgten Gepflogenheit nur in seltenen, vom Gesetz besonders erlaubten Fällen abweichen. Der Mutawalli hat für die Vergrößerung des Wakfvermögens Sorge zu tragen und darauf zu achten, dass er bei den auf Rechnung des Wakfs besorgten Kaufgeschäften keinen höheren, als den gewöhnlichen Preis zahle. Ueberflüssige Ausgaben hat er zu vermeiden.

So darf der Mutawalli aus dem Wakfvermögen an die Moschee kein Minaret anbauen, wenn die Leute den Gesang des Muezzin auch ohnedem hören können.

Einen Obstbaum darf man solange nicht fällen und als Holz verkaufen, als er Früchte trägt. Befinden sich die Obstbäume in Weingärten und würde ihr Schatten das Gedeihen der Weintrauben hemmen, so können sie ausgehackt und veräussert werden. —

Für eine beim Kauf entstandene laesio enormis (ğabn fahiš) haftet der Mutawalli mit seinem Vermögen. Ueberhaupt sind dies-

الطاحونة يقبضون غلتها لا يجب للقيم عشر غلته حمده انطحونة  
لان القيم لا يأخذ أخذ بطريق الاجر فلا يستوجب الاجر بدور العمل

Kādīchān III, 296 und Abdurrahim I, 489.

1) Fatāwā 'Ah ef. I, 321.

2) Radd ul-muhtār III, 602.

3) شرط اواقف كص الشرح.

bezüglich dieselben Bestimmungen geltend, wie beim Waisenvermögen.

§. 165 der türk. Meğelle definirt die laesio enormis wie folgt:

„Wenn sich Jemand täuscht und zwar bei 'urûd um  $\frac{1}{2}$  Zehntel<sup>1)</sup>, bei Thieren um 1 Zehntel, bei Liegenschaften um 1 Fünftel oder mehr, so ist das ein ğabn fâhîs.

Der Mutawalli darf für sich selbst vom Wakfvermögen nichts käuflich erwerben, auch dann nicht, wenn dies für den Wakf von Vortheil wäre<sup>2)</sup>.

Ein İkrâr, welchen der Mutawalli zu Lasten des Wakfs ablegt, ist ebenfalls nicht rechtsgültig, weil Rechtsforderungen gegen einen Wakf nur mittelst Beweismitteln realisirt werden können<sup>3)</sup>.

Der Mutawalli ist nicht verantwortlich für seinen Bevollmächtigten und der Wakf-Oberaufseher (nâzîr) haftet nicht dafür, wenn ein Wakfobject durch Verschulden des Mutawalli zu Grunde geht<sup>4)</sup>.

Ueber die Vermögensverwaltung hat der Mutawalli vor dem Kâdî Rechnung zu legen, und zwar, wenn dies seitens des Stifters eigens angeordnet wurde, in Gegenwart sämtlicher Wakfbediensteten, damit dieselben in der Lage sind, die Richtigkeit der einzelnen Rechnungsposten zu controliren.

Für eine unerlaubte Ausgabe haftet der Mutawalli mit seinem Vermögen.

Ausser den vom Wakf bestimmten ordentlichen Ausgaben können auch ausserordentliche vorkommen, doch müssen dieselben wohl begründet und entsprechend bemessen sein. Zu solchen erlaubten ausserordentlichen Ausgaben gehören diejenigen Gebühren, welche dem Kâdî für die Ueberprüfung der Wakfrechnungen oder dem Executor für die Eintreibung der Forderungen des Wakfs gezahlt zu werden pflegen<sup>5)</sup>.

1) Unter 'urûd versteht man diejenigen Sachen, welche nicht unter den Begriff Baargeld oder Thiere fallen und quae pondere vel mensura non constant.

2) لا يجوز للقيم شراء شيء من مال المسجد لنفسه ولا المبيع 2) Risâle til wakf Fol. 19. وان كانت فيه منفعة ضارة للمسجد

3) بر وقفك عليهنده متوليسنك افزارى جائز اولورمى الجواب 3) Ma'âmû'a ğadide 62 und Radd ul-muhtâr 659. اولمز نقل والطريق فيها المبينة

4) Fat. feidijje 213 und 'Abdurrahîm I, 488.

5) Fat. 'Abdurrahîm I, 489: die Bemessung dieser Kosten ist im ottomanischen Reich durch Civilgesetze geregelt.

## §. 28. Veräußerung — Tausch von Wakfobjecten.

Hinsichtlich der Provenienz unterscheiden wir zweierlei Wakf-objecte. Sie sind entweder vom Wakif zur Zeit der Stiftung dem Mutawalli übergeben worden und gehören zum Stammvermögen, oder sie wurden erst aus den Wakf-Ueberschüssen erworben und gehörten mithin zur Zeit der Stiftung nicht zum Hauptstamme des Wakfs.

Ueberwiegend ist die Ansicht, dass gegen die Veräußerung von neu erworbenen Vermögensstücken keine principiellen Schwierigkeiten obwalten; dergleichen Gegenstände sind ja keine eigentlichen Wakfsachen, weil bei ihnen die Bedingungen, wodurch etwas zum Wakf wird, nämlich die Willensäußerung des Eigenthümers, Uebergabe u. s. w. nicht vorhanden sind. Es finden sich jedoch auch Gelehrte, welche gegen den Verkauf von — in der erwähnten Weise erworbenen — Wakfgütern Einsprache erheben <sup>1)</sup>.

Was die Veräußerung eines eigentlichen Wakfgutes anbelangt, so besteht hierüber in der Sariatlitteratur eine grosse Meinungsverschiedenheit. Wir haben oben gesehen, dass laut einer bis auf den Propheten zurückgeführten Ueberlieferung der Verkauf eines Wakfs nicht gestattet ist. Wir finden daher thatsächlich in den maassgebenden Werken den Grundsatz aufgestellt, dass die Veräußerung eines Wakfs verboten sei <sup>2)</sup>.

متولى المسجد اذا اشترى بغلة المسجد دارا او حانوتا 1)  
 لاجل المسجد ثم باع ذلك المختلف فيه وانصحيح انه  
 يباجوز بيعه لان المشتري بمال المسجد لا يبدون من اوقف  
 والمشتري بمال المسجد لانعدام شرائط اوقف فيه  
 Kādichān III, 308. Radd ul-muhtār  
 III, 629. Natīgat ul-fatāwā Seite 206, woselbst Folgendes bemerkt wird:  
 والمشتري بمال اوقف لا يلتحق بالدور الموقوفة هو المختار

خلاصة

وإذا لزم اوقف وتم لا يملك اى لا يدون مملود نصحه 2)  
 ولا يملك اى لا يقبل التملك بغيره بانبيع ونحوه الاستحسانة تملك  
 الخارج عن مملكه ولا يعار ولا يرهن لاقتضائهما الملك ولا يفسم  
 الا عندهم اذا كانت اى القسمة بين اواقف والمملك اى اذا قسم  
 حصص باجواز وقف المشيع ونسقت حصوه وصار متفق عليه لسدر

Dieses Verbot ist jedoch nicht bedingungslos und es giebt Fälle, wo die Veräußerung eines Wakfs gestattet wird.

Solche Fälle kommen insbesondere dann vor, wenn man die Wakfgüter im Interesse der Wakfzwecke entsprechend zu verwerthen in der Lage ist, und sich dem Mutawalli Gelegenheit bietet, dieselben um einen guten Preis zu verkaufen und statt ihrer einträglichere Güter zu erwerben. Dieser Ansicht waren Muḥammad, Abū Jūsuf, Al-Chassáf, (Abū Bakr Aḥmad ibn 'Amr, gest. Bagdád 261 A. H.), Šadr as-Šahid (gest. 536 A. H.), Ḥulwani (gest. 448 od. 449 A. H.) u. s. w. Andere hingegen gestatten nur dann den Verkauf eines Wakfs, wenn derselbe gar keinen Ertrag mehr abwirft. Andere wieder behaupten, dass der Verkauf eines Wakfs in jedem Falle verboten sei, ob er einen Ertrag bringe oder nicht<sup>1)</sup>.

Jedenfalls ist es erforderlich, dass in den einzelnen concreten Fällen der Verkauf seitens des Kāḍi für statthaft erklärt werde.

Da der Stiftungsact und die Erklärung den verschenkten Gegenstand in einen Wakf zu verwandeln, demselben einen so zu sagen geweihten Charakter verleiht, so ist die Veräußerung eines solchen Gutes grundsätzlich unerlaubt.

Ebenso verhält es sich mit dem Vertauschen des Wakfvermögens.

Eine Ausnahme bildet der Fall, dass der Wakif sich selbst oder einem Anderen das Recht, das Wakfgut einzutauschen, vorbehält. In der Regel muss das einzutauschende Privatgut denselben Werth repräsentiren und derselben rechtlichen Natur sein (wenn daher das Wakfobject eine Liegenschaft war, kann es durch eine bewegliche Sache nicht ersetzt werden). Ferner soll sich das Privatgut in demselben Orte befinden, wie das einzutauschende Wakfgut.

المختلفات فإن طلب بعضهم القسمة فعنده لا يقسم ويبتها يرون  
عندهما يقسم 'Abdulhalim I, 464.

وفي فوائد صاحب المحيط قيم الوقف اذا باع الوقف بامر 1)  
القاضي ورأيه وتدابيره يجوز هكذا ذكر الصدر الشهيد وهكذا روى  
عن ابي يوسف نصاً وسئل شمس الأئمة الحلواني عن متولى  
اوقاف المساجد اذا تعذر استغلالها هل للمتولى ان يبيعهما  
ويشتري بتمنيا اخرى مكانها قل نعم قيل ان لم يتعطل ولان  
يوجد بتمنيا ما هو خير منها قل لا يبيعهما ومن المشائخ من لم  
يجوز بيع الوقف تعطل او لم يتعطل . . . وذكر في المنتقى عن  
محمد اذا صار الوقف بحال لا ينتفع به المساكين فملقضى ان  
Risále til wakf Fol. 20. يبيعهما ويشتري بتمنيا غيره وليس ذلك الا للقضى

Ueberdies wird noch in den folgenden Fällen gestattet, die Wakfgüter aufzugeben und an ihrer Stelle andere zu erwerben:

a) Wenn eine dritte Person zufolge Usurpation ein Wakfgrundstück an sich gerissen und auf dasselbe Wasser geleitet hat, so dass das Grundstück nicht mehr benützt werden kann; in diesem Falle ist der Mutawalli befugt, um den vom Usurpator gezahlten Schadenersatz eine neue Liegenschaft zu kaufen.

b) Wenn der Usurpator das Eigenthumsrecht des Wakfs in Abrede stellt und der Wakf zur Realisirung seiner Eigenthumsansprüche über keine Beweismittel verfügt, der Usurpator jedoch sich bereit erklärt, den Werth der Liegenschaft zu bezahlen, so ist der Mutawalli berechtigt, den Vergleich anzunehmen und um das Geld ein anderes Gut zu kaufen.

c) Wenn Jemand aus besonderer Vorliebe für ein Wakfobject es mit einem einträglicheren und besser gelegenen Gute eintauschen will, so ist der Tausch nach Abú Júsuf gestattet.

Şadr as-şari'a 'Ubeidalláh (gest. 747 A. H.) ist entschiedener Gegner dieser Concessionen und gab seinerseits keine Fetwas in diesem Sinne, weil — bemerkt er — wir in zahlreichen Fällen sahen, welch grosse Schäden den Wakfen aus dergleichen Tauschgeschäften entstehen, indem die Gewaltthätigkeit der Kádís die besagten Concessionen zum Vorwande nimmt, um die Wakfe zu schädigen<sup>1)</sup>.

Wie man einen Wakf nur in bestimmten, seltenen Fällen verkaufen oder vertauschen darf, so ist auch seine Verpfändung verboten, weil mit einer Verpfändung das Recht des Gläubigers verbunden ist, im Falle einer Nichtzahlung sich durch die Veräusserung des Pfandobjectes bezahlt zu machen.

Die Behörden sind berechtigt, einen Wakf — somit auch Moscheegrund — zu gemeinnützigen Zwecken, also z. B. Erweiterung einer Gasse, zu enteignen; dafür beansprucht der Wakf das Recht, falls sich die Nothwendigkeit einer Moschee-Erweiterung herausstellen sollte, sich von einer öffentlichen Strasse eine Parcellen, und zwar unentgeltlich, anzueignen<sup>2)</sup>.

#### §. 29. Verwaltung des unbeweglichen Gutes.

Die Wakfliengenschaften werden entweder so ausgenützt, dass der Mutawalli sie in eigener Regie verwaltet, oder dass er sie in Pacht, beziehungsweise Miethe giebt.

1) Radd al-muhtar III, 602.

2) عن الفقيد أبي جعفر عن محمد بن يعقوب بن يعقوب أن يعقوب بن يعقوب  
شيء من الطريق مسجدا أو يجعل شيء من المساجد طريقاً

Risále il wakf Fol. 31.

Der Mutawalli hat die für den Waqf nützlichste Art der Benützung zu wählen.

Wenn eine ländliche Waqfliengenschaft bei landwirthschaftlicher Bebauung mehr Ertrag abwirft, so darf auf derselben kein Miethgebäude errichtet werden, und nur wenn das Grundstück in einer Stadt gelegen ist und eine günstige Vermiethung des Objectes in Aussicht steht, kann auf ein fruchttragendes Grundstück ein Haus gebaut werden.

Was die Dauer der Vermiethung eines Objectes anbelangt, so gilt als Grundsatz, dass man Häuser nicht länger als ein Jahr in die Miethe geben, Saatfelder hingegen nicht über drei Jahre hinaus verpachten soll, und zwar laut Begründung des Kâdichân deshalb nicht, weil der Pächter oder Miether, wenn der Pachtvertrag auf eine lange Reihe von Jahren lautet, sich so gerirt, als wenn er selbst der Eigenthümer wäre, sodass die Leute geneigt sind, anzunehmen, dass das unbewegliche Gut ihm gehöre, wodurch die Eigenthumsrechte des Waqfs leicht verloren gehen.

In besonderen, ausserordentlichen Fällen darf eine Waqfliengenschaft auch auf eine längere Zeit in Pacht gegeben werden, also etwa, wenn ein Waqfgebäude sich im baufälligen Zustande befindet und der Waqf nicht in der Lage ist die Herstellungskosten zu bestreiten. In diesem Falle ist ein auf lange Zeit lautender Miethvertrag zulässig, damit der nothwendige Betrag beschafft werde<sup>1)</sup>.

Waqfliengenschaften in Pacht zu geben, ist nur der Mutawalli befugt, keinesfalls diejenige Person, welcher eventuell das Erträgniss derselben gebührt.

Der Mutawalli darf Waqfimmobilien für sich nicht miethen, es wäre denn, dass er hierzu vom Kâdi besonders ermächtigt worden ist. Ebenso wenig darf er etwas vom Waqfvermögen an eine Person verkaufen oder vermieten, deren Zeugenschaft zu seinen Gunsten im Sinne des Gesetzes vor Gericht nicht angenommen wird<sup>2)</sup>.

Der Pachtvertrag erlischt mit dem Tode eines der Contractanten. Die Waqf-Pachtverträge aber erlöschen nicht mit dem Tode des Mutawalli, weil dieser die Stelle des ewigen Waqfs vertritt und den Contract nicht für sich selbst schliesst.

Im Falle der Pächter vor Verlauf der bedungenen Pachtzeit stirbt, so sind seine Erben berechtigt, den Vertrag auch nach dem Tode des Erblassers aufrecht zu erhalten.

Sehr häufig kommt bei Waqfliengenschaften zwischen dem Waqf und dem Benützer derselben ein dem Miethverhältnisse ähnliches Uebereinkommen vor, wo die Dauer des Gebrauches durch die Parteien nicht festgesetzt und blos hinsichtlich dessen ein Uebereinkommen getroffen wird, dass solange die Waqfliengenschaft in Be-

1) Kâdichân III, 295 und 330. - Radd ul-muhtâr III, 614.

2) Kâdichân III, 331. Fat. 'Ali ef. II, 221.

nützung des Contrahenten steht, derselbe verpflichtet ist, dem Waqf monatlich oder jährlich einen bestimmten Pauschalzins zu zahlen. Dieser Pauschalzins heisst *muḳāṭa'a* und die in der erwähnten Weise vermieteten Liegenschaften nennt man *Muḳāṭa'a-Liegenschaften*.

Da bei diesem Uebereinkommen die Dauer des Gebrauches nicht vereinbart ist, so wird das Rechtsgeschäft im Sinne des Sari'at-rechtes zwar nicht als verboten, doch jedenfalls als ein incorrecter Pachtvertrag (*iḡāre fāsīde*) angesehen.

Diese Verträge können die Parteien, je nachdem der Zins jährlich oder monatlich gezahlt wird, am Schlusse eines jeden Jahres oder Monates auflösen. Eine Auflösung des Vertrages mitten im Jahre oder Monate ist nicht thunlich, weil die Unterlassung der gehörigen Aufkündigung am Ende der einzelnen Perioden, als stillschweigende Erneuerung des Vertrages angesehen wird.

Ueberlässt der Mutawalli Jemandem ein Waqfgrundstück gegen Zahlung des *Muḳāṭa'azinses* ohne die Dauer der Benützung festgesetzt zu haben, und wird das betreffende Grundstück etwa seit fünf Jahren benützt, so ist der Mutawalli befugt, am Schluss des Jahres den Vertrag aufzulösen und das Grundstück zurückzufordern; wenn jedoch am Schlusse des fünften oder sechsten u. s. w. Jahres nicht gekündigt wird, so wird der Vertrag als auf ein weiteres Jahr erneuert angesehen<sup>1)</sup>.

Einer anderen Beurtheilung unterliegt es, wenn der Mutawalli dem *Muḳāṭa'apächter* die Erlaubniss erteilt, auf dem Grunde ein Gebäude aufzuführen. In diesem Falle ist das Haus Eigenthum des Erbauers und der Mutawalli darf ihm \*das Grundstück solange nicht kündigen, als das Gebäude auf dem Grundstück erhalten wird. Wird das Gebäude durch Feuersbrunst oder eine andere Ursache vernichtet, so dass auf dem Baugrunde nicht einmal die Spuren eines Baues vorhanden sind, so steht dem Mutawalli das Recht zu, am Ende des Jahres, beziehungsweise Monates, den Vertrag zu lösen<sup>2)</sup>.

زید منقولیسی اولدیغی وقف عرصه یی عدد سنین بین ۱  
 اولنمدین سنده شوقدر افچه مقاطعه ایله عمره ایجر و تسلیم  
 ایدوب عمره دخی بر قایل سنه ضبط ایلسه زید آخر سنده  
 اجاره یی فسخ ایدوب عرصه یی آخره ایجاره قیاد اولورمی الجواب  
 اولور نقل رجل آجر داره او حنوت کدل ششیر بدرعم دن نکل  
 واحد منهما ان یفسخ الاجارة عند تمام ششیر Fat. 'Ali et. 225.

زید بر وقف عرصه یی عدد ایام بین اولنمدین اوزرنیه ۲  
 نفسیچون بناء احداث ایتمک اوزره یومی شوقدر افچه یسه



Wenn dagegen das Haus auch abbrennt, doch das Fundament und andere Spuren der Baulichkeit am Grundstück sichtbar bleiben und der Pächter dortselbst ein neues Gebäude aufführen, ferner die Pacht ebenso wie früher zahlen will, so steht es dem Mutawalli nicht frei, den Pächter zu zwingen die Ruinen abzutragen und zu dulden, dass der Baugrund an einen Anderen verpachtet werde<sup>1)</sup>.

Ferner ist der Mutawalli berechtigt, das Muḳāṭa'a-Grundstück an einen Anderen zu verpachten, wenn das darauf gebaute Haus des Pächters verfällt, die Parcellen seitens des Letztgenannten ein Jahr lang unbebaut gelassen und der Muḳāṭa'azins nicht entrichtet wird. Auch wenn der Pächter auswandert, sein auf dem Waqfgrunde gelegenes Haus verfallen lässt und den Zins nicht zahlt, kann der Mutawalli den Baugrund an einen Anderen verpachten und der frühere Pächter ist nicht berechtigt, wenn er eventuell zurückkehrt, die Zurückgabe des Grundes zu beanspruchen<sup>2)</sup>.

Es ist dem Pächter verboten, auf einem Muḳāṭa'agrunde ohne Wissen und Willen des Mutawalli ein Gebäude aufzuführen. Hat der Mutawalli um den Bau gewusst, so kann der Erbauer das Gebäude auch ohne Zustimmung des Mutawalli veräußern, weil dasselbe sein Eigenthum bildet.

Eine eigene Art der Pachtverträge sind die gegen einen doppelten Zins (iḡaratein).

Dieselben bestehen darin, dass Jemand eine Waqfliengenschaft auf eine bestimmte Anzahl von Jahren, z. B. fünf Jahren in Pacht nimmt und zweierlei Zins zahlt, einen im Voraus für die Pachtzeit in einem gewissen Betrage, etwa 1000 Piaster, und überdies noch einen anderen für jedes Jahr besonders, beispielsweise im Betrage von 200 Piastern jährlich. Den voraus zu zahlenden Zins nennt man: mu'aḡḡale und den jährlich zu zahlenden: mu'aḡḡale.

Diese Art von Pachtverträgen ist insbesondere dann gebräuchlich, wenn der Waqf aus Anlass von Investitionen grössere Beträge vonnöthen hat, welche aus den gewöhnlichen Einnahmen nicht gedeckt werden können.

متولیستند. استنماجر ایدوب اوزرینه بنساء احداث ایتد کد نصکره  
بر مدت مرورنده بنا مخترق اولوب عرصه صرفه قالسه حالاً زیدینه  
عرصه مذبوره اوزرینه نفسیه چون بنا احداث ایتد من استند دسه  
متولی آخر یومده اجره یی فسخ ایدوب زیدی منعه قنار اونورمی  
Fat. 'Ali ef. I. 316. Natigat 209 und 229.

1) Meḡmū'a zedide 87.

2) Fat. 'Ali ef. I, 313 u. f.

Der voraus zu zahlende Pauschalzins darf nicht in voller Höhe für die laufenden Bedürfnisse eines Jahres verwendet werden, sondern nur die auf ein Jahr entfallende Quote.

Nicht ausgeschlossen ist es, dass auch doppelzinsige Wakf-liegenschaften auf unbestimmte Zeit in Pacht gegeben werden, in welchem Falle ein incorrechter Miethvertrag zu Stande kommt.

Die Rechte und Pflichten der Miether von doppelzinsigen Wakf-immobilien werden im ottomanischen Reiche in den Civilgesetzen geregelt <sup>1)</sup>.

### §. 30. Handhabung des Baargeldes.

Der Mutawalli hat das Wakfbaargeld gemäss dem nachweisbaren Willen des Wakifs zu verwalten.

Hat der Stifter die Verfügung getroffen, dass die Baarschaft an mittellose Leute ohne Zinsen ausgeliehen werde, so dürfen keine Zinsen genommen werden.

Ist diese Verwendung nicht vorgeschrieben, so ist der Mutawalli verpflichtet, das Baargeld nutzbringend anzulegen, doch dürfen nicht höhere als die vom Stifter bestimmten Zinsen verlangt werden <sup>2)</sup>.

Vernachlässigt der Mutawalli, die Kapitalien zu verzinsen, so haftet er zwar nicht für den daraus erwachsenden Verlust, ist aber seiner Stelle zu entheben <sup>3)</sup>.

Das Kapital darf zur Bestreitung der laufenden Auslagen nicht angegriffen werden. Wenn der Mutawalli die Gebühren der Wakf-bediensteten aus dem Kapitale gezahlt hat, so muss er dies aus seinem Eigenen ersetzen. Den ausgezahlten Betrag kann er von den Bediensteten nicht zurückverlangen.

Der Mutawalli hat dafür zu sorgen, dass die Wakfkapitalien gegen entsprechende Sicherheit angelegt werden. Bestimmt der Wakif, dass das Darlehensgeschäft vor Zeugen, eventuell gegen Bürgschaft oder Pfand geschlossen werde, hat aber der Mutawalli dies zu thun unterlassen und ist das Kapital infolge Leugnens oder Zahlungs-unfähigkeit des Schuldners uneinbringlich, so hat der Mutawalli für den Schaden aufzukommen.

Wurden jedoch die erwähnten Cautelen vom Wakif nicht angeordnet, so haftet der Mutawalli für ein uneinbringliches Darlehen nicht <sup>4)</sup>.

Zum Ersatz verpflichtet ist der Mutawalli, wenn er bei der Aufbewahrung oder Deponirung des Baargeldes und sonstiger Wertheffecten fahrlässig vorgegangen ist; wenn dieselben jedoch infolge von

1) Siehe über die Erbfolge bei diesen Immobilien, das ottomanische Gesetz vom 4. Regeb 1292 A. H. (1875 n. Chr.)

2) Fat. 'Ali cf. I, 317.

3) a. a. O. 321.

4) a. a. O. 319. Fat. Efdijje 211.

Elementarereignissen oder fremder Gewaltthätigkeit zu Grunde gingen, so ist hierfür der Mutawalli nicht verantwortlich<sup>1)</sup>.

Zum Zwecke der Erhaltung der Waqfimmobilien oder in ausserordentlichen Nothlagen darf für den Waqf eine Anleihe aufgenommen werden, wozu jedoch die Zustimmung des Kādi erforderlich ist<sup>2)</sup>.

### §. 31. Erhöhung und Verminderung der Bezüge.

Wir bemerkten bereits, dass wenn der Stifter dem Mutawalli keine Gebühr zugedacht hätte, der Kādi berechtigt ist, ihm für seine Mühewaltung eine entsprechende Entschädigung anzuweisen<sup>3)</sup>.

Ebenso vermag er die Bezahlung der übrigen Bediensteten, wenn dieselbe im Verhältnisse zum Dienste zu gering erscheint, zu erhöhen.

Dagegen dürfen die Bezüge des Waqfpersonales zeitlich vermindert, selbst eingestellt werden (rakabe), wenn der Waqf eine andere dringende Ausgabe hat (z. B. Herstellung eines baufälligen Gebäudes) und das Erträgniss der Waqfgüter zur Bestreitung des Gesamterfordernisses nicht hinreicht.

Bei Rückkehr zu normalen Verhältnissen sind die Bezüge wieder im vollen Maasse auszufolgen. Die Waqfbediensteten können aber nachträglich die Begleichung des Ausfalles aus den Ueberschüssen der folgenden Jahre nicht beanspruchen.

Können die Waqfbediensteten ihre Bezüge nicht erhalten, weil der Mutawalli auf Erzielung eines Erträgnisses keine Sorge verwandte, so kann zwar die Absetzung des Mutawalli verlangt, doch können die ausstehenden Bezüge vom Vermögen des Mutawalli nicht eingebracht werden.

### § 32. Verfahren in Streitsachen.

Den Waqf vor Gericht zu vertreten und im Namen des Waqfs Rechtsstreite zu führen ist nur der Mutawalli berechtigt. Ein Anderer kann Namens des Waqfs nur nach Ermächtigung seitens des Kādi klagen.

Handelt es sich um die Feststellung der Waqfeigenschaft, so hat der Kādi nach mehreren Rechtsgelehrten eine Klage nicht abzuwarten und ist berechtigt in der Angelegenheit von Amtswegen vorzugehen, weil — wie sie meinen — Waqfe zu den göttlichen Rechten gehören und eine Entscheidung in Betreff göttlicher Rechte auch ohne vorangehende Klage zulässig sei.

Da der Kādi in der Lage ist in Waqfangelegenheiten auch zur Verwaltung gehörige Verfügungen zu treffen, so wird ein Unterschied gemacht, ob der Richter eine Angelegenheit mittels richterlichen Urtheiles, oder aber als Waqfaufsichtsbehörde administrativ erledigt.

1) 'Abdurrahim 488.

2) Radd ul-muhtâr III, 650.

3) Fat. 'Alî ef. I, 329.

Die letzterwähnten Verfügungen werden als Fetwas betrachtet und sind für den Kāḍi, falls er sich später zu einer anderen Ansicht bekennen wollte, nicht maassgebend. Hat er dagegen in derselben Angelegenheit eine richterliche Entscheidung getroffen, so ist das Urtheil als solches von absoluter Rechtswirkung und Niemand darf sich über dasselbe hinwegsetzen <sup>1)</sup>.

Die Waqfprocesse können selbstverständlich mannigfacher Natur sein und es ist nicht nothwendig dieselben detaillirt zu besprechen, da auch sie im Allgemeinen den Bestimmungen der Processordnung unterworfen sind.

In den das Waqfrecht behandelnden Werken finden wir folgende Fragen der Processführung besonders erörtert.

Wie kann erwiesen werden, dass eine Sache Waqf sei: was für Beweise sind erforderlichlich zur Feststellung dessen, welche Stipulationen der Waqif in Betreff Verwendung der Waqfeinkünfte getroffen hat; und wie soll bewiesen werden, dass der Mutawalli die vom Waqif vermachten Bezüge ihrer Bestimmung zugeführt hat.

Die Waqfeigenschaft einer Sache kann in der Regel nur mittels Zeugenaussage oder Ikrār des Stifters erwiesen werden. Urkunden gelten nur in besonderen, einen Irrthum ausschliessenden Fällen als giltige Beweismittel.

In den diesbezüglichen Rechtsstreiten ist es bei der Zeugenaussage nicht unbedingt nothwendig, dass die Zeugen über die erfolgte Stiftung eine unmittelbare Kenntniss haben.

Die auf Grund einer mittelbaren Kenntniss abgelegte Zeugenschaft ist auch rechtsgiltig, d. h. wenn Jemand deponirt, dass eine Sache Waqf sei, weil er eine diesbezügliche Behauptung von den Leuten gehört habe <sup>2)</sup>.

Hinsichtlich dessen, ob auch die Stipulationen des Waqif, für welche Zwecke stiftungsgemäss das Waqferträgniss zu ver-

وفي شروط ضمير المسلمين قال اذا وقف وقف على الفقراء <sup>1)</sup>  
 واحتج بعض قرائته فرجع الى القاضى يعنى نيم من عمدا الوقف  
 شيك فعدا حرم من هذا الوقف شيك لا يكون عمدا قضاء من القاضى  
 ولذنه بمنزلة القتموى حتى لو اراد الرجوع في المستقبل كون له ذلك  
 دون يعنى غير حرم من الفقراء جميع الغلة فم اذا قال حكمت ان  
 لا يعنى غير قرائته يكون بمنزلة قضائه Risale fil waqf Fol. 46.

وانشهادة على الوقف بدلسوع ان يقبول انشاهد لاني <sup>2)</sup>  
 سمعته من السنس او بسبب انى سمعته من السنس وذخوره

wenden sei, auf Grund von Hörensagen erwiesen werden könne, sind die Ansichten verschieden.

Es scheint, dass diejenige Doctrin überwiegend ist, wonach in diesen Fragen eine auf Hörensagen basirte Zeugenschaft nicht anzunehmen sei; vielmehr ist, wenn ein Zweifel obwaltet, für welche Zwecke das Waqferträgniss zu verwenden sei, festzustellen, wie man in der Vergangenheit diesbezüglich vorging und die Gepflogenheit zur Richtschnur zu nehmen, weil anzunehmen ist, dass der früher befolgte Gebrauch den Absichten des Stifters entsprach <sup>1)</sup>.

Waltet über die Waqfeigenschaft kein Zweifel ob und ist nur nicht feststellbar, zu welchen Zwecken das Erträgniss bestimmt wurde, so ist dieses zur Unterstützung der Armen zu verwenden.

In Betreff dessen, wie der Nachweis zu erbringen sei, dass der Verwalter des Waqfvermögens die vom Waqif angeordneten Auslagen ihrer Bestimmung zugeführt hat, ist zu bemerken, dass in einigen Fällen der Eid des Verwalters diesbezüglich als ein hinreichender Beweis erachtet wird; in anderen Fällen hingegen andere Beweismittel gefordert werden.

Ein Beweis mittels Eides ist in folgenden Fällen genügend und zulässig:

a) Wenn der Mutawalli behauptet aus Waqfmitteln zur Erhaltung der Waqfobjecte einen bestimmten Betrag verausgabt zu haben.

b) Dem seiner Stelle enthobenen Mutawalli steht es frei angesichts der widersprechenden Behauptung seines Nachfolgers mit Eid zu bekräftigen, dass er die ganze Waqfbaarschaft seinem Nachfolger übergab und bei sich nichts zurückbehält.

c) Der Eid des Einnehmers reicht zum Nachweise dessen hin, dass er das von den zahlungspflichtigen Parteien (Pächtern u. s. w.) eingezogene Geld dem Mutawalli vollzählig übergeben habe.

d) Wenn eine Person, welcher nicht zu Folge von Dienstleistung, sondern eines Verwandtschaftsverhältnisses zu dem Waqif gewisse Bezüge gebühren, in Abrede stellt, dass ihr die Bezüge ausgefolgt wurden, so kann der Mutawalli seine gegentheilige Behauptung mit dem Eide rechtsgiltig bekräftigen.

Dagegen ist der Eid nicht zulässig und wird eine Zeugenaussage für die Wahrheit der Behauptung des Mutawalli in folgenden Fällen verlangt, wenn:

a) Der Mutawalli behauptet für den Waqf etwas aus Eigenem unter der Bedingung ausgegeben zu haben, sich diese Auslage vom Waqf wieder ersetzen zu lassen.

b) Ein Waqf-Bediensteter in Abrede stellt, die ihm für seine Dienstleistung gebührenden Bezüge erhalten zu haben.

In letzterem Falle wird eine Zeugenaussage verlangt, weil zwischen dem Waqf und dem Bediensteten ein Dienstverhältniss

1) a. a. O.

besteht und die erfolgte Entrichtung des Lohnes mit Eid nicht nachgewiesen werden kann.

Dagegen gleicht das Verhältniss zwischen dem Waqf und dem seine Bezüge auf Grund eines Verwandtschaftsverhältnisses zu dem Waqif Bezielenden einem Verwahrungsvertrage, wo es genügt, die Zurückstellung der in Obhut übernommenen Sache mit Eid zu bekräftigen.

## F. Erlöschung der Waqfeigenschaft.

### §. 33. Gesetzwidrige Stiftung.

Die Waqfeigenschaft erlischt, wenn es sich herausstellt, dass die Stiftung in gesetzwidriger Weise zu Stande kam. Die Nichtig-erklärung eines solchen Waqfes hindert der Umstand nicht, dass der Waqf eventuell seitens des Richters eingetragen wurde (§. 20).

Demgemäss ist ein Waqf zu annulliren, wenn nachträglich festgestellt wird, dass er aus dem Vermögen einer dritten Person ohne deren Zustimmung gestiftet wurde; ferner, dass die Stiftung von einem Minderjährigen, oder einem Grossjährigen in einer Todeskrankheit erfolgte, in welchem letzterem Falle der Waqf hinsichtlich des das Drittel des Vermögens des Waqifs übersteigenden Mehrbetrages nichtig wird.

Falls der Waqif im gesunden Zustande seine sämtlichen Immobilien in einen Waqf verwandelt und mehr Schulden hat, als der Werth der Immobilien beträgt, so hat der Kađi das Recht, wenn der Waqif sonst über kein Vermögen verfügt, solange der Waqf ins Sigill nicht eingetragen ist, auf Ansuchen der Gläubiger die Immobilien zu veräussern und vom Erlöse die Gläubiger zu befriedigen <sup>1)</sup>.

### §. 34. Widerruf der Stiftung.

(ruđú.)

Wie lange dem Stifter freisteht die Stiftung zu widerrufen, darauf kann keine bestimmte Antwort ertheilt werden, weil dies davon abhängt, zu wessen Lehre sich der in der Frage um Entscheidung angegangene Kađi bekennt.

Nach Abú Hanifa ist die Waqfstiftung mit geringen Ausnahmen wann immer widerruflich, weil dieselbe bei ihm ein einfaches Leihgeschäft ist. Dagegen folgt aus der Lehre Abú Jüsufs, dass der Waqf von dem Augenblicke nicht mehr widerrufen werden kann, wo der Stifter seinen Willen, aus einer Sache einen Waqf zu errichten, geäussert hat.

Die Frage kann daher nur negativ dahin beantwortet werden, dass ein gesetzlich gestifteter Waqf nach seiner Eintragung in das Sigill,

<sup>1)</sup> Fat. 'Alí ef. I, 272.

beziehungsweise, was damit gleichbedeutend ist, nach richterlicher Entscheidung über seine Rechtsgiltigkeit, nicht mehr widerrufen werden kann.

Diese Bestimmungen beziehen sich blos auf Waqfe, welche nicht in der Form von Testamenten, beziehungsweise Vermächtnissen, zu Stande kamen. Die Waqfe letzterer Art kann man, wie überhaupt alle Vermächtnisse, wann immer revociren. Das Widerrufsrecht geht nach dem Tode des Erblassers nicht auf die Erben über <sup>1)</sup>.

Ansehnliche Fetwas gestatten den Erben des Stifters die Revocirung eines nicht testamentarischen Waqfes, wenn er noch nicht eingetragen ist <sup>2)</sup>.

Als ein besonders der Berücksichtigung würdiger Grund zum Widerruf eines Waqfes gilt die mittlerweile erfolgte Verarmung des Stifters, so dass er auf die Stiftung angewiesen erscheint. Doch auch in diesem Falle kann der Widerruf nur vor der Eintragung des Waqfes stattfinden <sup>3)</sup>.

### §. 35. Glaubensabtrünnigkeit.

(irtidād.)

Verlässt ein Muselman seinen Glauben und errichtet er als Andersgläubiger einen Waqf, so gelten hinsichtlich seiner Person diejenigen Rechtsbestimmungen, welche für die übrigen Genossen seines neuen Glaubens maassgebend sind.

Wenn der Waqif nach der Stiftung den muhammedanischen Glauben verlässt, so wird der Waqf, als Strafe für die Glaubensabtrünnigkeit, in der Regel nichtig. Dies jedoch nur in dem Falle, dass der Waqf von einem Manne gestiftet wurde. Die Glaubensabtrünnigkeit eines Mannes wird nämlich mit dem Tode bestraft, und der Waqif wird, wenn es auch nicht gelingt, ihn hinzurichten, im bürgerlichen Leben für todt erachtet und sein Waqf geht, ebenso wie sein übriges Vermögen nach dem Tode, beziehungsweise Verlassen des Glaubens, auf die Rechtsnachfolger über.

Durch den Uebertritt einer muhammedanischen Frau zu einer anderen Kirche oder Religionsgenossenschaft wird der von ihr gestiftete Waqf nicht aufgelöst, weil der Religionswechsel einer Frau

ونه ان يرجع قبيل موته كسائر الوصايا وانما يلزم بعد موته

2) Fat. 'Ali ef. I, 274.

الوقف اذا افتقر واحتياج الى الموقوف يرفع الى القاضي

لئيفسأه ان لم يدين مسجلا (قبوله لم يكن مسجلا) يريد به  
Abdulhalim I, 484. انه لو لم يحكم بصحة الوقف الخ

nicht mit Tod bestraft wird, und ihre Vermögensrechte unberührt bleiben.

Viele erheben Einspruch gegen die Nichtigerklärung der Wakfe in Folge der Glaubensabtrümmigkeit, weil ja hiedurch nicht die Stifter, sondern vielmehr die Armen, denen füglich die Wakfe gehören, einen Nachtheil erleiden <sup>1)</sup>.

### §. 36. Gegenstandslosigkeit des Wakfs.

Gegenstandslos wird ein Wakf, wenn dessen Erträgniss den vom Wakif bestimmten Zwecken nicht mehr zugeführt werden kann; so wenn ein Wakf zur Erhaltung der Moschee einer Ortschaft, deren Einwohner auswanderten, bestimmt war. Auch in diesem Falle dürfen aber die Einkünfte des Wakfs, nach einigen Gelehrten, der Moschee — solange sie besteht — nicht entzogen werden, weil eventuell Reisende und Pilger in die Lage kommen könnten, in derselben den Gottesdienst zu verrichten.

In Betreff dessen, was mit solchen gegenstandslosen Wakfen zu geschehen habe, begegnen wir verschiedenen Bestimmungen.

Im Allgemeinen kann gesagt werden, dass nach denjenigen, welche ein Wakfobject Gotteseigenthum werden lassen, die Stiftung auch nach ihrer Gegenstandslosigkeit die Wakfeigenschaft behält und das Erträgniss für einen, dem ursprünglichen ähnlichen Zwecke, zu verwenden ist. Dieser Ansicht sind übrigens auch Abū Ḥanifa und Abū Jūsuf, im Gegensatz zu Muḥammad in Betreff der Moscheen <sup>2)</sup>.

Diejenigen hingegen, nach denen der Wakf Eigenthum des Wakif bleibt, haben entschieden, dass ein gegenstandslos gewordener Wakf dem Stifter, beziehungsweise seinen Rechtsnachfolgern zurückzustellen sei.

Der Fiscus hat aber in keinem Falle das Recht die gegenstandslos gewordenen Wakfe an sich zu ziehen <sup>3)</sup>.

### §. 37. Verjährung.

(murūr zamān.)

Die Verjährung eines Rechtes hat nach dem Šarīatrechte zur Folge, dass nach Ablauf einer gewissen Anzahl von Jahren die auf

وقال صاحب المحيظ وعندى في عهد المسلمة نظر قرون  
حيوث عمله ينبغى أن يدور في ابطال ثوابه لا ابطال ما يتعلق به  
حق الفقراء وصدر اليهم فانه ينبغى أن لا يبطل حقيهم بفعله انتهي  
Abdullahim I. 465.

<sup>2)</sup> Durar ul-hukkām I. 464.

<sup>3)</sup> Fat. 'Ah. of. I. 341.



Anerkennung des während dieses Zeitraumes nicht gebrauchten Rechtes abzielende Klage vom Kâdi nicht gehört wird.

Die Verjährung bedeutet somit den Verlust des Klagerechtes, dies jedoch nur, wenn der Beklagte den Rechtsanspruch in Abrede stellt.

Erkennt der Beklagte den Klagsanspruch an, so frommt ihm die Einwendung der Verjährung nicht und er wird sachfällig ohne Rücksicht darauf, dass die für die Verjährung eines Rechtes im Gesetze bestimmte Zeit abgelaufen ist.

Nach wie viel Jahren der Kâdi die auf Wakfrechte sich beziehenden Klagen hören darf, darüber sind die Bestimmungen verschieden.

Im Sinne von §. 1661 der türkischen Meğelle sind als Verjährungszeit für Rechte, welche sich auf das Wesen des Wakfs (aşl wakf) beziehen, 36 Jahre vorgeschrieben. Es gibt Muftis, nach denen zur Verjährung 30, beziehungsweise 33 Jahre genügen.

Dagegen erlischt das Klagerecht binnen 15 Jahren bei Ansprüchen, welche sich auf Eigenthumsrechte über Muķâṭa'a- (s. §. 29) und doppelzinsige Wakfimmobilien, dann die stiftungsmässige Verleihung des Mutawalliamtes und schliesslich auf das Wakferträgniss beziehen.

Die nachstehenden gesetzlichen Entschuldigungsgründe hindern den Verlust des Klagerechtes:

- a) Die Abwesenheit des Klägers. Abwesend ist, der sich in einer Entfernung von drei Tagen und Nächten befindet.
- b) Wenn der Kläger minderjährig, wahn- oder blödsinnig ist.
- c) Wenn der Beklagte ein gewalthätiges, tyrannisch gesinntes Individuum ist.

In diesen Fällen läuft die Verjährung von dem Zeitpunkte an, mit welchem die erwähnten Entschuldigungsgründe aufgehört haben oder behoben wurden.

## Inhalts-Verzeichniss.

	Seite		Seite
§. 1. Vorbemerkungen . . .	511	<b>B. Gegenstand der Stiftung.</b>	
§. 2. Begriff des Wakfs . . .	516	§. 11. Unbewegliches Gut . . .	529
§. 3. Quelle des Wakfrechtes . . .	517	§. 12. Bewegliches Gut . . .	529
§. 4. Eintheilung des Stoffes . . .	521		
<b>A. Die Bestimmungen betreffend den Wakfstifter.</b>		<b>C. Die Entstehung des Wakfs.</b>	
§. 5. Der Stifter (Wakif) . . .	521	§. 13. Verschiedene Ansichten . . .	531
§. 6. Körperliche Reife (Bulûğ) . . .	521	§. 14. Die Willenserklärung (Kaul) . . . . .	534
§. 7. Geistige Reife (Akıl) . . .	522	§. 15. Die Bedingung des ewigen Bestandes des Wakfs (Tab'id) . . . . .	535
§. 8. Freier Stand (Hurriyye) . . .	523	§. 16. Unbedingte Geltung (Tan'izi) . . . . .	535
§. 9. Eigenthumsrecht . . . . .	523		
§. 10. Verfügungsrecht . . . . .	526		

	Seite		Seite
§. 17. Uebergabe (Taslim) . . . . .	539	§. 27. Verbindlichkeit des Verwalters zur Rechnungslegung . . . . .	560
§. 18. Ohne Förmlichkeiten zu Stande gekommene Wakfe . . . . .	540	§. 28. Veräußerung und Tausch von Wakfobjecten . . . . .	562
§. 19. Geständniß (İkrâr bil wakf) . . . . .	542	§. 29. Verwaltung des unbeweglichen Gutes . . . . .	564
§. 20. Registrirung (Tasđil) . . . . .	544	§. 30. Handhabung des Baargeldes . . . . .	568
D. Der Zweck der Wakfe.		§. 31. Erhöhung und Verminderung der Bezüge . . . . .	569
§. 21. Gottgefälligkeit (Kırbe) . . . . .	545	§. 32. Verfahren in Streitsachen . . . . .	569
§. 22. Die Armen . . . . .	548	F. Erlöschung der Wakfeigenschaft.	
§. 23. Die Wakf-Bediensteten (Murtaziķa) . . . . .	550	§. 33. Gesetzwidrige Stiftung . . . . .	572
§. 24. Die zu Gunsten der Nachkommen gestifteten Wakfe . . . . .	554	§. 34. Widerruf der Stiftung (ruđúť) . . . . .	572
§. 25. Die zu Gunsten der Verwandtschaft gestifteten Wakfe . . . . .	557	§. 35. Glaubensabtrünnigkeit (İrtidád) . . . . .	573
E. Verwaltung.		§. 36. Gegenstandslosigkeit des Wakfs . . . . .	574
§. 26. Der Verwalter (Mutawalli) . . . . .	558	§. 37. Verjährung (Murúr zamán) . . . . .	574

## Das buddhistische Sūtra der „Acht Erscheinungen“.

Tibetischer Text mit Uebersetzung von Julius Weber.

Herausgegeben von

Georg Huth.

### Vorbemerkung des Herausgebers.

Der hier vorliegende Text wurde mir in Originalschrift und Transcription zugleich mit der von Herrn Missionar Julius Weber (im nordwestlichen Himālaya) herrührenden Uebersetzung von Herrn Missionar a. D. G. Th. Reichelt (in Rheinfeldern in Baden) mit der Bitte um Durchsicht der von ihm gefertigten Transcription zugesandt. Da mir bei der Beschäftigung mit dieser Arbeit mehrere Stellen der Uebersetzung der Abänderung bedürftig erschienen, so erbat ich mir hierzu von Herrn Reichelt die Erlaubniss, die mir denn auch freundlichst gewährt wurde. — Die wichtigeren von mir vorgenommenen Aenderungen, welche übrigens einen theilweisen Fortfall der Weber'schen Anmerkungen nöthig machten, sind durch Sternchen, die von Weber herrührenden Anmerkungen durch ein beigefügtes [W.], die meinigen dagegen nicht besonders kenntlich gemacht.

Die Schrift findet sich auch im Kanjur; vgl. Kanjur-Index, ed. J. J. Schmidt, no. 1041, wo jedoch nur der tibetische Titel angegeben ist. Sie ist, wie Herr Reichelt bemerkt, „eine sehr verbreitete und viel gebrauchte Erbauungsschrift der nördlichen Buddhisten“. Auf dem ersten Blatte der mir zugesandten Originalschrift des Textes findet sich der tibetische Titel noch einmal in der Form „sNañ brygad dkar-mo bžugs-so“, d. h. „Die reine [Lehre] der ‘Acht Erscheinungen’ ist [in diesem Werke] enthalten“.

rgya-nag <sup>1)</sup> skad-du |  
 Pañ rkyan rkyen <sup>2)</sup> |

bod skad-du |

Saüs-rgyas-kyi chos γsol-ñiñ yaüs-pa snañ brygad ces bya-bai mdo

bam-po γeig-pao ||

saüs-rgyas dañ byañ-chub-sems-dpa thams-cad-la  
 phyag othsal-lo ||

o<sub>1</sub>di skad bdag-gis thos-pai dus γeig-na | rin-po-che brtsegs-pai  
 khañ-pa-na | beom-ldan-o<sub>1</sub>das Shákya thub-pa bžugs-ste <sup>3)</sup> | phyogs  
 beñ byañ-chub-sems-dpa dañ | lha-ma-srin sde brgyad-la sogs-pas  
 beom-ldan-o<sub>1</sub>das-la mchod-pa chen-po byas-nas | thsogs-pa chen-poi nañ-  
 nas byañ-chub-sems-dpa thsögs-pa-med-pas thal-mo sbyar-nas beom-  
 ldan-o<sub>1</sub>das-la o<sub>1</sub>di skad ces γsol-to beom-ldan-o<sub>1</sub>das o<sub>1</sub>dsam-bui gliñ-gi sems-  
 can-rnams skye-shi thog-ma-med-pa-nas o<sub>1</sub>khör-ba-nas o<sub>1</sub>khör-bai sems-  
 can shes-rab dañ ldan-pa ni ñuñ | shes-rab chuñ-ba ni mañ | thsul-  
 khirms bsruñs-pa ni ñuñ | thsul-khirms mi bsruñs-pa ni mañ  
 brtson-grus-can ni ñuñ | γyel-ñiñ γyeñ-ba ni mañ | thse riñ-ba ni  
 ñuñ | thse thuñ-ba ni mañ | loñs-spyod dañ ldan-pa ni ñuñ | loñs-  
 spyod chuñ-ba ni mañ | bde-ñiñ skyid-pa ni ñuñ | sdug-ciñ bsñal-  
 ba ni mañ |

bla-mai bka rtsal nan thur phyin phyir thse | <sup>4)</sup>  
 og-mai sdug-bsñal γsum-las thar mi myoñ |  
 chos ma yin-pa-la yin žes zer-ñiñ |  
 log-par blta-ba-yi <sup>5)</sup> slad-du sems-can |  
 thse thuñ-ñiñ ye-o<sub>1</sub>brog-gi gum-pa dañ |  
 sdug-bsñal mañ-po-las mthar <sup>6)</sup>-bar bgyid-ciñ |  
 thse riñ-ba eig γnañ

žes γsol-ba dañ |

beom-ldan-o<sub>1</sub>das-kyis bka stsal-pa | thogs-pa-med-pa dgeo || dgeo  
 byañ-chub-sems-dpa khyod-kyis sems-can mañ-po-la | byams-pa dañ  
 sñiñ-rjei phyir žus-pa legs-so || ñas bsbad-kyis ñon-cig | sñon-gyi  
 saüs-rgyas beom-ldan-o<sub>1</sub>das-rnams-kyis kyañ bshad-pa yin-no || ma

1) Im Text steht fälschlich „rgya-gar skad“, d. h. „Sanskrit“; über einen anderen derartigen Fall siehe Annales du Musée Guimet, II (1881) p. 315.  
 2) Vielleicht chinesisches: pñ kiñ liñ (= tibet.: yaüs-pa — γsal — snañ)?  
 3) Statt „žugs-te“. 4) Dass hier sieben 9silbige Verse vorliegen — was Weber übersetzen hat —, wird dadurch wahrscheinlich, dass zwei grammatische Formwörter fehlen, was sich nur aus metrischen Gründen erklären lässt: statt „thu-bar“ steht nämlich „thur“ und statt „phyin-gyi phyir“ „phin phyir“. Auch müsste, wenn obige Annahme nicht zutrifft, der senkrechte Strich am Schluss des ersten Nebensatzes, also hinter „phyir“, stehen, nicht wie hier zwischen dem Substantiv „thse“ und dem dazugehörigen Adjectiv „og-ma“. 5) „bai“, das im Text steht, ist aus metrischen Gründen zweisilbig zu lesen: „ba-yi“; vgl. Jäschke Tibetan Grammar, London 1883, p. 21, Z. 2 — 4 v. u. 6) = thar

·oñs-pai sañs-rgyas-rnams-kyis kyañ bshad-par 0gyur-ro || da-ltar ñas  
bshad-kyis ñon-cig |

sems-can-gyi ñañ-na mi-la btsun-pa med-do || mii lus thob-pa-na  
yañ legs-pai chos spyod-pa ni mi nus | yañ-dag-pai lta-ba-las ni  
0gal | 7yo-sgyu <sup>1)</sup> dañ | sdig-pa mi dge-bai las mañ-po byas-na yañ  
suañ brgyad 0di yid-dam-du beas-te brton-na | dei sdig-pa mi dge-  
bai las mañ-po bya <sup>2)</sup> yañ | suañ brgyad 0di lan 7sum klags-na  
las thams-cad-las mthar <sup>3)</sup>-bar 0gyur-ro || thse-zad-pa-la yañ dgra-  
beom-pai 0bras-bu thob-par 0gyur-ro ||

mi la-la 7ig legs-pai chos mi spyod-pa dañ | nad mañ-ba dañ  
ltas-ñan sna-thsogs 0byuñ-ste | shin-tu sdug-bsñal-ba dañ | dge-bai  
bshes-7ñen dañ phrad-de | suañ brgyad 0di lan 7sum klags-na | nad  
mañ-po yañ bsos | ltas-ñan sna-thsogs kyañ mi sdig-go || mthsams-  
med-pa lña-yi sdig-pa yañ byañ-bar 0gyur-ro || dga-ba dañ | btañ-  
sñoms dañ | byams-pa dañ | sññ-rje dañ | sañs-rgyas-kyi chos ma-  
0dres-pa bewo <sup>4)</sup>-brgyad kyañ thob-par 0gyur-ro ||

gañ la-la 7ig pho-mo thsogs-ste <sup>5)</sup> | mkhar-len eig rtsom-paam  
rtsig-pa eig rtsig-gam | sgo 0dsugs-sam | khron-pa rkod-dam | thab  
0dsugs-sam | 7tun dañ rañ <sup>6)</sup>-thag 0cho-baam | bañ-indsod dañ phyug-  
kyi ra-ba 0cho yañ ruñ | suañ brgyad 0di lan 7sum klags-na  
shar-lho-nub-byañ-gi lha dañ | 7za dañ | skar-ma ñan-pa dañ | sa-  
dgra dañ | shiñ-byad dañ | lhoi ba-dan ser-po dañ | 7zig-gi mjug-  
ma-can dañ | sa 7ñan-rnams dañ | sa-sna lñai lha dañ | 0brug  
sñon-po dañ | stag skya-bo <sup>7)</sup> dañ | bya dmar-po dañ | sbrul sñon-  
po dañ | rus-sbal nag-po dañ | gab-rtse <sup>8)</sup> drug-gi gab ciñ rjod-du  
mi ruñ-ba dañ | las thams-cad byed-pa dañ | drag-po dañ | legs  
ñes byed-pa dañ | gañ-ba dañ | mñam-pa dañ | rtag-pa dañ | 7cig-  
tu 0dsin-pa dañ | sai bdag-po dañ | ña nag-po dañ | lha dañ | klu  
dañ | 0dre 7don yañ byol-7ññ bro-sso || bsod-nam <sup>9)</sup> byao ||

phyogs dañ lam ñe-rin gar 0gro yañ ruñ | suañ brgyad 0di  
lan 7sum klags-na | yul byes 7ñis-kar ñes-pa-med-par myur-du 0khor-  
ste <sup>10)</sup> | bu-thsa pha-ma-la srid-7u che 7ññ | phyug btsan bde-legs-su  
0gyur-ro || 0brog-nagon <sup>11)</sup>-paam 7can-zan-gyi ñañ-du soñ-na klu dañ  
7can-zan yañ byol-7ññ bro-sso || kha-mehu dañ btson-du bzuñ-na yañ  
myur-du mthar <sup>12)</sup>-bar 0gyur-ro ||

suañ brgyad-kyi yi-ge 0di gañ-na 7nas-pa-na | byañ-chub-sems-  
dpa brgyad dañ | thsañs-pa dañ | brgya-byin dañ | rgyal-po chen-  
po b7i dañ | lha dañ | klu dañ | 7nod-sbyin-la sogs-pas mehod-pa  
rnam-pa sna-thsogs-kyi <sup>12)</sup> brgyan-te mehod-do ||

chos-kyi mdö 0di klags-shiñ mehod-na | de-b7in-7shogs-pa thams  
cad-kyi sku yin-par ltao || mig-gis 7zugs thams-cad rnam-par 0byed-

1) Im Text „rgyu“, wohl nur in Folge eines Schreibfehlers. 2) Man sollte „bya-na“ (conditionales Gerundium), analog dem vorausgehenden „byas-na“, erwarten. 3) = thar. 4) Statt „beo“. 5) Statt „thsogs-te“. 6) Im Text „rañ“. 7) Im Text „skya“. 8) = „gab-tse“ oder „gab-thse“. 9) = bsod-nams. 10) Statt „khor-te“. 11) = „brog dgon“. 12) Statt „kyis“: vgl. Jäschke, Grammar, p. 22<sup>2</sup>.

pao || ḡzugs-ñid stoñ-pao | stoñ-pa-ñid ḡzugs-so || rna-bas sgra thams-cad rnam-par 0byed-pao | sgra-ñid stoñ-pao || stoñ-pa-ñid sgrao || snas dri thams-cad rnam-par 0byed-pao | dri-ñid stoñ-pao || stoñ-pa-ñid drio || lces ro thams-cad rnam-par 0byed-pao || ro-ñid stoñ-pao || stoñ-pa-ñid roo || lus-kyis reg-bya thams-cad rnam-par 0byed-pao || reg-bya-ñid stoñ-pao || stoñ-pa-ñid kyañ reg-byao || ye-shes kyañ stoñ-pao || stoñ-pa-ñid kyañ ye-shes-so ||

de-nas beom-ldan-0das-la byañ-chub-sems-dpa thogs-pa-med-pas „di-skad ces ḡsol<sup>1)</sup>-to || beom-ldan-0das mi thse cig-la skye shi ḡñis mchis-na skye-bai thse ñi-ma 0dam-te<sup>6)</sup> 0chi-bai 0g-tu byi-dor bgyid-pai thse | dus bzañ ñan 0dam shiñ bgyid-na | kha-mchu mañ-po 0byuñ-ste | rabs-chad-pa dañ | dbul-ñiñ phoñs-pa dañ | kha-mchu mañ-po 0byuñ-ba eiñ slad-du 0byuñ-ba lags zes ḡsol-pa dañ | beom-ldan-0das-kyis bka stsal-pa | sems-can byi-dor byed-pai phyir bris<sup>2)</sup>-pa shin-tu dgeo || yañ ḡnam-sa ḡñis ni bkra-shis | ñi-zla ḡñis ni dge ñiñ ḡsal | miñ rgyal-po byañ-chub-sems-dpa ni byams shiñ sñiñ-rje che | sems-can kun-la bu cig-pa<sup>3)</sup> bñin-du mñam-par lta ñiñ | yul-chos bzañ-po ḡtan-nas mi-dgos-pai lha-srin dañ | yi-dags<sup>4)</sup> kun bos shiñ bsdod-pa dañ | 0dre-ḡdon thams-cad zas bzañ-po-la chags-ste<sup>5)</sup> mi-la sdug-bsñal sna-thsogs 0byuñ-te<sup>6)</sup> | dam-pai chos-la yid ma ches-te | 0dre-ḡdon-gyi thsogs-la srog-gi mchod-pa dmar ḡsum phral-du za-ba-la yid ches-te | mi-la sdug-bsñal sna-thsogs 0byuñ-te<sup>6)</sup> log-par-lta ñiñ spyod-pas rabs chad-pa dañ | dbul ñiñ phoñs-pa dañ ñes-pa sna-thsogs 0byuñ-baam | bu btsas-pai thse-na | snañ brgyad 0di lan ḡsum klags-na | bu de mdsañs shiñ yid ni ḡzuñs-te | mthsan dañ ldan-no || miam ei-la-sogs-pas mdsañs mi 0phrog eiñ | ye-0brog-gis mchi 7)-bar mi 0gyur-ro || dus-la bab eiñ 0chi-bar gyur-na yañ snañ brgyad 0di lan ḡsum klags-na | ḡnod-pa sna-thsogs ei yan mi 0byuñ-ño || ñi-ma thams-cad dge-ba yin | rgyu-skar thams-cad bzañ-po yin | dgra-beom thams-cad zag-pa zad | sañs-rgyas thams-cad rdsu-0phrul che | shid byed thams-cad yo-byad ei 0byor-nas | sems dag-pa-nas | snañ brgyad 0di lan ḡsum klags-nas | shi yañ mtho ris-su skyeo || bu-tsa dañ ḡñen-rnams kyañ phyug eiñ btsan bde dar-bar 0gyur-ro || rtsig-pa rtsig-na yañ | snañ brgyad 0di lan ḡsum klags-na | shar lho nub byañ dri ñiñ rtags-mi dgos-ste<sup>8)</sup> | sa gar bde-ba dañ mi gar dga-ba dan | lha btsan yañ der dga-ste | nam-du yañ ñes-pa mi 0byuñ-ño || sgo ni phyug mi ni bkra-shis-shiñ dar-bar 0gyur-ro || dei thse beom-ldan-0das-kyi<sup>9)</sup> thsigs-su bead-pa 0di ḡsuñs-so ||

btsas-pai ñi-ma shin-tu dge |

0dur<sup>10)</sup>-bai ñi-ma shin-tu bzañ |

son<sup>11)</sup> shin<sup>12)</sup> byed dus 0di klags-na |

1) Im Text „sol“. 2) Statt „dris“. 3) = ḡeig-po. 4) Statt „yi-dwags“. 5) Statt „chags-te“. 6) Statt „ste“. 7) Statt „0chi“. 8) Statt „dgos-te“. 9) Statt „kyis“; vgl. Jäschke, Grammar, p. 22<sup>2</sup>. 10) = dur. 11) Statt „ḡson“. 12) Statt „ḡñin“.

lo stoñ-gi bar-du phyug ciñ | <sup>1)</sup>  
 btsan-pa <sup>2)</sup> de dar-bar ogyur-ro ||

sems-can phal-pa bdun-khri bdun-stoñ rñed |  
 sems ni bde žiñ yid ni grol[-bar]<sup>3)</sup> ogyur-na |  
 chos-kyi mig-rtul<sup>4)</sup>-med-pa [žes bya-ba]<sup>3)</sup> thob ciñ spyod[-do]<sup>3)</sup>

yañ beom-ldan-o<sub>0</sub>das-la žñen <sup>5)</sup> bgyid-pa dañ | sñar phrod mi phrod  
 žus-pa phyis ñi-ma o<sub>0</sub>dams-te žñen bgyid-na | phyug ciñ btsan-pa  
 ni ñuñ | dbul žiñ phoñs-pa ni mañ | dei phyir mtha<sup>6)</sup>-dad-pa ni  
 ma mehis-pas | beom-ldan-o<sub>0</sub>das-kyis sems-can phal-pa mañ-po-la bshad-  
 du žsol | beom-ldan-o<sub>0</sub>das-kyi<sup>7)</sup> bka stsal-pa | žnam-gyi steñ sai žyas  
 zla-ba ni pho | ñi-ma ni mo | žnam-sa žñis ni sbyor žiñ mthun  
 rtsi-shiñ thams-cad ni skye | ñi-zla žñis ni res-kyis o<sub>0</sub>khor | dus bži  
 thsogs brgyad mthoñ-bar snañ-ño || me-chu žñis thsogs-na skye-ba  
 thams-cad de-bžin-du o<sub>0</sub>byuñ-ño || pho-mo žñis o<sub>0</sub>dus-shiñ sbyar-na  
 bu de mdsauñ-shiñ dar-bar ogyur-ro || miñ lus thob-ciñ dge-ba  
 spyod-pa ni sen-moi steñ-du rdul chags-pa dañ o<sub>0</sub>drao || mi-dge-ba  
 spyod-pa ni yi-dwags dañ o<sub>0</sub>drao || byol-soñ dañ sems-can-dmyal-bar  
 spyod-pa ni sa bži dañ o<sub>0</sub>drao || žñen <sup>5)</sup> byed-pa dañ | bu btsas-pai  
 thse-na yañ | snañ brgyad o<sub>0</sub>di lan žsum klags-na | dei dge-ba žcig-  
 gis cig bskyed-de | srid-kyi sgo-mo ni mtho | mi ni dar žiñ btsan  
 bu-tsa ni phan žiñ mdsauñ-la srid-žu che-te<sup>8)</sup> | legs-pai dpal dañ  
 ldan-par ogyur-ro || de-nas byañ-chub-sems-dpa o<sub>0</sub>di-rnams bžeñs-pai  
 mthsan-la | byañ-chub-sems-dpa bla-na-med-pa dañ | byañ-chub-sems-  
 dpa dge-bai bshes-žñen dañ | byañ-chub-sems-dpa spyan rnam-par  
 dag-pa dañ | byañ-chub-sems-dpa ri-boi dpal dañ | byañ-chub-sems-  
 dpa skyabs chen dañ | byañ-chub-sems-dpa o<sub>0</sub>khor-lo sgyur-bai  
 rgyal-po dañ | byañ-chub-sems-dpa dri-ma rnam-par dag-pa dañ  
 byañ-chub-sems-dpa mthun sbyor-gyis | beom-ldan-o<sub>0</sub>das-la o<sub>0</sub>di-skad  
 ces žsol-to || beom-ldan-o<sub>0</sub>das bdag-gis sña-ma o<sub>0</sub>das-pa rnam-la thos-  
 pa sñags-kyi sñiñ-po o<sub>0</sub>di brjod ciñ stou-nas byin-gyis brlabs-  
 tu žsol |

tad yathā | om ā ka ni ni ka ni | ā byi la mañḍa<sup>9)</sup> le mandha  
 le mantri le svāhā | beom-ldan-o<sub>0</sub>das-kyis bzuñs o<sub>0</sub>dii sñiñ-po o<sub>0</sub>di-la  
 o<sub>0</sub>da-baam | log-par mehi-na mgo-bo thsal-pa bdun-du gas žiñ<sup>10)</sup>  
 lus-kyi yan-lag kyañ thsig-par ogyur-ro || yañ beom-ldan-o<sub>0</sub>das-la byañ-  
 chub-sems-dpa thogs-pa-med-pas o<sub>0</sub>di-skad ces žsol-to || beom-ldan-  
 o<sub>0</sub>das-kyis yi-ge o<sub>0</sub>di ji-ltar snañ brgyad ces bgyi-pa<sup>11)</sup> dañ | beom-  
 ldan-o<sub>0</sub>das-kyis bka stsal-pa | snañ žes bya-ba ni mñon-par shes-pao

1) Dieser Strich fehlt im Text. 2) „pa“ habe ich metri causa ein-  
 gefügt. 3) Diese Worte sind metri causa zu beseitigen. 4) Im Text steht  
 irrthümlich „rdul“. 5) Statt „bsñen“; vgl. Jäschke, Tibetan-English Dictio-  
 nary, s. v. „ñen“, 4). 6) Statt „tha“. 7) Statt „kyis“; vgl. Jäschke,  
 Grammar, p. 22<sup>2</sup>. 8) Statt „ste“. 9) Im Text „mañḍa“. 10) Statt  
 „shiñ“. 11) Statt „ba“.

brgyad ces bya-ba ni bye-brag obyed-pao || theg-pa chen-poi mdo  
 bya-ba byas shiü byed-pai ḡzuñ snañ žiñ shes-te rnam-par shes-pai  
 rgyu eig<sup>1)</sup> stoñ-bas ye-shes dañ chos-su yod-do || miñ snañ brgyad  
 ces byao || mig-gis ḡzugs rnam-par shes-pao || rna-bas sgra rnam-  
 par shes-pao || snas dri rnam-par shes-pao || lces ro rnam-par shes-  
 pao || lus-kyis reg-bya rnam-par shes-pao || yid-kyis bye-brag obyed-  
 pa rnam-par shes-pao || süa-ma drug obrel-bar shes-pa ni ñon-  
 moñs-pa kun mtha<sup>2)</sup>-mi-dad-do || kun-bži<sup>3)</sup> rnam-par shes-pa dañ  
 brgyad-do || kun-bži<sup>3)</sup> rnam-par shes-pa brgyad-kyi rtsa-ba dañ  
 der dios stoñ-pa žig ži-ba yin-te | mig-gi rnam-par shes-pa ni  
 ḡzugs mithoñ-bai byañ-chub-sems-dpao || rna-bai rnam-par shes-pa  
 ni | sgra grags-pai byañ-chub-sems-dpao || snai rnam-par shes-pa  
 ni | dri obyed-pai byañ-chub-sems-dpao || lcei rnam-par shes-pa ni  
 ro myoñ-bai byañ-chub-sems-dpao || lus-kyi rnam-par shes-pa ni  
 ojam rtsub obyed-pai byañ-chub-sems-dpao || rnam-par-snañ-ñdsad  
 ni | mehod rtsad rnam-par-snañ-ñdsad dañ | me-loñ lta-bui rnam-  
 par-snañ-ñdsad dañ | od rnam-par-snañ-ñdsad dañ | yid mi-ḡyo-  
 bar yañ-dag-par shes-so || sems ni rnam-par mi dñigs-pai dbyiñs-  
 so || kun-bži<sup>4)</sup> rnam-par shes-pa ni | shes-rab mthar-pa chen-po-te<sup>5)</sup> |  
 sañs-rgyas-kyi chos-so || mthsan ni stoñ-pai mdsod ces byao || mi la-  
 la žig khyim ḡsar odsugs-te | snañ brgyad odi lan ḡsum klags-na  
 bkra-shis-par ogyur-ro || snañ brgyad odi yi-ger obriam | klog-gam  
 kla-ton-du byed-na | bsod-nams-kyi phuñ-po dpag-tu-med-pa thob-  
 bo<sup>6)</sup> || chos-kyi rnam-grañs-kyi mdo-sde odi bshad-pas dge-sloñ dañ  
 dge-sloñ-ma dañ | khri drug stoñ-gis chos-kyi mig-rtul<sup>7)</sup>-med-pai  
 dri-ma dañ bral-bai gzuñs thob-bo<sup>6)</sup> || sa yañ rnam-pa drug-tu ḡyos-  
 so || lha dañ | klu dañ | ḡnod-sbyin dañ | lto-ophye chen-po dañ  
 mi dañ | mi ma yin-pa-la sogs-pas chos-kyi dbyiñs thob-bo<sup>6)</sup> || byañ-  
 chub-sems-dpai chos spyod-do || sems-can phal-pa brgyad-khri bži  
 stoñ-gis | dgra-beom-pai obras-bu thob-bo<sup>8)</sup> || beom-ldan-odas-kyis de-  
 skad-ces bka stsal-pa dañ | byañ-chub-sems-dpa thogs-pa-med-pa-la  
 sogs-pa-rñams-la yid rañs-ste<sup>8)</sup> | beom-ldan-odas-kyi ḡsuñs-pa-la mñon-  
 par bstod-do || ophags-pa snañ brgyad žes bya-ba theg-pa chen-poi  
 mdo rdsogs-so || mañgalam ||

1) Statt „eig“.  
 Jäschke, s. v. „bži“.

2) Statt „tha“.

3) Statt „ži“; vgl.

2).

4) Statt „ži“.

5) Statt „ste“.

6) Im Text „thob-po“.

7) Im Text steht irrthümlich „rdul“.

8) Statt

„rañs-te“.



## Uebersetzung.

Auf Chinesisch:

*Die grossen, aufklärenden „Erscheinungen“.* 1)

Auf Tibetisch:

*Sâtra, genannt „die das Gesetz Buddhas erhellenden grossen acht Erscheinungen“.*

[Erster Abschnitt. 2]

Verehrung allen Buddha's und Bodhisattva's!

Einst habe ich folgendes vernommen: Als der siegreich vollendete Shâkya thub-pa in dem aus Edelsteinen erbauten Palaste sass, brachten \*die Bodhisattva's der zehn Weltgegenden und die acht Klassen der Götter, Asura's, Râkshasa's u. s. w.\* dem Siegreichvollendeten grosse Opferspenden dar. In dieser grossen Versammlung legten die alles durchdringenden Bodhisattva's demüthig ihre Handflächen zusammen und richteten an den Siegreichvollendeten folgende Bitte: „Da die Weltwesen sich von Ewigkeit an im Kreislauf von Geburt und Tod bewegen, so sind unter den im Kreislauf sich bewegenden Wesen nur wenige \*mit Erkenntniss begabte\*, hingegen viele \*mit geringer Erkenntniss\*; — derer, welche die Gebote der Religion beobachten, wenige; derer, welche sie nicht beobachten, viele; — der Strebsamen wenige, der Trägen und \*Unachtsamen\* viele; — der \*Langlebigen\* wenige, der \*Kurzlebigen\* viele; — der \*Reichthum Besitzenden\* wenige, \*derer mit geringen Glücksgütern\* viele; — der \*Glücklichen und Seligen\* wenige, der \*Unglücklichen und Elenden\* viele.

„Da die Uebung der Lehre des Lama \*in arge Bedrängnis gerathen\* ist,

„So genießt Niemand mehr Befreiung von den drei Strafen \*der zukünftigen Zeit\*,

„Indem die Irrlehre Religion genannt wird,

„Herrscht Irreligiosität. Darum mache die Wesen

„Von dem kurzen Leben und dem \*Verderben des Seelenleides\*

„Und den vielen Leiden frei

„Und gewähre ihnen ein lauges Leben.“

So flehten sie.

Da sprach der Siegreichvollendete: „Ihr Alledurchdringenden! Heil, Heil! Dass ihr Bodhisattva's für viele Wesen um Liebe und

1) Diese Uebersetzung ist natürlich nur für den Fall richtig, dass meine in der zweiten Anmerkung zum Text gegebene Identification zutrifft.

2) Im Verlauf des Textes ist eine weitere Bezeichnung der Abschnitte unterblieben.

Erbarmen fleht, ist recht. Ich will es verkünden; darum merket auf! Alle früheren siegreichvollendeten Buddha's haben es verkündet, und alle zukünftigen siegreich vollendeten Buddha's werden es verkünden; \*jetzt\* will ich es verkünden; darum merket auf!

Unter den Wesen sind bei den Menschen [in religiöser Hinsicht] Zuverlässige nicht zu finden. Wenn sie nun — zur Uebung der reinen Religion unfähig, selbst wenn sie Menschenleib erlangen, und der Rechtgläubigkeit zuwider handelnd — Betrug und viele \*Thaten böser Sündigkeit\* bereits verübt haben, so werden sie, wenn sie diese „Acht Erscheinungen“ \*beten\* und darauf vertrauen, — \*oder wenn sie jene vielen \*Thaten böser Sündigkeit\* erst verüben wollen\*, so werden sie, wenn sie diese „Acht Erscheinungen“ dreimal lesen, von allen Thaten erlöst werden und in der Todesstunde die Frucht der Arhant's ernten.

Wenn Jemand die reine Religion nicht übt <sup>1)</sup>, und sich viele Krankheiten und mancherlei üble Vorzeichen <sup>2)</sup> zeigen, und er schweres Unglück erduldet und er dann einen geistlichen Berather findet und er diese „Acht Erscheinungen“ dreimal liest, so werden \*seine vielen\* Krankheiten geheilt werden, auch die üblen Vorzeichen werden sich nicht mehr zeigen, und er wird von den fünf Todsünden <sup>3)</sup> gereinigt werden und wird Freude, unparteiische Freigebigkeit, Liebe und Mitleid und die achtzehn \*ganz in sich abgeschlossenen Buddha-Qualitäten <sup>4)</sup>\* erlangen.

1) Damit ist nicht der Laie gemeint, wie Weber annimmt (vgl. auch den Anfang seiner unten in Anm. 3 citirten Note), sondern überhaupt irreligiös oder unmoralisch Handelnde.

2) Der Buddhist, oder wenigstens der buddhistische Tibeter, kennt der Vorbedeutungen gar viele. So kehrt der eine Reise Antretende sicher wieder um, wenn ihm in der Nähe seines Hauses ein altes gebrechliches Weib oder Jemand mit einem leeren Korbe begegnet. [W.]

3) Die fünf „ānantarya“ (mthsams-med-pa, Todsünde [Etymologie s. Wassiljew, Buddhismus, p. 264 und Jäschke, Tibetan-English Dictionary, s. v.]) sind nach dem buddhistischen Wörterbuch Mahāvīyutpattī no. 122 (ed. Minayeff in Buddhismus: Forschungen und Materialien, St. Petersburg, Bd. I [1877]) folgende: mātrighāta (Muttermord), arhādbadha (Tödtung eines Arhant), pītrighāta (Vatermord), saṃghabheda (Anstiftung von Zwietracht unter der Geistlichkeit), tathāgatasyāntike duṣṭācitarudhīropādānaṃ (Böswilliges Blutvergiessen vor einem Tathāgata). Die tibetischen Bezeichnungen lauten — nach einer mir vorliegenden Schiefner'schen Copie der tibetischen Abtheilung der Mahāvīyutpattī —: ma bsad-pa; dgra-beom bsad-pa; pla bsad-pa; dge-<sub>o</sub>ḍun-gyī dbyen byas-pa; de-bžin - shogs-pa-la ŋan-sams-kyi's khrag phyuñ-ba. Bei Jäschke l. c. ist Reihenfolge und Inhalt zum Theil verschieden: „parricide and matricide, murder of an Arhat, or of a Tathāgata, likewise causing divisions among the priesthood“. Dasselbe ist mit der von Weber in einer Note zu obiger Stelle gegebenen Aufzählung der Fall: „[Die fünf Todsünden, von denen der Laie die eine oder die andere in der gegenwärtigen oder in einer früheren Existenz verübt hat, und um deren willen er jetzt leidet, sind:] Tödtung des Vaters, der Mutter, eines Lama's, Vernichtung eines Götzenbildes, und das Zwietrachtstiften unter den Gläubigen durch Verbreitung falscher Lehren.“

4) Aufgeführt sind dieselben in Mahāvīyutpattī, no. 9: aṣṭādaśaṅgikā

Wenn Menschen, Männer und Weiber, \*sich zusammenthun\* und einen Bau unternehmen oder eine Mauer errichten oder eine Thüröffnung brechen oder einen Brunnen graben oder einen Herd errichten oder eine Mörserkeule oder eine Mühle anfertigen oder eine Scheune und einen Viehstall bauen, — \*gleichviel\*, wenn sie diese „Acht Erscheinungen“ dreimal lesen, so werden die Götter des Ostens, Südens, Westens und Nordens, der Râhu, die unheilbringenden Sterne, die Feinde (Dämonen) des Landes, die Dämonen der \*Bäume\*, der gelbe Badan<sup>1)</sup> \*des Südens\*, der einen Leoparden-schweif Besitzende, die Schreckgottheiten des Landes, die Gottheiten<sup>2)</sup> der fünf Erdarten<sup>2)</sup>, der blaue<sup>2)</sup> Drache, der gelblich-weiße<sup>2)</sup> Tiger, der rothe<sup>2)</sup> Vogel, die grüne<sup>2)</sup> Schlange, die schwarze<sup>2)</sup> Schildkröte, \*der Geheimnißvolle\*, Unausprechbare der sechs Wahrsagetafeln, \*der alle Arbeiten Verrichtende, der Ungestüme (Rudra?) der das Gute zum Unheil Wendende, der Volle und der Flache (Gleichmässige), der Beständige und der plötzlich Fassende\*.

buddhadharmâh. Weber übersetzt irrlüthlich: „die achtzehn Segnungen der reinen Buddhalehre“ und bemerkt dazu: „Diese Segnungen betreffen allesamt die künftige Existenz und beziehen sich auf das Wiedergeborenwerden an Orten, die zur Bekehrung günstig sind, und in dazu günstigen Zeiten und Tagen, und dergl. mehr“.

1) Weber bemerkt hierzu: „Badan ist der mystische Vogel „patâkâ“: aber in Böhtlingk's Sanskrit-Wörterbuch s. v. findet sich keine derartige Bedeutung von „patâkâ“, als Hauptbedeutung wird „Fahne, Wimpel“ angegeben. Dieselbe Bedeutung findet sich auch in Jäschke's Tibetan-English Dictionary für „Ba-dan“, daneben aber auch die Bedeutung „a dagger, set upright, a semblance of which often attends apparitions of the gods“.

2) Weber bemerkt hierzu: „Die Tibeter unterscheiden fünf Erdarten: eine schwarze, weiße, rothe, gelbe und blaue“. Hingegen findet sich in Pander's Erklärung des „Pantheon's des Tschangtscha Hutuktu“, Berlin 1890, p. 75 die Bemerkung: „Mañjuçri existirt, wie die meisten wichtigen lamaischen Gottheiten, in den fünf heiligen Farben: gelb (ser-po), roth (dmar-po), weiss (dkar-po), schwarzblau (nag-po), grün (ljañ-khu). — Sind nun die „Gottheiten der fünf Erdarten“ mit den hier von Pander erwähnten „wichtigen lamaischen Gottheiten“ identisch? Schwerlich. Denn diese sind, wie z. B. Mañjuçri, zum Theil schützende, wohlwollende Gottheiten, an unserer Stelle oben aber kann es sich ja nur um böse handeln. Darnach würde man geneigt sein, dieselben mit den unmittelbar nach ihnen genannten fünf Thierdämonen: Drache, Tiger, Vogel, Schlange und Schildkröte zu identificiren und die Bezeichnung „Gottheiten der fünf Erdarten“ als zusammenfassenden Namen der letzteren zu betrachten. Dass nun zu deren Charakterisirung zum Theil andere, zum Theil anders benannte Farben [sion-po „blau“ ist an die Stelle von dkar-po „weiss“ getreten, und statt ser-po „gelb“ und ljañ-khu „grün“ ist skya-bo „gelblich-weiss“ und sion-po „grün“ gebraucht] verwendet werden, entspricht durchaus dem Gegensatz, in welchem diese fünf Dämonen zu den oben erwähnten in den „fünf heiligen Farben“ zur Darstellung gelangenden „wichtigen lamaischen Gottheiten“ stehen. Auch die Anwendung von nur vier verschiedenen Wörtern im Tibetischen zur Bezeichnung der Farben — sion-po bedeutet nämlich sowohl „blau“ als „grün“ — fällt vielleicht nicht so schwer ins Gewicht, um jene Annahme als durchaus unmöglich erscheinen zu lassen. Dagegen besteht ein sehr gewichtiges Bedenken in dem Vorkommen des „dañ“ statt der zu erwartenden Partikel „ni“ nach „sa-sna ljañ lha“.

der Gott des Bodens, der schwarze Fisch, die Götter, Nāga's, Geister und Dämonen weichen und entfliehen, und Segen wird walten.<sup>1)</sup>

Nach welcher Richtung, auf welchem Wege, in wie weite Entfernung auch jemand reisen mag, wenn er diese „Acht Erscheinungen“ dreimal liest, wird er Heimath und Fremde \*ohne Unfall schnell durchwandern\*; seine Kinder werden von grosser Ehrfurcht gegen ihre Eltern erfüllt sein, und er wird reich, \*mächtig\* und glücklich werden. Wenn er in eine Einöde oder unter wilde Thiere geräth, werden die Nāga's und die wilden Thiere entweichen und fliehen. Wenn er \*beim Streit\* gefangen genommen wird, wird er bald befreit werden.

Wo diese Schrift der „Acht Erscheinungen“ existirt, der Ort wird von den acht Bodhisattva's<sup>2)</sup>, von Brahma, Çatakratu (d. i. Indra), den vier Mahārāja's (d. h. den Weltwächtern), von den Göttern, Nāga's, Dämonen u. s. w. mit Huldigungen (Gaben) verschiedener Art geehrt und gefeiert werden.

Wenn dieses religiöse Sūtra gelesen und verehrt wird, so wird erkannt werden, \*dass der Tathāgata der Leib von allem (sarvaçariram) ist\*: \*Mit den Augen werden alle Körper (Gegenstände) unterschieden (wahrgenommen): als Körperlichkeit (Sichtbarkeit) aber tritt das Leere (çūnyam) in die Erscheinung, die Leerheit (çūnyatā) zeigt sich als Körper; — mit den Ohren werden alle Schallgeräusche unterschieden, als Hörbarkeit aber tritt das Leere in die Erscheinung, die Leerheit zeigt sich als Schall; — mit der Nase werden alle Gerüche unterschieden; als Riechbarkeit aber tritt das Leere in die Erscheinung, die Leerheit zeigt sich als Geruch; — mit der Zunge werden alle Geschmacksempfindungen unterschieden; als Schmeckbarkeit aber tritt das Leere in die Erscheinung, die Leerheit zeigt sich als Geschmack; — mit dem Körper werden alle Tastempfindungen (Gefühlsempfindungen) unterschieden; als Fühlbarkeit aber tritt das Leere in die Erscheinung, die Leerheit zeigt sich als Gefühl. Auch als innerer Sinn (Manas) tritt das Leere in Erscheinung, die Leerheit zeigt sich als Manas\*.<sup>3)</sup>

Darauf sprachen die allesdurchdringenden Bodhisattva's so zu dem Siegreichvollendeten: „Siegreichvollendeter! Wenn in einer Lebensperiode eines Menschen Geburt und Tod erfolgt sind und

1) Ueber die astrologischen Beziehungen eines Theiles der in diesem Abschnitt erwähnten Gottheiten und Dämonen s. Schlagintweit, Buddhism in Tibet, Leipzig und London 1868, pp. 273. 275. 293 ff. Sarat Chandra Dās in Proceedings of the R. As. Soc. of Bengal, 1890, no. 1, pp. 2—5. Vgl. noch: Das weisse Nāga-Hunderttausend, übers. v. Schiefner, Petersburg 1880, p. 49.

2) Weber bemerkt hierzu: „Es giebt eine unzählige Menge Bodhisattva's, und die bei den Buddhisten heilige Zahl acht schliesst auch den Begriff der Unendlichkeit ein“. Es sind hier aber doch wohl die unten p. 589 mit Namen bezeichneten acht Bodhisattva's gemeint; vgl. noch Annales du Musée Guimet, II (1881) p. 187,6.

der Tag für den Zeitpunkt der Wiedergeburt gewählt wird — \*was in der Weise geschieht, dass nach dem Tode die Reinigung erfolgt und dann eine gute oder schlechte Zeit gewählt wird\* — werden viele Fragen aufgeworfen: hinsichtlich der Kinderlosigkeit, der Armuth und Dürftigkeit [des betreffenden Individuums], kurz viele Fragen werden aufgeworfen. Zu welchem Zwecke geschieht das? — Da erwiderte der Siegreichvollendete: „Diese eure Frage um der Reinigung der Wesen willen ist \*sehr verdienstvoll\*. Nun denn. Himmel und Erde lassen Segen, Sonne und Mond Glück und Helligkeit, der Menschenkönig. \*der Bodhisattva\*, grosse Liebe und grosses Erbarmen allen Wesen wie einem einzigen Sohne in gleicher Weise zu Theil werden. \*Hingegen die Götter und Rākhasa's, welche nach den guten Landessitten durchaus kein Verlangen tragen, alle die Preta's, welche, herbeigerufen, sich niederlassen, und alle Dämonen und bösen Geister\* lieben gute Speise, und darum befallen die Menschen verschiedene Leiden. Und wenn nun ein Mensch an die heilige Religion nicht glaubt, \*an das augenblickliche Verzehren von drei rothen Lebensopfern im Kreise der Dämonen und bösen Geister aber glaubt\*, so befallen ihn viele Leiden. Wenn nun \*vor der Entscheidung darüber, ob ihn wegen eines solchen irreligiösen Denkens und Handelns Kinderlosigkeit, Armuth und Dürftigkeit und verschiedene Unfälle treffen sollen\*, bei seiner Wiedergeburt als Kind diese „Acht Erscheinungen“ dreimal gelesen werden, so wird dieses Kind an Weisheit und Verstand scharfsinnig sein \*und hervorragend werden\*. Kein Mensch oder sonst jemand wird ihm sein gesundes Aussehen rauben, und er wird \*an keiner ansteckenden Krankheit sterben\*. Wenn aber die Zeit gekommen sein und er sterben wird, so wird ihm, wenn diese „Acht Erscheinungen“ dreimal gelesen werden, keins von all den verschiedenen Leiden widerfahren; \*alle Tage werden für ihn günstig, alle Mondhäuser gut, alle Arhanten mit Ueberwindung der irdischen Sorgen, alle Buddha's mit ihrer grossen Zauberei, und alle Veranstalter des Leichenmahles mit allen Vorbereitungen fertig (bereit, zur Hand) sein\*. Wenn dann mit reinem Herzen diese „Acht Erscheinungen“ dreimal gelesen werden, wird er zwar todt sein, aber in dem Paradiese wiedergeboren werden. Seine Kinder und seine Verwandten aber \*werden, reich und mächtig, an Glück sich ausbreiten\*.“ Wenn man beim Bau einer Mauer diese „Acht Erscheinungen“ dreimal liest, dann bedarf es keiner \*Untersuchung, ob Ost, Süd, West oder Nord, und keiner Vorzeichen\*; \*wo der Boden günstig, und wo die Menschen gut\*. da sind auch die Götter und Dämonen gnädig und niemals \*entsteht ein Unglück\*. \*In körperlicher Hinsicht\* (?) reich, werden die Menschen an Glück sich ausbreiten.“ — Dann sprach der Siegreichvollendete folgende Strophen:

„Der Tag der Geburt ist sehr heilig,

„Der Tag des Grabes hehr und erhaben.

- „Bei wessen Geburt und Tod diese [„Acht Erscheinungen“]  
gelesen werden,  
„Der wird auf tausend Jahre an Reichthum  
„Und Macht sich ausbreiten.  
„Ein Volk von sieben und siebenzig tausend wird er erringen;  
„Wenn er im Herzen selig, im Geist befreit sein wird,  
„Wird er religiöse Unfehlbarkeit erlangen und üben.“

Darauf \*bezeigten [die Bodhisattva's] dem Siegreichvollendeten ihre Verehrung\*, und nachdem sie ihn zuerst \*über Glück und Unglück\* befragt und dann einen Tag gewählt \*und dem Siegreichvollendeten ihre Verehrung bezeigt hatten\*, baten sie ihn, da es Reiche und Mächtige nur wenige, Arme und Bedürftige hingegen viele gab, und in Folge dessen \*keine Verschiedenheit herrschte\*, den vielen gewöhnlichen (einfachen) Menschen zu predigen. Der Siegreichvollendete aber entgegnete: „Des Himmels Höhe, der Erde Rechte <sup>1)</sup>: der Mond: das männliche, die Sonne: das weibliche Princip <sup>2)</sup>. \*Aus der harmonischen Vereinigung von Himmel und Erde entstehen alle Bäume <sup>3)</sup>, durch den abwechselnden Kreislauf von Sonne und Mond zeigen sich wahrnehmbar die vier Zeiten <sup>4)</sup> und die acht Gruppen (Abschnitte) <sup>5)</sup>. Alles in der Vereinigung von Feuer und Wasser Geborene entsteht ebenso\*. Wenn Mann und Weib sich paaren und vereinigen, so wird das betreffende Kind an Weisheit sich ausbreiten. Die da Menschenleib erlangen und dabei Tugend üben, gleichen (an Seltenheit) dem Entstehen von Staub auf einem Fingernagel; die aber Laster üben, \*gleichen\* den Preta's (Gespenster der Vorhölle); \*die aber als Thiere und in der Hölle leben\*, gleichen

1) Nach Weber's Bemerkung hat eine andere Handschrift „yos“ d. h. „Bewegung“; beide Lesarten ergeben aber nicht den hier nothwendigen Sinn, da man einen Ausdruck für „unten“ oder „Tiefe“ erwarten sollte. Es handelt sich hier nämlich um einen Hinweis auf die chinesische Vorstellung von dem Himmel als männlichem und der Erde als weiblichem Princip; vgl. Mayers, *The Chinese Reader's Manual*, Shanghai 1874, Part II, no. 3. Sarat Chandra Dás in den *Proceedings of the ASB*, 1890, no. 1, p. 4.

2) Dass hier Mond und Sonne mit hineingezogen und dem Himmel und der Erde gegenübergestellt werden, ist vielleicht eine Folge davon, dass die beiden ersten der aus den Symbolen jener beiden Urprincipien abgeleiteten vier Diagramme als Repräsentanten der Sonne und des Mondes gelten (s. Mayers, l. c., no. 107). Die merkwürdige Erscheinung, dass, im Gegensatz zu der chinesischen Darstellung, nicht Himmel und Erde, sondern Mond und Sonne als männliches und weibliches Princip bezeichnet werden, ist wohl erst eine Folge eben dieser Zusammenstellung des letzteren Paares mit dem ersteren.

3) Nach Sarat Chandra Dás (l. c.) entstehen ausser den Bäumen auch Berg, Eisen, Wasser, Wind und Feuer aus der Vereinigung des Himmels und der Erde; vgl. noch Mayers l. c. no. 241 (p. 331).

4) Gemeint sind die vier Zeitabschnitte: Jahr, Monat, Tag und Stunde; vgl. Mayers l. c. no. 257.

5) Gemeint sind die acht Jahresabschnitte: Frühling, Sommer, Herbst, Winter, Frühlings- und Herbst-Aequinoctium, Sommer- und Winter-Solstitium (s. Mayers l. c. no. 255).

den vier Sa<sup>1)</sup>. Wenn aber [die Eltern] \*Verehrung erweisen\* und zur Zeit der Geburt des Kindes diese „Acht Erscheinungen“ dreimal lesen, \*so wird, indem bei diesem eine Tugend die andere hervorrufen wird\*, das Thor \*des Lebens\* hoch, und der Mensch gross und mächtig werden, und indem das Kind von grosser Ehrfurcht gegen das Nützliche und Weise erfüllt sein wird, wird es \*hohen Ruhm ernten\*.“

Darauf sprachen folgende Bodhisattva's, welche die Namen \*führten\*,

- Bodhisattva der Höchste,
- Bodhisattva der geistliche Berather,
- Bodhisattva mit vollkommen geläutertem Auge,<sup>2)</sup>
- Bodhisattva mit dem Glanz eines Berges,
- Bodhisattva der grosse Helfer,
- Bodhisattva der raddrehende König,
- Bodhisattva der \*von Unreinheit völlig (Gereinigte)\*,<sup>3)</sup>
- Bodhisattva der harmonisch Geeinigte,

so zu dem Siegreichvollendeten: „Siegreichvollendeter! Nachdem wir \*das früher Vergangene im Geiste\* vernommen, bitten wir dich, den Kern der Mantra's zu verkünden und zu erklären und uns zu segnen.“

[Da sprach der Siegreichvollendete folgenden Spruch:] „Tad yathâ, om â ka ni ni ka ni, â byi la maṇḍa le maṇḍa le mantri le svâhâ“.<sup>4)</sup> — Wer an diesem von dem Siegreichvollendeten erfassten Kern vorübergeht oder sich von ihm abwendet, dessen Haupt

1) Weber's Uebersetzung: „vier Elemente“ scheint durch das bei Jäschke s. v. „sa“ angeführte Beispiel: „sa, chu, me, rlu'i: earth, water, fire, air, the four elements“ veranlasst zu sein; dieselbe ist aber unrichtig, da nach tibetischem Sprachgebrauch die in diesem Beispiel enthaltene Aufzählung nicht ohne Weiteres fortbleiben kann, sondern durch „sogs“ (= „und so weiter“) ersetzt werden muss. Die Weber'sche Uebersetzung wäre also nur dann zutreffend, wenn im Text „sa sogs bži“, d. h. „die vier [Elemente]: Erde u. s. w.“ — Vielleicht ist mit Sa das bei Jäschke l. c., sub no. 3 erwähnte Thier gemeint.

2) Der Bedeutung nach = Sskr. Vimalanetra (s. Mahāvīyutpatti, no. 23, 33 ed. Minyeff, wo die Namen von 92 Bodhisattva's angegeben sind); als Aequivalent für dieses Wort wird aber in der tibetischen Abtheilung der Mahāvīyutpatti „dri-ma med-pai mig“ angegeben.

3) Der Bedeutung nach = Sarvamaḷāpagata (Mahāvīyutpatti, no. 23, 44); das tibetische Aequivalent hierfür ist aber „dri-ma kun-tu bral-ba“.

4) Die tibetischen Zaubersprüche bestehen meistens aus einem Geklingel bedeutungsloser Sanskritsilben, bei deren Schreibung und Hersagung es aber auf die grösste Genauigkeit ankommt (wiewohl die zwei mir vorliegenden Manuscripte, wie sonst oft, so auch hier nicht genau übereinstimmen). Es giebt daher ausführliche Anweisungen zur richtigen Aussprache der Sanskritlaute, und die in den Zaubersprüchen und deren Gebrauch (d. h. in der orthodoxen, in den heiligen Religionschriften enthaltenen Magie) bewanderten Lamas sind sehr angesehen und wohl zu unterscheiden von ordinären buddhistischen Schwarzkünstlern, Ganklern und Wahrsagern. [W.] — Die Anfangsworte tad yathâ („so zum Beispiel“) werden im Sanskrit häufig zur Einführung von Versstellen gebraucht.

wird in sieben Splitter bersten, und die Glieder seines Leibes werden verbrannt werden.

Darauf sprachen die allesdurchdringenden Bodhisattva's zu dem Siegreichvollendeten also: „Warum wird diese Schrift von dem Siegreichvollendeten: „sNañ bryad („die acht Erscheinungen“) genannt?“ Da erwiderte der Siegreichvollendete: „sNañ bedeutet „klare Erkenntniß“, bryad bedeutet „\*Verschiedenheit“. Indem durch diese Schrift der Kern der zukünftigen, vergangenen und gegenwärtigen Mahāyanasūtra's erhellt und erkannt wird, bewirkt sie, da das Nichts der alleinige Grund der Wahrnehmung ist, Weisheit und Religiosität.\* Der Name „Acht Erscheinungen“ aber bezeichnet

- \*die Wahrnehmung der Gegenstände durch das Auge,
- die Wahrnehmung der Töne durch das Ohr,
- die Wahrnehmung der Gerüche durch die Nase,
- die Wahrnehmung der Geschmacksempfindungen durch die Zunge,
- die Wahrnehmung der Tastempfindungen durch den Körper,
- die Wahrnehmung der Unterschiede durch den inneren Sinn (Manas).
- die Erkenntniß, dass die sechs vorerwähnten unter einander zusammenhängen — d. i. die Gleichartigkeit aller „Leiden“<sup>1)</sup>,

und das Bewusstsein der Seele — diese acht. Nun ist aber das Bewusstsein der Seele die Wurzel dieser acht [Vermögen], in ihr aber ist als Reales ein bewegungsloses<sup>2)</sup> Nichts enthalten. folglich ist

- das Wahrnehmungsvermögen des Auges: der die Gegenstände sehende Bodhisattva;
- das Wahrnehmungsvermögen des Ohres: der die Töne von sich gebende Bodhisattva;
- das Wahrnehmungsvermögen der Nase: der die Gerüche unterscheidende Bodhisattva;
- das Wahrnehmungsvermögen der Zunge: der die Geschmacksempfindungen fühlende Bodhisattva;
- das Wahrnehmungsvermögen des Körpers: der Sanft und Rauh unterscheidende Bodhisattva;

1) Insofern nämlich unsere „Leiden“ (d. h. unsere von der Aussenwelt her empfangenen Eindrücke) durch die Sinneswahrnehmungen hervorgerufen werden

2) Weber bemerkt zu dieser Stelle: „Die buddhistische ‚Ruhe‘ ist absolute Regungslosigkeit des Geistes und eine Abstumpfung desselben gegen alle Eindrücke, verbunden mit der Vertiefung in die Idee des Buddha, oder des Leeren, des Nichts. Der die Beschaunng Uebende trachtet nach dieser Vertiefung, indem er ein Buddhahild vor sich hinstellt, und es unverwandt anstarrt, bis er keinen anderen Gedanken mehr hat, und durch die Sinnesindrücke und überhaupt durch die äussere Welt nicht mehr berührt wird. Durch längere Uebung kommt er dann auch ohne Buddhahild in diesen Zustand, und kann, wenn er nicht durch diese Uebungen in religiösen Wahnsinn verfällt, auch die übernatürlichen, von den Buddhisten nicht angezweifelte Fähigkeiten der heiligen Bodhisattvas erlangen, dass er z. B. fliegen kann und dergl. [W.]“



die vollkommene Erleuchtung: die mit Seelenruhe gepaarte vollständige Erkenntniss der vollkommenen Erleuchtung durch die Wurzel des Opfers, der vollkommenen Erleuchtung, die gleich einem Spiegel, und der vollkommenen Erleuchtung durch den Glanz;

der Geist: ein durchaus unvorstellbares Element (dhātu): — und das Bewusstsein der Seele: die grosse Befreiung des Verstandes.

Demnach [sind jene acht Momente] der Inbegriff der Lehre Buddha's. Mithin bedeutet jener Name so viel wie „Behälter (koṣa) des Nichts (cūnya)\*.“

Wenn Jemand beim Bau eines neuen Hauses diese „Acht Erscheinungen“ dreimal liest, wird er glücklich werden. Wenn er aber diese „Acht Erscheinungen“ schreibt oder liest oder auswendig lernt, so wird er unermessliche Ansammlungen von Tugendverdiensten erlangen. Durch die Verkündigung dieser Sūtraklasse von Religionschriften \*erlangen sechzehntausend Mönche und Nonnen die fehlerfreien, makellosen religiösen Zauberformeln\*, die Erde aber wird \*nach sechs Richtungen\*<sup>1)</sup> erschüttert, und die Götter, Nāga's, Yaksha's, \*die Mahoraga's\*, die Menschen, die Nicht-Menschen u. s. w. erlangen \*den Bereich der Religion (Dharmadhātu)\* und üben die Religion des Bodhisattva, und vier und achtzig tausend<sup>2)</sup> einfache Menschen erlangen die Früchte der Arhant's.\*

Als der Siegreichvollendete diese Worte gesprochen, freuten sich die allesdurchdringenden Bodhisattva's und die übrigen und priesen laut die Worte des Siegreichvollendeteten.

Schluss des ehrwürdigen Mahāyānasūtra, genannt „die acht Erscheinungen“. Glück und Segen!<sup>3)</sup>

**Nachtrag:** In Schmidt und Böhlingk's Verz. d. tibet. Hdschr. u. Holzdrucke des Asiat. Museums, no 463 ist ein Werk genannt: āryapadayaṅgyadarta (sic!, in Devanāgarī-Schrift) || „phags-pa gnam-sa snan bryad ces-bya-ba thegpa chen-poi mdo || „Das ehrwürdige Mahāyāna-Sūtra, genannt: die acht Lichter des Himmels und der Erde“. Falls dieses Werk mit dem hier vorliegenden identisch ist und in obigem Devanāgarī-Titel ein, wenn auch arg verstümmelter, Sanskrit-Titel steckt, würde die oben p. 578, Anm. 1 von mir verworfene Textangabe, dass das snan bryad aus 'rgya-gar skad', d. h. der Sanskrit-Sprache, übersetzt sei, doch ihre Richtigkeit haben und die chinesisch scheinenden Worte 'Pañ rkyan rkyen' (s. oben p. 578) in Wirklichkeit eine noch mehr entstellte Form jenes Devanāgarī-Titels sein. Etwas wahrscheinlicher ist aber doch wohl die entgegengesetzte Annahme, dass nämlich der Titel ursprünglich chinesisch war, die tibetische Bezeichnung 'rgya-nag skad' d. h. chinesische Sprache, später mit rgya-gar skad (d. h. Sanskrit-Sprache) verwechselt (s. oben p. 578, Anm. 1), und so ein Schreiber zur sanskritartigen Gestaltung des chinesischen Titels veranlasst wurde.

1) Jäschke, „Dictionary“, p. 313b übersetzt diese Wendung in der oben angegebenen Weise; Weber übersetzt: „in ihren (d. h. der Erde) sechs Theilen“ und erklärt dies durch „die Aufenthaltsorte der sechs Wesensclassen“.

2) Eine sehr beliebte Zahl in buddhistischen Schriften. [W.]

3) Sanskrit-Zusatz des Abschreibers, um damit anzudeuten, dass er auch Anspruch auf Gelehrsamkeit und auf den Titel eines Paṇḍit habe. [W.]

## Ueber den Ursprung und das Alter der arabischen Sternnamen und insbesondere der Mondstationen.

Von

**Fritz Hommel.**

Julius Wellhausen sagt in seinem Buche „Reste arabischen Heidenthums“ S. 217: „Es gibt nur wenige echt arabische Sternnamen, die meisten sind griechisch“. Und in dem gleichen Buche heisst es S. 173 f.: „nach allgemeinem Glauben bewirken die Gestirne Hitze und Kälte, Gewitter und Blitz, vorzugsweise aber Regen; jedoch nur gewisse Gestirne thun das, die in bestimmter Reihenfolge abwechselnd während einer Zeit des Jahres des Morgens früh am östlichen Horizonte erscheinen, während gleichzeitig gegenüber am westlichen Horizont ein ihnen entsprechendes Gegengestirn untergeht“. In der dazu gehörigen Anmerkung bringt dann Wellhausen als Beleg dafür eine Stelle aus dem arabischen Lexikographen al-Gauhari († 398 d. Fl.), wonach alle dreizehn Tage ein neues der achtundzwanzig الانواء *al-anwā'u* (sing. *al-naw'u*) genannten Gestirne aufgeht, mit Ausnahme des zehnten, *al-gabhatu*, dessen *naw'* vierzehn Tage dauert, und bemerkt dazu, dass „das jedoch weiter nichts als das alte System der Chaldäer (Diodor II, 30) sei“, und dass „hier die arabischen Lexikographen sich einfach bei der Astronomie ihrer Zeit“ (also entweder in Bagdad oder vielleicht in Harran) „Raths erholt hätten“. Die Beduinen wüssten trotz Sure 10, 5. und 25, 62 nichts von Mondhäusern, die Namen der achtundzwanzig Anwā kämen in alter Zeit (d. h. in den vorislamischen Gedichten und denen der Omaïjadenzeit) nie vor.

Es ist zu bedauern, dass Wellhausen nicht angibt, welche arabische Sternnamen er für echt (d. h. nicht griechischen Ursprungs) hält. Nach seinen eigenen Worten wären es ja nur wenige, die echt arabisch sind, die meisten wären dann, da sie der Form nach nicht griechisch sind, nur Uebersetzungen griechischer Namen, was aber thatsächlich nicht der Fall ist. Aus Kazwini's († 682 d. H. = 1283 n. Chr.) Kosmographie, S. 62 ff. der Uebersetzung Hermann Ethé's, kann jeder sehen, welche Sternnamen die arabische Tradition selbst als echt arabisch ansieht und welche Kazwini und seine Vor-

gänger direkt von Ptolemäus, also von den Griechen, herübergenommen. So führt Kazwini den Wagen zwar unter der Ueberschrift *الدَّبُّ الاكبر* „der grosse Bär“ an, sagt aber gleich im Text, dass die Araber die sieben hellsten Sterne desselben *بنات نعش*, *banât Na'sh* (gewöhnlich mit „Töchter der Bahre“ übersetzt) nennen, worauf dann noch weitere kleinere Sterne dieses Bildes nach ihren arabischen (bei Ptolemäus keine Entsprechung findenden) Namen aufgezählt werden. Und so durchgängig bei allen übrigen Sternbildern; die Ueberschriften (also die Eintheilung) nimmt Kazwini von den Griechen, dann aber theilt er sofort die arabischen Namen des betr. Bildes wie der einzelnen Sterne desselben mit. Eine einfache Vergleichung dieses arabischen Sternhimmels mit dem aus dem Almagest des Ptolemaeus (Bd. II der Ausgabe Halma's, Paris 1816, S. 1 ff. = siebentes Buch) sich ergebenden den Griechen geläufigen Bilde vom gestirnten Firmament lässt die Verschiedenheit deutlich erkennen. Dazu kommen die meisten der arabischen Sternnamen, so vor allem die der heller glänzenden Einzelsterne und der besonders in die Augen fallenden Sternbilder<sup>1)</sup>, schon an zahlreichen Stellen der altarabischen Gedichte vor. Von einem griechischen Ursprung irgend welcher arabischen (d. h. von den Beduinen, *العَرَبُ*, gebrauchten und aus ihren Liedern und Wetterregeln belegbaren) Sternnamen kann überhaupt nicht die Rede sein.

Bevor ich nun auf die Mondstationen (und damit auf die Ekliptik) zu sprechen komme, deren Kenntniss Wellhausen erst durch die arabischen Lexikographen des zweiten und dritten Jahrhunderts der Flucht den Arabern vermittelt sein lässt, möchte ich an einigen

1) So vor allem *الجوزاء* (*al-gawzâ'u*) Orion, *سَيِّدِل* (*Suhail*) Canopus, die zwei *شَعْرَى* (*shä'ray*) Sirius und Prokyon, *العبيوق* (*al-'aijûk*) Capella, *المِرْزَم* (*al-mirzam*) Bellatrix, *النواعش* oder *نعش* (*an-nawâ'ish* oder *Na'sh*) Gr. Bär, *الفَرَقدَان* (*al-farqadâni*, die zwei Kälbchen) Kl. Bär, und von Ekliptikalsternen besonders *السِّمَّكَان* (*as-simâkâni*) Spica und Aretur, *الثَّرَائِب* (*al-tharâijâ*) Plejaden, *الذِّرَاع* (*al-dhîrâ'u*) Zwillinge (eig. Löwentatze, wie auch *الاسد* *al-asad* Löwe selbst vorkommt), *الدَّلْو* (*al-dalwâ*) Amphora u. a.

Die gleichen Namen (und nur wenige mehr) begegnen in der Sternliste in Ibn Kutaiba's (lebte 213—270 d. Fl. = 828—883 n. Chr.) Buche *Adab al-Kutîb*, p. 35 der Bulaker Ausgabe; ebenso hat *al-Farqadâni* (um 830 n. Chr.) im 19. seiner „dreissig Kapitel“ über die Sternkunde (ed. Golius, Amstelod. 1669, S. 74—76) fast nur die altarabischen Namen der gleichen Sterne, obwohl dieser Autor ja mit der griechischen Astronomie sonst vertraut ist.

Beispielen zeigen, wie uralt die arabischen Sternnamen sind und wie einige derselben sicher in die altsemitische Zeit zurückgehn, während wieder bei andern das Fehlen einer Etymologie bei zugleich echt arabischer auf keine nicht semitische Entlehnung weisen- der Bildung dasselbe hohe Alter nahelegt.

Die Uebersetzung von *بَنَاتُ نَعَشٍ* (*banātu Naʿsh*) durch „Töchter der Bahre“ ist blosse Volksetymologie. Schon das Fehlen des Artikels bei dem ganz wie ein Eigenname behandelten *نَعَش* spricht gegen die Richtigkeit obiger Deutung. Neben *بنات نعش* (z. B. Hamāsa 207. 3. ich citire die Hamāsa nach Gedichtnummern und Verszahl; Ham. 656, 3; Ibn Hishām S. 800, Vers 2; Muhalhil, Nöld. und Müller's Delectus, S. 44, Z. 9) kommt auch *بنو نعش* *banū Naʿsh* (al-Nabigha al-Gaʿdī bei Howell I, 518: 'Abid in der Hizānat al-Adab. 1, 323), *آل نعش* *ālu Naʿsh* (Labid 18, 28) und *النواعش* *al-nawāʿish* (Hudh. 93, 23) vor. Der Ausdruck ist eine dialektische ältere Form für *بنات نعش*, also eigentlich *بنات أنعش* mit an statt al als Artikel, wozu man den in den lihjanischen Inschriften gebräuchlichen Artikel *han-* vor Alif und 'Ajin vergleiche<sup>1)</sup>, und das in *نعش* steckende *عَش* ist dasselbe Wort wie hebr. *עֵשׁ* neben *עֵשׂ*. Es ist also nicht, wie man früher gemeint hat, der im Buche Job für das Bärengestirn vorkommende Ausdruck *עֵשׂ* eine Abkürzung aus *עֵשׂוֹת*, sondern umgekehrt ist *נעש* das durch den Rest des Artikels erweiterte *עֵשׂ*, zu welchem sich etymologisch der syrische Name des Arkturus (oder des Hüters des Bären) *ܢܝܫܐ* stellt. Im Arabischen würde dem letzteren *عَيْوُوث* entsprechen (vgl. zur Form den Namen der Capella, *عَيْوُوف*), und in der That findet sich in den Wörterbüchern *العَيْوُوث* (ohne tashdid, daneben aber auch *العَيْيُوث* und *العَيْيُوث*) in der Bedeutung „Löwe“. Es ist also vielleicht das von mir aus *ܢܝܫܐ* und *עֵשׂ* für das Arabische erschlossene *عَيْوُوث*, bezw. *عَيْيُوث* (Arcturus, *عَيْيُوث* Gr. Bär) zu *عَيْوُوث* „Löwe“ zu stellen. Andererseits bin ich der Ansicht, dass der arabische Gottesname *يَغُوث* Jaghûth sich gerade so zu *ܢܝܫܐ* und *עֵשׂ* verhält wie der andere Gottesname *يَعُوق*

1) Vgl. dazu meine „Ansätze und Abhandlungen“, S. 39 und Ann. 2.

Ja'ûk zu dem Sternnamen عَيْبُوكَ. Wir würden in diesem Falle جِيُوت statt عَيْبُوكَ für עֵיבּוּק anzusetzen haben, falls nicht etwa die stärkere Aussprache des 'Ajin in يَغُوت einer Volksetymologie (von جُوت Hilfe oder غَيْث Regen) ihren Ursprung verdankt, was durchaus nicht unmöglich ist. Ist auf die arabische Tradition, dass جُوت Jaghûth in Gestalt eines Löwen verehrt worden sei (Osiander, ZDMG., VII, 1853, S. 474), etwas zu geben, dann würde die Existenz des Wortes عَيْبُوكَ Löwe von erhöhter Bedeutung, und auch der Umstand, dass das von Rob. Smith und Wellhausen zu يَغُوت gestellte עֵיבּוּק von den LXX durch Ἰεὺς (nicht Ἰαγούθ oder Ἰαγούς) wiedergegeben wird, fällt dann ins Gewicht.<sup>1)</sup> Es ist also, um zu recapituliren, بَدَت نَعَش (vgl. zu بَدَت, bezw. بَدُو Howell I, 518 = Sibav. I, 205 bes. auch Job 38, 32 „kannst du den עֵיבּוּK sammt seinen Kindern leiten?“) ein altes nordsemitisches Lehnwort im Arabischen, woneben aber, wie der Gottesname Jaghûth und die Analogie des correlaten Gottesnamens Ja'ûk vermuthen lässt, auch ein echterabisches Wort عَيْبُوكَ oder عَيْبُوكَ („Löwe“) als Name des Bärenstirns einst existirt haben wird.

Was العَيْبُوكَ Capella anlangt, zu dem ich eben den Gottesnamen يعُوكَ gestellt<sup>2)</sup>, so ist, wie ich kürzlich in meinen Artikeln über die Astronomie der Chaldäer im „Ausland“ gezeigt habe, diesem Sternnamen das babylonische *ikû* (daher der Gott dieses Sternes 'ikû, d. i. عَيْبُوكَ) lautgesetzlich gleichzustellen. *Ikû* nämlich heisst der Gott des Sternes *ashkar* (wie Sayce nachgewiesen, die Capella), die Bedeutung des sumerischen *ashkar* aber ist „Ziege“ (Säugethiern.; S. 435), also wird auch *ikû* ursprünglich „Ziege“ (syn. von *unûku*, عَنَاق oder besser عَنَيْق) bedeutet haben; العَيْبُوكَ ist dann wohl der „Ziegenhirte“ (vgl. den „Fuhrmann“ der Griechen), welche Bedeutung aber im Arabischen längst vergessen ist. Eine

1) Vgl. Lagarde, Uebersicht, S. 133, wo wegen der Verschiedenheit des ersten Vocals und der Umschreibung Ἰεὺς עֵיבּוּK und يَغُوت gotrennt werden.

2) Es sind von den uns überlieferten arabischen Götternamen gewiss mehr als man denkt, ursprünglich astralen Charakters, so nicht blos نَسْم (wo nach Wellhausen der östliche und westliche Nasr der sabäischen Inschriften den beiden Adlern des Himmels, dem Vega und dem at-Tair entspricht), sondern z. B. auch noch *Dhu 'l-Kaffainî* (der der beiden Kaff., d. i. der Sterne *kaff al-khadîb* und *kaff al-gadmâ*), *Sawd* (babyl. *šadu* und von da hebr. עֵשָׂד) u. a.

Erinnerung daran hat sich aber vielleicht noch darin erhalten, dass wenigstens der Stern  $\epsilon$  des Fuhrmann's bei den Arabern **الْعَنْزَرُ** „Ziege“ hiess. Daneben muss in alter Zeit dieses Sternbild auch mit einem Pferd irgendwie in Beziehung gesetzt worden sein (auch die griech. Sternnamen stammen grossentheils aus Babylonien), da der Name **ἵππόζος** „Fuhrmann“ eigentlich „Zügelhalter“ heisst; in diesem Fall ist die arabische Tradition, dass der Gott Ja'uk in Gestalt eines Pferdes verehrt worden sein soll, vielleicht von Bedeutung. In der altarabischen Poesie kommt **العَيْبُوفُ** häufig vor, und zwar meist in enger Beziehung zu den Plejaden: Abū Dhu'aib Gamh. V, 1, 29 (= Ahlwardt, Ch. A., 353; Sib. I, 174) „während die Capella unbeweglich hinter den Plejaden stand“; TA s. v. „du beobachtetest die Plejaden und ihren **'ajjūl** (Capella) und das Gestirn der beiden Arme **الذراعين**, d. i. Gemini) und den *mirzam*“; ebendas. „und ich gieng zur Seite der Thurajjā (Plejaden, hier aber wohl Frauenname) gleichwie dieser zur Seite geht der **'ajjūl**“; Kais ibn Dhuraih in Nöldeke's Delectus, S. 7, Z. 10; Hatim at-Tāi, ed. Chaikho, p. 160, Z. 9 **الثريا عيبوف** „der **'ajjūl** der Plejaden“; Akhtal's Divan, No. 3, Vers 14

إِذَا طَلَعَ الْعَيْبُوفُ وَالْمَدَجُّمُ أَوْلَدَجَتْ  
سَوَائِفُهَا بَيْنَ السَّمَاكَيْنِ وَالْقَلْبِ

„wann der **'ajjūl** und das Gestirn (d. i. die Plejaden) aufgegangen, da bringt sie ihre Nackenhaare (gemeint ist nach dem Commentar das Sternbild des Haares der Berenice, arab. **الصفيرة** oder **الهنلبة**) zwischen die beiden *simāk* (Spica und Arcturus) und das Herz (des Löwen, Regulus)“; Meidāni I, S. 193 und 474 („entfernter als der **'ajjūl**:“).

Eine alte babylonische Etymologie haben ferner *simāk* (Jungfrau) und die am Himmel gegenüberliegende **سَمَكَا** *sumaka* (14. und 28. Mondstation), wo eine ähnliche Entsprechung vorliegt wie bei den babylonischen Monatsnamen Kusallu (= Sivan oder 3. Monat) und Kisli-mu (9. Monat, Thierkreiszeichen *Kasil-Pu* oder Schütze) oder wie in Vers Farazdak's 8, 29 **من اندلئو او عوى السيمات** (wo **اندلئو** die 27. und **انعواء** die gegenüberliegende 13. Mondstation ist), insofern nämlich beide Namen mit **سَمَكَا** *samka* (Nebenform *samk*, urspr. wohl *samuk*) Höhe des Himmels, babyl. *sumuk* *sanū*

(vgl. auch arab. *السَّمَكَات* die sieben Himmel) zusammenhangen. <sup>1)</sup> Die Bedeutung *samak* „Fische“ ist erst secundär <sup>2)</sup>; weil das dem gegenüberliegende Sternbild *سمكة* (sein *رَقِيب* oder *قَرِيب*, wie die Araber sagen) eben das des Fisches (*الْحَمَات*) war, wurde *سمكة* dann auch eine Benennung des Fisches. Es gibt im Arabischen auch sonst noch Wörter astronomischen Ursprungs, wozu vor allem *مَنْزِل* „Absteigequartier“ *نَزَلَ* „absteigen, einkehren“ (siehe nachher) gehört. Möglicherweise ist auch das Verbum *سَمَكَ*, *ἀπόσκημι*: *στέγω* „stützen“ einer astronomisch-kosmologischen Anschauung gemäss erst aus jenem *šumuk: šamû* (woneben die Babylonier auch ein *šupuk šamû*, nach Jensen „Ringwall des Himmels, Dunstkreis“, kannten) entstanden; jedenfalls hängt es irgendwie damit zusammen.

Dass der Name der 16. Mondstation, *الزُّبَانِي* mit dem babyl. *zibânitu* zusammenhängt, hat Jensen (*Zeitschr. f. Assyr.*, I, 259 Anm.) erkannt; das babyl. Wort heisst „Wage“, wie ich im *Ausland* 1891, S. 252, Anm. 2, ausgeführt, *الزُّبَانِي* aber (als Sternname z. B. *Meid.* I, 433) hat seinen Namen „Skorpionscheeren“ erst, nachdem die Araber am Anfang der Abbasidenzeit mit dem Almagest des Ptolemäus bekannt wurden, bekommen, da dort die *χηλαί* an Stelle der Waage stehn. Als babyl. Lehnwort ist also *الزُّبَانِي* uralt, die Bedeutung „Scheeren“ aber ist erst secundär; von *zibânitu* „Waage“ ist aram. *זָבַן* „kaufen“ abgeleitet (*Ausland*, a. a. O.), wozu auch arab. *زَبَنَ* Datteln verkaufen (bezw. Datteln am Baum gegen getrocknete Datteln eintauschen) gehört.

Uralt endlich ist die Bezeichnung der beiden Sterne Sirius und Prokyon als *الشَّعْرِيَّانِ*, die beiden *شِعْرَى* (*shir'ay*) z. B. *Muhallil* in *Nöldeke's Delectus*, S. 44, Z. 10, *Shammâkh* in der *Gaugh.*, VI, 5,

1) Das Beispiel aus *Farzadk* habe ich angeführt, um zu zeigen, wie schon in der alten Poesie solche einander gegenüber liegende Stationen, auch wenn sie nicht (wie *سماك* und *سمكة*) correspondirende Namen haben, zusammen genannt wurden. Ein weiteres lehrreiches Beispiel der Art ist der Vers *al-Aswad's Meid.* II, S. 786.

2) Vgl. den *Regezvers Sibav.* I, 70 *إذا أكلت سمكًا وفرضًا* (Vers eines Mannes von Oman); in der alten Poesie fehlt, so viel ich sehe, *سمك* in der Bedeutung „Fische“.

Vers 6 — u. ö., und zwar des *اَلْغَمِيصَاءُ* (Prokyon) als nördlichen und des *اَلشَّعْرَى اَلْعَبِير* (Sirius, auch blos *اَلشَّعْرَى*) als südlichen *š'ray*. Denn gerade so stellten schon die Babylonier ihren „Bogenstern“ (Sirius, wie Epping endgiltig nachgewiesen), den *kakab kak-ban* (wörtlich „Stern der Waffe des Bogens“), mit dem *kakab kak-si-di* (bezw. *mšrî* *مَيْسِرَى* „nördlich“, als Uebersetzung von *si-di* „Norden“), dem Prokyon<sup>1)</sup> als dem „Stern der nördlichen Waffe“ zusammen.

Ich komme nun speciell auf die arabischen Mondstationen, deren Bekanntsein bei den Arabern schon Mohammed voraussetzt (Sure 10, 5 und 36, 39), zu sprechen. Wenn ich Wellhausen (s. oben) recht verstanden, so spricht er den Beduinen die Kenntniss der Mondstationen überhaupt ab. und glaubt, dass das, was die Lexikographen darüber beibringen, einfach das aus Diodor bekannte alte System der Chaldäer sei, dessen Kenntniss sie sich bei den Astronomen ihrer Zeit verschafft hätten. Dabei erwähnt er mit keinem Wort die Arbeiten Whitney's, Albr. Weber's, Steinschneider's, Sprenger's u. a. über die Mondstationen, die er theils (so vor allem die Abhandlung Steinschneider's in der ZDMG. 18. 118—210) als Bestätigungen hätte anführen können, theils aber (so Sprenger und in mancher Hinsicht auch Weber) eingehender hätte widerlegen müssen. In folgendem soll nun ein doppeltes gezeigt werden. Einmal, dass die Beduinen des Jahrhunderts vor dem Islam und der Zeit Muhammeds (6. und 7. Jahrh.) längst die Mondstationen hatten (wie auch schon Albr. Weber, *Nakshatra I*, S. 319 f. annahm), und zweitens, dass der Ursprung derselben gleich dem der Mondstationen der Inder und Chinesen nur in Babylonien gesucht werden kann.

Die von Wellhausen citirte Stelle Diodors (II, 30) über die Thierkreise der Chaldäer (sog. Dekane, Zodiakus und Mondstationen) lautet folgendermaassen: „Dem Laufe der Planeten seien dreissig (lies: sechs und dreissig) Sterne untergeordnet, welche berathende Götter (*ἑοὶ βουλευταὶ*) heissen; die eine Hälfte derselben führe die Aufsicht im dem Raum über der Erde, die andere unter der Erde, so überschauen sie, was unter den Menschen und was am Himmel

1) Dass der *k. kak-si-di* der Prokyon (und nicht, wie Jensen will, der Antares) ist, geht klar aus einer Stelle der astrol. Texte hervor, wo es heisst, dass ein Planet die Zwillinge und den kak-si-di-Stern erreicht, d. h. zwischen den beiden (natürlich nicht weit von einander befindlichen) Gestirnen hindurch geht. Der Prokyon aber liegt unmittelbar unter den Zwillingen, und ist bei den Arabern einer der zwei Sterne der den Zwillingen entsprechenden 7. Mond-



vorgehe; je nach zehn Tagen<sup>1)</sup> werde von den oberen zu den unteren einer der Sterne als Bote gesandt, und ebenso wieder einer von den unterirdischen zu den oberen. Diese Bewegung derselben sei fest bestimmt und gehe regelmässig fort im ewigen Kreislauf.“

„Fürsten der Götter gebe es zwölf, und jedem von ihnen gehöre ein Monat und eines der zwölf Zeichen des Thierkreises zu, durch welche die Bahn der Sonne und des Mondes und der fünf Planeten gehe, wo die Sonne ihren Kreis in einem Jahr vollende und der Mond in einem Monat seinen Weg durchlaufe.“

Dazu kommt noch eine weitere hiehergehörende Stelle im 31. Kapitel: „Ausser dem Thierkreis zeichnen sie noch vierundzwanzig Sterne aus, von welchen die eine Hälfte in den nördlichen, die andere in den südlichen Gegenden [des Himmels, vgl. oben den entsprechenden Passus in der Stelle von den Dekanen] steht; diejenigen darunter, welche sichtbar sind, rechnen sie zum Gebiet der Lebenden, die unsichtbaren aber, glauben sie, grenzen an das Todtenreich, und diese nennen sie Richter des Weltalls. Tiefer unten als alle jene Gestirne [d. h. näher der Erde] bewege sich der Mond.“

An diesen drei Stellen führt Diodor die 36 Dekane (wie sie bei den alten Aegyptern einzeln schon seit der Pyramidenzeit vorkommen und in vollständigen Listen wenigstens seit Seti I, also seit c. 1350 v. Chr.), den zwölfgetheilten Zodiakus und die (ursprünglich) 24 Mondstationen auf die alten Chaldäer zurück. Dass die Elemente der ägyptischen Astronomie auf Chaldäa weisen, werde ich an einem andern Orte darthun; den Thierkreis habe ich in meinen oben citirten Aufsätzen im Ausland zweimal (einmal für die Zeit vor Agu-kak-rimi, c. 1700 v. Chr. im Weltschöpfungsepos. und dann für das 12. vorchristl. Jahrhundert in den Abbildungen der sog. Grenzsteine) als altbabylonisch nachgewiesen. Dass auch die Mondstationen der Araber ursprünglich nur 24 (statt 28) und dann, dass sie babylonischen Ursprungs waren, werde ich in Folgendem auseinandersetzen, und will zu diesem Zwecke zunächst eine mit Anmerkungen versehene Liste derselben geben:

1) Daraus allein geht mit Sicherheit hervor, dass hier die 36 Dekane, von denen alle 10 Tage ein anderer aufgeht, gemeint sind, und dass deshalb oben 30 in 36 zu corrigiren ist. Möglicherweise gab den Anlass zu diesem Fehler der Umstand, dass die Babylonier in der That neben den 24 Mondstationen auch eine erweiterte Liste von 30 (den 30 Monatstagen entsprechend?) hatten, wie unten gezeigt werden wird.

1. <i>al-Naṭḥ</i> , <sup>(1)</sup> النَّطْحُ β und γ im Widder, auch الشَّرَطَانِ <i>aš-šara-</i> <i>tāni</i> <sup>(2)</sup> genannt.	27. <i>âṣvînî</i> „Rosse- lenkerin“ β und γ arietis <sup>(3)</sup> .	16 (bezw. III, 2). <i>Leu</i> „Schnitterin“ α, β und γ arietis <sup>(4)</sup> .
2. <i>al-Butain</i> , الْبُطَيْنِ <sup>(5)</sup> a, b und c muscae (= 35, 39 und 41 des Widder) „Büch- lein (des Widders)“.	28. <i>bharaṇî</i> „die wegführende“ a, b und c muscae.	17 (bezw. III, 3). <i>Ḥ'êi</i> „Kornbehälter“ (oder „Bauch, Magen“) a, b und c muscae.

1) Dies (eigentl. <sup>(1)</sup>النَّطْحُ وَالنَّطْحُ „Stossen und Stosser“) ist der alte Name, dazu die Wetterregel (Lane s. v.): <sup>(2)</sup>إِذَا طَلَعَ النَّطْحُ طَابَ السَّطْحُ „wenn an-Naṭḥ aufgeht, ist's auf dem Söller angenehm zu übernachten“. Auch spielt Labid 16, 42 „sie kamen in Schaaren, deren Widder (= Führer) gewohnt ist mit (anderen) Widdern zu stossen (= zu kämpfen, <sup>(3)</sup>نَطْحُ الْكَبَائِشِ gleich als wären sie Sterne“ auf dieses Sternbild an. Vgl. auch Steinschneider's Liste, ZDMG. 18. S. 146, No. 1 (نَطْحُ الْوَيْدَانِ). Der zuerst angeführte Spruch sieht mehr wie eine Bauern-, denn eine Beduinenregel aus, da ja die Beduinenzelle keinen Söller (bezw. kein Dach) haben.

2) Die von Kazwîni († 682) und Watwât († 718, siehe die Uebersetzung bei Sprenger, ZDMG. 13, 162 f.) mitgetheilten Volkserime beginnen: „wenn auf-  
gegangen die beiden *šaraṭ* (*aš-šaraṭān*), so wird die Jahreszeit gemässigt  
(استنوى أجزاء الزمان, wozu aber die Variante lautet: استنوى الزمان), so  
werden die Zeitabschnitte d. h. Tag und Nacht gleich“, was, wie schon Lane  
ZDMG. 3, 98 bemerkte, auf eine sehr frühe Zeit, e. 1000 v. Chr. zurückwiese).  
Bemerkenswerth ist jedoch, dass die altarab. Poesie nur den Plural <sup>(4)</sup>الاشراط

*al-ašrât* (statt des Duals <sup>(5)</sup>الشرطان) kennt, z. B. Farazd. 226, 9 <sup>(6)</sup>تحدّر قبل

<sup>(7)</sup>والاشراط <sup>(8)</sup>الدَّجَمِ مِمَّا أَمَامَهُ مِنَ الدَّنُو وَالْأَشْرَاطِ „sie (die Regengüsse) fallen herab,

noch bevor die Plejaden aufgehen, nämlich veranlasst durch die vor ihnen (den Plejaden) befindlichen Sternbilder der Amphora und der Zeichen“, wonach also mit den Zeichen nur die Fische oder der Widder gemeint sein können. Ebenfalls als regenbringend sind sie erwähnt Muf. 31, 21; vgl. ferner Hassan 110, 5 (auch Lane s. v.) und al-Kumâit und Dhu r-Rumma (Lisân s. v.).

3) Die indischen Namen nach A. Weber, *Nakshatra*, I, S. 331 f.; die Uebersetzungen der Namen ebendas., II, 367 ff.

4) Die chinesischen Namen nach G. Schlegel, *Uranographie Chinoise*, La Haye 1875. Danach stellt sich die Uebereinstimmung der indischen und chines. Stationen (d. h. der Sterne, nicht etwa der Namen) noch weit enger heraus als es A. Weber nach seinen Quellen annehmen musste.

5) Siehe den Reim bei Watwât (Sprenger, arab. u. engl., *Journ. R. As. Soc. of Bengal* XVII, 2 1848, S. 660 ff., deutsch ZDMG. 13, 162 f.) und Kazwîni und die bei letzterem noch angeführte Stelle des alten Philologen Ibn el-A'râbî (150–231 d. Fl.).

3. <i>at-Turajjât</i> التُّرَيَّيَا <sup>1)</sup> , die Plejaden ( $\eta$ tauri etc.).	1. <i>krittikâs</i> „die Verflochtenen“ (Plejaden).	18 (bezw. III, 4). <i>Mao</i> „untergehende Sonne“ (auch <i>tien-lu</i> „Him- melsweg“), die Ple- jaden <sup>2)</sup> .
4. <i>al-Dabarân</i> , الدَّابَّرَانُ <sup>3)</sup> : $\alpha$ , $\vartheta$ , $\gamma$ , $\delta$ , $\epsilon$ tauri (also Aldebaran und Hyaden).	2. <i>rohîyî</i> „die rothe“ od. „die aufsteigende“ (Aldeb. und Hyaden) $\alpha$ , $\vartheta$ , $\gamma$ , $\delta$ , $\epsilon$ tauri.	19 (bezw. III, 5). <i>Pî</i> „Jagdnetz“ (wie nak- shatra).
5. <i>al-Haġ'a</i> , الأَيْقَعَةُ <sup>4)</sup> $\lambda$ , $\varphi^1$ , $\varphi^2$ des Orion.	3. <i>mriġaġiras</i> „Haupt des Rehs“ (wie arab.) $\lambda$ , $\varphi^1$ , $\varphi^2$ des Orion.	20 (bezw. III, 6). <i>Tsuî</i> „Mund“ (d. i. der Kopf des Kriegers) wie naksh.
6. <i>al-Han'a</i> , الأَهْنَعَةُ <sup>5)</sup> $\eta$ , $\mu$ , $\nu$ , $\gamma$ , $\xi$ gemin.	4. <i>ârdrâ</i> „die feuch- te“, syn. <i>bahu</i> „Arm	21 (bezw. III, 7). <i>Tsan</i> „der Erhabene“

1) Altarab. Poesie passim (auch schlechthin **النَّجْم** „das Gestirn“ genannt). Aus der Rolle, die dieses Sternbild bei den Arabern spielt, darf wohl geschlossen werden, dass die Liste der Mondstationen ehemals auch bei ihnen mit den Plejaden begann.

2) Interessant ist, dass unter den von den Chinesen für jede Station anhangsweise aufgeführten „mit aufgehenden“ (*paranatellon*) Gestirnen bei den Plejaden als erstes der Mond aufgeführt wird, gerade wie bei dem gegenüberliegenden *Fang* (oder *Tien-kü* „Himmelsbahn“)  $\beta$ ,  $\delta$ ,  $\pi$  scorpionis als erstes paranatellon die Sonne.

3) Vers Akhtal's Meid. II, 786 und Lane s. v. ضَيْيْف; Dhur-Rumma (Lane s. v. دَف); meist aber unter den Namen **النَّجْم تَلَى النَّجْم** Nöld. Beitr. S. 110, Vers 6 (vgl. auch Hudh. 249, 3; 250, 27; 264, 20), **حَدَيْ النَّجْم** al-Aswad ibn Ja'fur (Meid. II, 786) und **المَجْدَح** (Regenaufstörer) Lisân s. v. (zwei Verse); auch **الْقَمِيْف** (Kamelhengst, urspr. Stier?) ist ein Synonymum.

Die Bedeutung „der den Plejaden folgende“ ist gewiss auch die des alten Namens **الدَّابَّرَان**, wie auch schon die Araber angeben.

4) Reimspruch bei Kazwinî (**إذا طلعت الأَيْقَعَةُ البَيْتُ**).

5) Lis. s. v. Spruch (ohne Reim) **إذا طلعت الأَهْنَعَةُ ارْتُطِبَ النَّخْلُ** „wenn *al-han'a* aufgegangen, so werden im Higâz die Datteln frisch

(d. i. reif)“, dagegen bei Kazwinî statt dessen ein Reimspruch für **الجَوْزَاءُ** *al-gauzâ'u* (Orion, bei den Arabern fem. und vielleicht ursprünglich Thiername, wie **الأَيْقَعَةُ** „Haarbüschel“ und **الأَهْنَعَةُ** „Kamelzeichen“ nahelegen), wozu man Ibn Hishâm, Ann. S. 150 (Glosse zu 624, 14) vergleiche (**قَمِيْفَة** und **قَمِيْفَة** ursprünglich eine einzige Station, **الجَوْزَاءُ**).

Bei den Arabern galten urspr. No. 5 und 6 als eine einzige Station. <i>al-Gauzâ</i> u. <sup>1)</sup>	(des Rehs)* $\alpha$ Orionis.	$\alpha, \beta, \gamma, \delta, \epsilon, \zeta, \eta,$ $z$ Orionis.
7. <i>at-Dirâ'u</i> , أَنْدِرَاعُ <sup>2)</sup> : $\alpha$ u. $\beta$ gemin.	5. <i>punarcasu</i> „wie- der gut“ (wie arab.).	22 (bezw. IV, 1). <i>Tsing</i> „Brunnen“ $u, v, \gamma, \zeta, \lambda, \xi, \epsilon$ gemin. (also wie <i>al-Han'a</i> der Araber).
8. <i>an-Natra</i> , أَنْدَرَاتُ <sup>3)</sup> $\gamma, \delta$ und $\epsilon$ im Krebs (die beiden Esel und Krippe).	6. <i>pushya</i> „heilvoll“ $\delta, \gamma$ und $\theta$ Canc.	23 (bezw. IV, 2). <i>Kaû</i> „die Manen“ oder „Ge- spenster“ $\gamma, \delta, \eta$ und $\theta$ Cancr.
9. <i>at-Tarf</i> , أَنْطَرَفُ <sup>4)</sup> „Auge (des Löwen)“: $\zeta$ Cancr. u. $\lambda$ Leonis. <sup>4)</sup>	7. <i>âclêshâ</i> „die um- schlingende“ $\epsilon, \delta, \sigma, \eta, \rho$ Hydrae.	24 (bezw. IV, 3). <i>Lieu</i> „Weide od. Bambus“ $\delta, \epsilon, \zeta, \eta, \theta, \rho, \sigma, \omega$ Hydrae.

1) Siehe S. 601 Anm. 5, Schluss. Während in der alten Poesie كَعْبَعٌ wie كَعْبَعَةٌ nicht zu belegen ist, kommt dafür أُنْجُوزَاءٌ passim vor (z. B. Alk. 13, 45; Nab. 5, 11; Hudh. 165, 6; 255, 3; 259, 25; Bakri 14, Lane s. v. عَرَضٌ etc. etc.).

Wahrscheinlich ein Synonym von كَعْبَعٌ und كَعْبَعَةٌ zusammen ist فُرُوعُ الْأُنْجُوزَاءِ „die Spitzen der Gauzâ“ Hudh. 92, 31 (lies فُرُوعٌ statt فُرُوعٌ) und Abu Khirâsh bei Lane s. v. شُرُوعٌ. Sollte in der südarabischen Inschrift Hal. 51, 18 der Monatsname نُوْفِرِعُ كَعْبَعَتِمُ (Hal. خَنْبِيعُ م.) heissen?

2) Kazwîni hat ausser dem Regezvers (gereimten Beduinenspruch) noch einen Vers des Dhu r-Rumma für أَنْدِرَاعُ, Lis. s. v. einen des al-Ghallân ar-Rîbî, wo dem „Arm“ (des Löwen) noch der „Arm der Gauzâ“ (= 6. Station, vgl. die indische Benennung *bahu*?) an die Seite gesetzt ist. Sonst ist in der alten Poesie immer von den „zwei Armen (des Löwen)“, z. B. Howell I, 378 (Farazdak), TA s. v. عَيْقُ (s. oben S. 596) und s. v. رَزْمٌ die Rede, wo noch der Prokyon mit eingeschlossen ist. Ein Syn. von أَنْدِرَاعُ ist أَنْفَدَاعُ *al-fudâ* (siehe den zu أَنْدَرَاتُ mitgetheilten Vers).

3) Kazwîni bringt ausser dem Regezvers noch einen Halbvers des Dhu r-Rumma „die Mondstation (نُوءٌ) der Plejaden oder auch der Nasenscharte (نَمْتَرَةٌ) des Löwen zeigt sich in ihm“, wo LA s. v. vielmehr كَدُّ أُنْسَمُوكَ بَيْدِ statt كَدُّ نُوءِ أُنْمَرِيَّةٍ bietet. Vgl. sonst noch den Vers bei Lane s. v. فِدَحٌ (Säugeth. S. 246) يَوْمٌ مِّنْ أُنْمَرِيَّةٍ أَوْ فِدَعْدِيَّةٍ أَلْبَحِ wobei man den Ausdruck *al-fudâ* (siehe Anm. 2) der *natra* besonders beachte.

4) Hierfür ist mir nur der Regezvers aus Kazwîni als Belegstelle älterer Zeit bekannt.

10. <i>al-Gabha</i> , الْجَبْهَةُ „Stirn (des Löwen)“ α, η, γ, ζ Leonis. <sup>1)</sup>	8. <i>maghû</i> „die mächtige“ α, η, γ, ζ, υ, ε Leonis.	25 (bezw. IV, 4). <i>Sing</i> „Stern“ schlechthin: α, τ Hydrae.
11. <i>az-Zubra</i> , الزُّبْرَةُ „Mähne“ δ, θ Leonis. <sup>2)</sup>	9. <i>pârva-phûlgunî</i> „vordere ph.“ δ, θ Leonis.	26 (bezw. IV, 5). <i>Tschang</i> „Fangnetz“ υ, υ, φ, υ, λ. z Hydrae.
12. <i>aš-Sarfa</i> , الشَّرْفَةُ „Wende“ <sup>3)</sup> β Leonis (sonst <i>danab al-asal</i> , Schwanz des Löwen, Denebola).	10. <i>attara-phûlgj.</i> „äussere ph.“ β. 93 Leonis.	27 (bezw. IV, 6). <i>Y</i> „Flügel“ α Crateris (und 21 andere kl. Sterne des Bechers u. d. Hydra).

1) Ausser dem Regezvers bei Kazwini noch Farazdak, Howell I, 378

بين زيراعى وجبته الأسد „zw. den beiden Armen u. d. Stirn des Löwen“.

TA s. v. خرت: الخرافة والكتف الأسد (Regez) „Sterne vom Löwen, nämlich seine Stirn (*gabha*), oder *al-kharât* (syn. von *zabra* „Rückenhaar, Mähne“, 11. Station) und *al-latad* („die Schulter“, γ Leonis ein Stern der Station *al-gabha*)“, endlich ein (reimloser) Spruch der Araber bei Lane s. v. عيبى: „wenn *al-Gebha* des Morgens untergeht, so blickt das Land aus einem Auge (d. i. das Gras kommt heraus, Mitte Februar), wenn dann *aš-sarfa* (12. Station) untergeht (Anfang März), so blickt es mit beiden Augen“. Ausserdem berichtet Lane (s. v. جبده), das *al-Gabha* der Name eines von den Arabern verehrten Idoles gewesen sei, was zu Wellhausen, Reste,

S. 173, Z. 5 ff. nachzutragen ist. Wenn الجبين Hudh. 93, 23, welches Wort

ausser „kleinmütig“ ja auch „Stirn“ heisst, wirklich ein Sternname ist, dann

könnte es vielleicht ein Synonym von *al-gabha* sein; نفى نور الجبين

dagegen bei Hâtim ed. Cheikho, p. 118, Z. 11 ist Schreibfehler für نفى نور

الجبين, gehört also nicht hierher.

2) Kein Regezvers! Nach TA ist *zabra* ein jemenisches Wort; sein (nordarab.?) Synon. ist *al-harâtâni* (dual), Bedeutung dunkel (vgl. äth. *herwat* u. bab. *hariâti siparri*?) Musajjab ibn ‘Alas bei Bekri, S. 32, V. 13 نَحَسَّ

الخَرَاتَيْنِ وَالْعَقْرَبُ „das Unglücksgestirn der h. und des Skorpion“; Neben-

form الخَرَاتِ siehe oben zu *gabha*, wo ein (wenn auch nicht mit اذا طلعت beginnender) Regezvers mitgeteilt ist.

3) scil. des Wetters, also eigentlich gar kein Sternname. Ausser einem Regezvers bei Kazw. noch die schon bei *al-gabha* (in der Ann.) übersetzte

13. <i>al-'awwâ</i> <sup>العواء</sup> „die kläffende (scil. Hündin)“ $\beta, \eta, \gamma, \delta, \varepsilon$ Virginis <sup>1)</sup> .	11. <i>hastâ</i> „Hand“ $\delta, \gamma, \varepsilon, \alpha, \beta$ Corvi.	28 (bezw. IV, 7). <i>Tschîn</i> „Wagen“ $\gamma, \varepsilon, \delta, \beta, \eta$ Corvi.
14. <i>as-Simâk</i> , <sup>النسيمك</sup> (s. oben S. 596) $\alpha$ Virginis (Spica).	12. <i>âtrâ</i> „die wunderschöne“ (mit ihren zwei Hunden, vgl. arab. No. 13). $\alpha$ Virg.	1 (bezw. I, 1). <i>Kîo</i> „Horn (des blauen Drachen)“ $\alpha$ Virg.
15. <i>al-Ghafir</i> , <sup>الغفر</sup> „Decke“ <sup>2)</sup> $\iota, \zeta, \lambda$ Virginis.	13. <i>svâtî</i> $\alpha$ Bootis (Arcturus) <sup>3)</sup>	2 (bezw. I, 2). <i>Kang</i> „Hals (des bl. Drachen)“ $\iota, \zeta, \lambda, \mu$ Virginis.
16. <i>az-Zubânay</i> , <sup>الزبانى</sup> (siehe S. 597) $\alpha, \beta$ Librae. <sup>4)</sup>	14. <i>vicâkhâ</i> „die zweizinkige“ $\iota, \gamma, \beta, \alpha$ Librae. (auch <i>râdhâ</i> , vgl. No. 15)	3 (bezw. I, 3). <i>Tî</i> „Grund (d. i. Brust des bl. Drachen)“ $\alpha, \beta, \gamma, \nu$ Librae.
17. <i>al-Iklîl</i> , <sup>الإكليل</sup> „Krone“ <sup>5)</sup> : $\delta,$ $\pi, \beta$ Scorp.	15. <i>anurâdhâ</i> „die heilbringende“ $\delta, \beta, \pi$ Scorpionis.	4 (bezw. I, 4). <i>Fang</i> „Haus“ (s. oben zu No. 18, <i>Mao</i> ) $\beta, \delta, \pi, \varrho$ Scorpionis.

Stelle. Die Sterne  $\delta, \varrho$  Leonis bilden bei den Chinesen nur ein Paranatellon zu Yi (= arab. No. 12). Da auch die Inder ihre No. 9 und 10 (= 11 und 12 der Arab.) als urspr. eine einzige Station auffassten, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass auch bei den Arabern 11 und 12 von Haus aus nur Eine Station war.

1) Man beachte, dass die Babylonier, wie ich im Ausland nachgewiesen, an Stelle des Löwen einen Hund hatten, während hier dem Löwen die Hündin auf dem Fusse folgt. Ausser dem Regezvers (Kazw.) kommt <sup>العواء</sup> in der Nebenform <sup>عوى</sup> bei Farazd. 8, 29 (und zwar als „*awwâ* des *Simâk*“) vor, siehe oben S. 596. Ein anderer Name ist *urkâbu 'asadi* „Fuss-sehne des Löwen“.

2) Nur durch einen Regezvers bei Kazwîni bisher belegt.

3) Der Arcturus erscheint bei den Chinesen wenigstens als paranatellon zu *Kang* und hat den Namen *Ta kio* „das grosse Horn“ (vgl. *Kio* „Horn“ =  $\alpha$  Virg. od. Spica); ebenso eng sind ja auch bei den Arabern Spica und Bootes verbunden (*simâk al-'azal* und *simâk ar-râmîh*), siehe oben S. 596. Gewiss war auch bei den Indern No. 13 urspr.  $\alpha$  Virg., wie schon A. Weber, *Naksh. II*, 307 aus andern Gründen nahelegte.

4) Vgl. ausser dem Regezvers (Kazw.) und Meid. I, 433 noch die Regezverse LA s. v. <sup>قمر</sup> <sup>قمر</sup>, wo <sup>قمر</sup> für <sup>قمر</sup> (penis, vgl. z. B. Sib. II, 191, babyl. *kamâru* 3. Rawl. 57, No. 5, 36) und <sup>الزبانى</sup> für <sup>قلع</sup> (Vorhaut) bildlich gesetzt ist.

5) Nur der Regezvers bei Kazwîni. Da auch bei den Indern No. 14 und 15 (16 und 17 der Araber), wie aus dem Namen *anurâdhâ* (der für No. 14 ein *râdhâ* voraussetzt) hervorgeht, urspr. eins gewesen sind, und eine „Krone“

18. <i>al-ḥalib</i> , الْقَلْب <sup>1)</sup> „Herz (des Skorpions)“ α Scorp.	16. <i>ḡyēshḥā</i> α, σ, τ Scorp.	5 (bezw. I, 5). <i>Sin</i> „Herz (des blauen Drachen)“ α, σ, τ Scorp.
19. <i>aš-Shaula</i> , الشَّوْلَة <sup>2)</sup> „Schwanz des Skorpions“ λ, υ Scorp.	17. <i>mūlam</i> „Wurzel“ λ, υ, ζ, ι, θ, η, ζ, μ, ε Scorp.	6 (bezw. I, 6). <i>Wī</i> „Schwanz (des blauen Drachen)“ ε, λ, μ, η, θ, ι, ζ, λ, υ Scorp.
20. <i>an-Na‘ājim</i> <sup>3)</sup> , الْنَعَائِمُ „die Strausse“ γ, δ, ε, η, φ, σ, τ, ζ Sag.	18. <i>pūrvāshūdhūs</i> „die vorderen Unbesiegten“ δ, ε Sagittarii.	7 (bezw. I, 7). <i>Kī</i> „Mistgefäß“ γ, δ, ε Sag., β telescop.
21. <i>al-Balbu</i> <sup>4)</sup> , الْبَلْبَة „Land, Gegend“ (sternenleere Gegend im Schützen, bei π Sagitt.)	19. <i>uttarāshūdhūs</i> „die äusseren U.“ σ, ζ Sagitt.	8 (bezw. II, 1). <i>Ten</i> „Scheffel“ μ, λ, φ, σ, τ, ζ Sag.

an dieser Stelle sonst ganz unbekannt ist, so halte ich den Sternnamen *ilil* für eine Arabisierung des babyl. *kilallu* (von sumerisch *lal* „wägen“) „Wage“ und also urspr. nur für eine Doublette von *az-zubānay* <sup>الزُّبَانِي</sup>.

1) So, *al-ḥalib*, bei Kazw. im Regezvers. Bei den alten Dichtern dagegen heisst dieser Stern (der Antares) entweder *ḥalbu l-‘aḥrabi* (so Aswad ibn Ja‘far bei Meid. II, 786 und in einem von Kazw. citirten Tawil-vers), bei Musajjab (siehe *az-zubra*, Anm.) nur *al-‘aḥrab* (Skorpion), in einem Verse des Abu l-Hindi (ki 21, 276, wo *an-nasrāni* zu corrigiren ist) endlich *batnu l-‘aḥrabi* „Bauch des Skorpions“ (vgl. *قلب الأحوت* neben *بطن الأحوت*). Nebenbei sei bemerkt, dass Scorpio gewiss Lehnwort aus *‘aḥrab* (mandäisch ܐܚܪܒܐ!) ist.

2) Nur Regez-vers bei Kazwini. Daher heisst *شَوْلَى* spec. vom Skorpion:

er hob den Schwanz auf, und *الشَّوَالِ* *aš-šawwāl* ist geradezu der Skorpion. So heisst auch der 10. arab. Monat, der urspr. in den Juni oder Juli fiel, und in der That fiel um 600 n. Chr. der antiheliakische Untergang der *saula* Anfang Juni. Ebenso wird der süd-arabische Monatsname *ذو فليس* mit *ذو فليس* „Wage“ (*az-zubānay*) und dem arab. Gott *Fals* (*Fulus*) und der phön. Monatsname *שבט* mit *سعد الذابح* zusammenhängen.

3) Ausser dem Regezvers bei Kazwini noch ein alter Vers (Kānil) bei L.A. s. v. *نعم*: „Es legten Eier die Strausse (*النعام*) daselbst, da trieben sie dadurch die Bewohner zur Flucht (gemeint ist das Nahen des Winters, weil da die Weide verlassen wird) ausser die Kranken (die dableiben mussten) und Bedrängten“; der Aufgang ist nämlich 21. December.

4) Nur ein Regezvers bei Kazwini. Wie eine Vergleichung mit den *nakshatra* nahe legt, scheint *al-Baldu* ein sekundärer Einschub.

22. <i>Sa'd ad-Dabih</i> <sup>1)</sup> „Glückstern des Schlächters (scil. des Schafs)“ $\alpha, \beta$ Capricorni.	20. <i>abhiyit</i> „sieg- reich“: $\alpha, \varepsilon, \zeta$ Lyrae (urspr. aber wohl im Adler, vgl. Weber, Naksh. I, 320, II, 279).	9 (bezw. II, 2). <i>Nū</i> „Ochs“ (hie u. da auch „Ochenschlächter“ <i>kien-nū</i> ) $\alpha, \beta, \zeta$ Capricorni.
23. <i>Sa'd Bala'</i> <sup>2)</sup> , سعد بلاء „Glückstern des Verschlingers“ $\varepsilon, \mu, \nu$ Aquarii.	21. <i>cravana</i> „lahme Kuh“ (oder besser „ruhreich“?) $\alpha, \beta, \gamma$ Aquilae.	10 (bezw. II, 3). <i>Nū</i> „Jungfrau“ (bezw. Hochzeit) $\varepsilon, \mu, \nu$ Aquarii.
24. <i>Sa'd as-Su'ul</i> <sup>3)</sup> „Glückstern der Glück- sterne“ $\beta, \zeta$ Aquarii.	22. <i>cravishthā</i> „die ruhreichste“ $\beta, \alpha, \gamma, \delta$ Delphini.	11 (bezw. II, 4). <i>Hū</i> „Grabhügel“ $\beta$ Aquarii u. $\alpha$ equulei.
25. <i>Sa'd al-Ahbija</i> <sup>4)</sup> „Glückstern der Zelte (od. verborgenen Orte)“ $\alpha, \gamma, \zeta, \eta$ Aquarii.	23. <i>qatabhishaj</i> „Arzt für Hunderte“ $\lambda$ Aquarii etc.	12 (bezw. II, 5). <i>Wē</i> „Giebel“ $\alpha$ Aquarii und $\varepsilon, \theta$ Pegasi.
26. <i>al-Fargh al- awwal</i> „erster Henkel (des Schöpfeimers)“ <sup>5)</sup> $\alpha, \beta$ Pegasi.	24. <i>pārva-bhādra- pūlās</i> „heilbringende Füsse habend“ (vor- derer) $\alpha$ und $\beta$ Pegasi.	13 (bezw. II, 6). <i>Tschī</i> „Feuertar (pyreum)“ $\alpha$ und $\beta$ Pegasi.
27. <i>al-Fargh al- tāni</i> „zweiter Henkel“ <sup>5)</sup> $\gamma$ Pegasi, $\alpha$ Androm.	25. <i>uttara-bhādrap.</i> „h. F. h.“ (hinterer) $\gamma$ Peg., $\alpha$ Androm.	14 (bezw. II, 7). <i>Pī</i> „Mauer“ $\gamma$ Pegasi u. $\alpha$ Androm.

1) Nur ein Regezvers bei Kazwini. Vergl. zum „Schlächter“ auch S. 605 Anm. 2 und die entsprechende chines. 9. Station. Bemerkenswerth ist noch, dass auf dem Thierkreis in Dendera zwischen Steinbock und Wassermann ein Mann steht, der in der einen Hand ein Messer, in der andern eine Antilope hält!

2) Nur Regezvers bei Kazwini. Der Name سعد بلاء ist der Bildung nach vgl. سعد Meid. II, 373. Ham. 797. 3; حبل; Meid. I. 468 n. a.) alt und kommt auch als Orts- und Stammesname vor.

3) Ausser dem Regezvers bei Kazwini noch Vers des Bakr ibn Chāriga ki 20, 87 (Anf. der Abbasidenzeit) und noch ein Vers bei Kazwini. Sonst auch nur *as-Su'ūd* Ham. 630, 3 und *al-As'ūd* (auch plur. von *sa'd*) Nab. 7, 14, Nab. App. 26, 14, Chansa 24, 7. Vgl. auch *ayyām al-As'ūd* Hudh. 263, 29.

4) Nur Regezvers bei Kazwini. Der von K. angeführte Vers: „Es ist gekommen Sa'd (vgl. auch den altarab. Gott gleichen Namens!) mit schlimmem Drohen, indem seine Heere (die Dämonen der Sterne, جنود) die Hitze ankündigen“ bezieht sich auf den antiheliak. Untergang im August und ist zugleich der beste Beweis dafür, dass سعد gleich babyl. *šālu* „Dämon“ (hebr. שָׂטָן ist babyl. Lehnwort), dem es lautgesetzlich genau entspricht (vgl. بعل *bēlu*).

5) Im Regezvers bei Kazwini sowohl als auch in der alten Poesie (Dhu r-Rumma, Vers 72. Farazd. 8, 29: 226, 9; Hudh. 253, 9; ki 19, 3, wo aber



28. <i>Baṭn al-ḥūt</i> „Bauch des Fisches“ <sup>1)</sup> β Androm. etc.	26. <i>revati</i> „die reiche“ ζ piscium.	15 (bezw. III, 1). <i>Kui</i> „Sandale“ (auch <i>tien-tschü</i> „Himmels- schwein“) η, ζ, ι, ε, δ, π, ν, μ, β Androm. und σ, τ, υ, φ, χ, ψ piscium.
---	---	--

Zu den in den Anmerkungen gegebenen Belegstellen aus der altarabischen Poesie sind noch als nothwendige Ergänzung hinzuzufügen folgende Verse:

Aus ibn Ḥagar, LA s. v. *سراج* (er beschreibt den Panzer, der so blinkt, als ob) „die Hörner (d. sind die zuerst sichtbar werdenden Theile) der Sonne bei ihrem sich Erheben, während sie bereits erreicht haben ein Horn vom Sternbild, ein unbewaffnetes (*aʿzala*, gemeint ist *simāk al-aʿzal*), darin (im Panzer) mit ihrem Glanz hin und her liefen“.

Nābigha 7, 14: „sie erschien wie die Sonne am Tag ihres Aufgehens in der Constellation der Saʿd-sterne“, *jauma tulūʿi-hā biʿl-asʿudi*.

Hier sind deutlich zwei der oben angeführten 28 Gestirne als Stationen der Sonne<sup>2)</sup> gekennzeichnet. Dass auch *munzil* schon in älterer Zeit dafür in Gebrauch war, scheint der Vers

besser *أندعر* für *أندعو* zu lesen) nur *ad-dalwu* „Schöpfeimer“. Auch bei den Chinesen war No. 13 und 14 urspr. Eine Station (Schlegel, S. 275) mit dem Namen *Tsu-tsze Fisch-mund* (Schlegel, 303 f.)!

1) Im Regezvers bei Kazwini *as-samaka*, *السماك*, wozu man meine Bemerkung S. 596 vergleiche. Bei den Lexicographen (so auch in Ibn Kutāba's *adab al-katib*, p. 33, dagegen bei al-Farghāni bloß *al-ḥūt* „der Fisch“, und zwar „die südlichen Sterne des Fisches, die mit den *ṣaraṭāni* zusammenhängen“) *ar-risāʿa* *الريشاة* „das Band“, babyl. in der Arsacidenzzeit *rikis nāni* „Band des Fisches“ (Epping S. 117 und dazu Jensen, Kosmol. S. 314). Doch vgl. zu dem Ideogr. für *rikis* noch weiter unten S. 612, Anm. 2.

2) Sonst *al-barāḡ*, Korān 25, 62 (pl. von *burg* = *πύργος* „Thurm“). Dieser Ausdruck stammt nicht etwa aus der griech. Astronomie, dem Ptolemäus hat dafür *oixou* (wie die Babylonier *bētu* „Haus“, ähnl. die alten Aegypter) und nicht *πύργοι*. Das griech. Lehnwort *burg* hatten die Araber lange vor Muhammed; es bezeichnete zunächst wohl die Thürme, die die Römer an der Grenze ihrer Provinz gegen die feindlichen Ueberfälle der Beduinen errichteten, und daher hatten die Araber den Ausdruck. Vgl. ʿAbd al-ʿUzzā, Vers 6 (Nöld. Tabarī p. 852, Uebers. S. 82), aus einem Gedicht, was gerade von den Ghassaniden handelt: „werft ihn von seinem Schlosse herab“, *mā faṭḥi burgi-hi*. Uebrigens ist noch die Frage, ob nicht *burg* in der Bedeutung „Sonnenstation“ etwa gar vom babyl. *parakku* (sumer. *barag*) „Kapelle“ stammt, vgl. 3. Rawl. 59, No. 3, Z. 35 f. (vorher ist vom Planeten Jupiter die Rede): „Die Götter im Himmel haben sich in ihren Stationen (*manzatti-shunū*) niedergelassen, ihre *parakki* . . . sind sichtbar“, wo natürlich die Sternbilder der Ekliptik gemeint sind.

al-Kumait's (Asās s. v. *نزل*) anzudeuten: *تخالف انواء الكواكب في النزل*: „es folgten sich nacheinander die Sternaufgänge beim Einkehren (des Mondes in ihnen)“. Uebrigens lehrt schon die Existenz des Wortes *manzil* „Absteigequartier“ (in der altarab. Poesie passim) allein, auch ohne direkte Anwendung auf die Sonnen- oder Mondbahn, dass es astralen und damit babyl. Ursprungs ist; denn es hat keine Etymologie im Arabischen oder Hebräischen, wo der Stamm *نزل*, *نزل*, „fliessen, abfliessen“ bedeutet, wohl aber ist für's Babylonische ein Wort *manzaztu* (von *nazāzu* „sich hinstellen“, also „Station“) bezeugt, welches nach babyl. Lautgesetz auch *manzaltu* (von der Sonne s. Anm.), auch mit Assimilation *mazzaztu*, *mazzaltu* (pl. *mazzalātī*) heisst<sup>1)</sup>, wo die zu postulierende Mittelform *mazzartu* (pl. *mazzarātī*) ist. Dadurch ist für das hebr. *mazzalōth*, Var. *mazzarōth* (Sept. *μαζαρωθ* auch für *mazzalōth*) die Bedeutung „Mondstationen“ über allen Zweifel erhoben, und ihre Kenntniss schon für die altsemitische Zeit positiv erwiesen.

Ein anderer Ausdruck für die *manzil* (*al-ḡamar*) ist „Sterne des Ergreifens“, *nugāmu 'l-ahzi* (LA s. v. *اخذ*, wo der alte Vers angeführt ist „und es haben die Hoffnung nach Regen getäuscht die Sterne des Ergreifens ausser mit nur ganz geringem Regen, Regen einer Dürre, deren Tropfen nicht das Land befeuchten“ und als Erklärung des Ausdrucks *وَعَمِي نَجُومُ الْاَنْوَاءِ*, *وَأَخَوَاتُ نَجُومِ الْاِخْذِ السَّحَابِ* Comm. *وَعَمِي نَجُومُ الْاَنْوَاءِ* und als Erklärung des Ausdrucks „weil der Mond jede Nacht eine der Stationen ergreift“), und auch dieser Ausdruck ist babylonischen Ursprungs. Denn vom Gott Merodach als „Gott der Ekliptik“ (*ilu nibiri* d. i. *الإله النعبير*), dann auch bloß *Nibiru*) heisst es im Welterschöpfungs-epos: „weil er in der Mitte das Urwasser ohne zu rasten überschritt, soll sein Name sein *Nibiru*, (als) Ergreifer (*ahizu*) der Mitte (des Urwassers), den Sternen des Himmels ihre Bahn möge er festsetzen, wie Schafe möge er weiden alle die Götter“ (vgl. *râ i n-nugāmi* Hudh. 93, 22 und den Namen des ägypt. Sonnengottes *Rê'a*, babyl. *rê'u* „Hirte“). Vorher, wo von der Schöpfung der Himmelskörper die Rede (Anfang der 5. Tafel), hatte es geheissen: „Prächtigt hatte er gemacht die Standorte der grossen Götter (am Himmel, nämlich des Anu, Bel und Ea, s. den Schluss der 4. Tafel), Sterne gleich ihnen, die lumaši-sterne<sup>2)</sup> setzte er hin, das Jahr lehrte er kennen, in Grenzen es (abgrenzend), zwölf Monate, (je) drei Sterne

1) Friedr. Delitzsch, Prolegomena (Leipzig 1886), S. 142.

2) Diese Sterne, sieben an der Zahl, sind die grossen Sterne in der Nähe der Ekliptik (also eine Auswahl besonders hervorstechender paranatellonta), darunter Prokyon (*kak-sidi*), Atair oder Vega (*iru* „Adler“) und Sirius (*Sib-zi-an-na*), nicht etwa die Ekliptik selbst (wie Jensen *lumaši* übersetzt).

(also die 36 Dekane! vgl. oben die Stelle Diodors) setzte er hin, vom Tag an, da das Jahr anhebt, gründete er als Sternbilder<sup>1)</sup> fest den Standort der göttlichen Durchgangsstationen<sup>2)</sup>, um wissen zu lassen ihre (der Monate) Grenze“.


Wenn wir nun das aus der altarabischen Poesie beigebrachte recapituliren, so sind dort von Mondstationen nachgewiesen No. 1 (*al-ashrât*), No. 3 (Plejaden), No. 4 (*al-Debarân*), No. 6 (*al-Gauzâ*), No. 7 (*al-dirâ*), No. 8 (*natra*), No. 10 (*yabhu*), No. 11 (*al-harât*), No. 13 (*al-awwâ*), No. 14 (*simâk*), No. 18 (*al-akrab*), No. 20 (*an-na'ân*), No. 24 (*as-su'âl*), No. 26/7 (*al-dalwu*), also vierzehn von den acht (bezw. sieben) und zwanzig, ganz abgesehen von den für siebenundzwanzig Stationen vorliegenden Regezreimen, die doch aller Wahrscheinlichkeit nach noch vor dem Beginn der Abbasidenzeit<sup>3)</sup> entstanden sind. Das ist, wenn man bedenkt, dass in Liedern doch nur zur Nennung von besonders in die Augen fallenden oder sonst bemerkenswerthen Gestirnen Veranlassung vorliegt, Alles, was man nur wünschen kann.

Was nun die Anzahl (ob schon bei den Beduinen vor Mohammed 28) und den Anfang (ob mit *an-nath* oder wie in Indien mit den Plejaden) anlangt, so ist es bekanntlich A. Weber's Ansicht, dass die „zuerst bei al-Ferghâni zu Anfang des 9. Jahrhunderts“ auftretende Reihe „unbedingt auf indischen Einfluss zurückzuführen“ sei; nur 27 mit den Plejaden beginnende Stationen dürften nach ihm die Araber schon vorher aus (alt)semitischer Ueberlieferung her besessen haben (Naksh. I, S. 321). Weber betont dabei, dass 772 n. Chr. (155 d. Fl. also Mitte des 2. Jahrh.) ein Inder an den Hof al-Mansûr's nach Bagdad als Lehrer der Astronomie gekommen (von da datirt das *simâk-hûal*, d. i. ein astron. *sûllhûanta*). Daran ist nun sicher etwas Wahres. So wird vor allem die Zweitheilung der Station *al-dalwu* in *al-farḡh al-awwal* und *al-thânî* (No. 26 u. 27) von da herrühren, da sogar die Regez-reime hier nur eine einzige Station (*al-dalwu*) kennen. Es wäre interessant zu wissen, wann der arabische Philologe Abu 'Uбайд (114—210 d. Fl.) seinen (von Lane, ZDMG. 3, 97 citirten) Ausspruch gethan: „Die *anwâ* (pl. von *naw*) sind 28 Sterne“<sup>4)</sup>; im besagten Jahre (155 d. Fl.) war er erst

1) So Jensen, dessen Uebersetzung im übrigen manches Irrige enthält.

2) So schon Delitzsch, Prolegomena, S. 142, Anm. 1; vom Planeten Jupiter (so Jensen) kann hier dem ganzen Zusammenhang nach kaum die Rede sein, eher noch von Merodach (Stier) als Gott der Ekliptik.

3) Vgl. auch Nöldeke bei Weber, Nakshatra I, S. 319, Anm.

4) Dass *naw* wirklich Mondstation heisst, erhellt z. B. aus einer Stelle LA s. v. : „und der Stern *simâk al-râmîh* (Arkturus) hat kein *naw*, der *simâk al-azal* (Spica) aber gehört zu den *anwâ*“. So sind auch die leider verloren gegangenen *anwâ*-Bücher der alten arab. Philologen (z. B. das oft citirte des *Ibn Kanâsa*, s. Flügel, Gr. Sch., S. 138, er lebte 123—207) in erster Linie Beschreibungen der Mondstationen gewesen.

41 Jahre alt, und da ist es allerdings möglich, dass er erst nachher (nach Einführung des „zweiten *furyh*“) jene Mittheilung machte. Dagegen die Benennung der Station *an-nath* (ind. *âçvîñî*) mit *al-ašrât* („die Zeichen“) fällt sicher schon lange vor 155 d. Fl. (siehe oben die Anm. zu No. 1 der Liste). Das gleiche wird auch mit der Neueinführung von No. 12 (urspr. waren 11 und 12 ein einziges Zeichen), 17 und 21 der Fall sein; die Zeit, wo die Araber nur 24 (statt 28, bezw. 27) Stationen hatten und mit den Plejaden die Reihe begannen, liegt gewiss weit weit vor Anfang der Abbasidenzeit und war direct von der chaldäischen Astronomie (zumal, wenn ich mit meiner Erklärung von *al-iklîl* Recht habe) veranlasst. Auch für die Inder nimmt ja Weber eine zweimalige chaldäische Einwirkung an. Die erste (babyl. Ursprung der 24 Stationen, vgl. auch die 24 Stundengestirne der alten Aegypter schon im sog. Neuen Reich) geht für die Araber in die altsemitische Zeit zurück, die zweite (Neueinfügung von No. 12, 17 und 21) erfolgte wohl erst kurz vor oder nach Muhammed. Darauf, dass die Station des Widders (*an-nath*) als Frühjahrsconstellation „die Zeichen“ *zav' êçoxîv* zu nennen seien, können die Araber auch ohne indische Einwirkung gekommen sein, denn dass die Plejaden hiefür allmählich nicht mehr passten, mussten doch auch die so gut mit den Sternaufgängen vertrauten Beduinen selbstständig bemerken. Höchstens, wenn die *ašrât* bei den Beduinen den „Fisch“ (28., bezw. 27. Station) bezeichnet haben sollten (welche Möglichkeit ich oben durchblicken liess) könnte man annehmen, dass die Aenderung in den Dual (*šarufîn*) und die gleichzeitig damit erfolgende Uebertragung auf *an-nath* (*âçvîñî*), welche Station damit die erste wurde, erst durch die indische Astronomie im Jahre 155 d. Fl. veranlasst worden wäre.

Sehn wir uns nun zum Schluss die nach Eliminirung von No. 12, 17, 21 und 27 (nach der arab. Zählung) übrig bleibenden ursprünglichen 24 Stationen auf ihren altbabylonischen Ursprung hin näher an.

Epping hat in seinem bahnbrechenden Buche „Astronomisches aus Babylon“ aus Planetentafeln der Jahre 189 und 201 der seleucidischen Aera (also 122 und 110 v. Chr.) für Venus und Mars eine fast vollständige Reihe von Stationen nachgewiesen, die sich leicht zu folgenden 24, bezw. 30 Stationen ergänzen lassen:

	Venus	Mars
(1) 1. <i>šimîmu</i> <sup>1)</sup> ( $\eta$ Plejaden)	14. Sivan	13. Adar
	189, M.	189, A.
(2) 2. <i>pidnu</i> <sup>2)</sup> ( $\alpha$ tauri)	26.	23.
(3) 3. <i>šurmarkabi</i> <sup>3)</sup> a ( $\beta$ tauri)	7. Tammuz	6. Ab
(4) „ „ b ( $\zeta$ tauri)	10.	11.

1) „Grundlage“.  
Wagen“.

2) „Furche“ (Aldebaran).

3) „Ochs des

		Venus	Mars
(5)	4. <i>pû tu'âmi</i> <sup>1)</sup> a ( $\eta$ gemin.)	17. Tam- muz	29. Nisan 201, A. (189, M.)
(6)	" b ( $\mu$ gemin.)	19.	2. Ijar 28. 4. Nisan 201, A.
(7)	5. <i>tu'âmi ša rî'i</i> <sup>2)</sup> ( $\gamma$ gemin.)	22.	5. 6. Elul I. 9.
(8)	6. <i>tu'âmu</i> <sup>3)</sup> a ( $\alpha$ gemin.)	2. Ab	14. 22. 28.
(9)	" b ( $\beta$ gemin.)	6.	18. 7. Elul 8. Ijar II. 18. Adar 189, A.
	7. <i>pulukku</i> <sup>4)</sup> a ( $\gamma$ cancri)		
(10)	" b ( $\delta$ cancri)	18.	1. Sivan 28. 2. Sivan
(11)	8. <i>rîš arî</i> <sup>5)</sup> ( $\epsilon$ leonis)	28.	9.
(12)	9. <i>šarru</i> <sup>6)</sup> ( $\alpha$ leonis)	6. Elul I.	17.
(13)	10. <i>mûru ša rîbu arkut šarrî</i> <sup>7)</sup> ( $\rho$ leonis)	12.	23.
(14)	11. <i>zibbat arî</i> <sup>8)</sup> ( $\beta$ leonis)	19.	1. Tam- muz
(15)	12. <i>šêpu arkû ša arî</i> <sup>9)</sup> ( $\beta$ virg.)	28.	9.
(16)	13. <i>šur mahrû ša ar- dati</i> <sup>10)</sup> ( $\gamma$ virg.)	10. Elul II.	21.
(17)	14. <i>nâbû ša ardati</i> <sup>11)</sup> ( $\alpha$ virg.)	20.	2. Ab
(18)	15. <i>zibânîtu</i> <sup>12)</sup> <i>ša sûtî</i> (südl.) ( $\alpha$ librae)		21. 2. March. 201, M.
(19)	<i>zibânîtu ša îltânî</i> (nördl.) (b librae)		26. 9.
(20)	16. <i>rîš aḡrabî</i> <sup>13)</sup> ( $\delta$ und $\beta$ scorp.)		8. Elul 29.
(21)	17. <i>ḡabrud</i> <sup>14)</sup> ( $\alpha$ scorp.)		15. 9. Kisl.
(22)	18. <i>mîtu ša Kā-sil Pa</i> <sup>15)</sup> ( $\rho$ ophiuchi)		27. 25.
(23)	19. <i>karan suḡur</i> <sup>16)</sup> ( $\alpha$ od. $\beta$ capric.)		12. Shebat 201, M. 22. Shebat
(24)	20. <i>suḡur</i> a ( $\gamma$ capric.)		29. 14. Adar
(25)	" b ( $\delta$ capric.)		2. Adar 17.
(26)	21. [ <i>rîš ḡu</i> <sup>17)</sup> ( $\delta$ aquarii?)]		

1) „Mund der Zwillinge“. 2) „Zw. des Hirten“. 3) „Zwillinge“ (vorderer und hinterer). 4) „Spindel“. 5) „Kopf des Löwen“. 6) „König“ (Regulus). 7) „Vierter Sohn hinter dem König“. 8) „Schwanz des Löwen“ (Denebola). 9) „Hinterfuß des Löwen“. 10) „Vorderes Rind der Jungfrau“. 11) „Verkinder (Bote?) der J.“ 12) „Wage“. 13) „Kopf des Skorpions“. 14) „Herz“ (?). 15) Kesil (s. oben S. 596). 16) „Horn des Ziegenfisches“ (siehe Jensen, Kosm. S. 514). 17) „Kopf des Giessers“.

	Venus	Mars
(27) 22. [ <i>šêpu arkû sa gu</i> <sup>1)</sup> ( <i>ω</i> pisc. od. <i>γ</i> pegasi?)]		
(28) 23. <i>rikis nûni</i> <sup>2)</sup> ( <i>η</i> pisc.)	13. Ijar 189,M	17. Ijar 189,M.
(29) 24. <i>rîs kušarîkî</i> <sup>3)</sup> a ( <i>β</i> arietis)	20.	24. Shebat 27. 189,A
(30) <i>rîs kušarîkî</i> b ( <i>α</i> arietis)	25.	28. 3. Sivan

Es fehlen nämlich nur wenige Stationen zwischen *suġur* (Ziegenfisch b, wobei b stets *arkû* „hinterer“, wie a *mahrû* „vorderer“ bedeutet) und *rikis nûni*. Da in einer andern Tafel einmal ein „hinterer Fuss des Giessers“ (= Wassermannes) vorkommt, so ist dieser und wahrscheinlich noch „Kopf des Giessers“ (oder vielleicht statt dessen „Kopf des Fisches“, dann aber nach dem hinteren Fuss des G.) in die Lücke einzusetzen. Zählt man die vorderen und hinteren Sterne immer als zwei (statt als eine Nummer), dann erhält man statt 24 vielmehr 30, was eine Erweiterung der urspr. Zahl zur Zahl der Monatstage des 360 tägigen Jahres vorstellen würde. Es ist jedoch möglich, dass es ursprünglich mehr als 30 Nummern, wahrscheinlich 36 waren, in welchem Fall wir zugleich eine Dekanliste in diesen Planetenstationen hätten: es setzen nämlich mehrere der nicht in Klammern gesetzten Nummern noch eine weitere Unterstation voraus, so z. B. gleich der hintere Fuss des Giessers auch einen (nur nicht genannten) vorderen Fuss, der hintere Fuss des Löwen (No. 12, bezw. 15) ebenfalls einen vorderen Fuss, der vordere Stern des „Rindes der Jungfrau“ (No. 13, bezw. 16) auch einen hinteren Stern, der hintere Stern der Spindel (No. 7, bezw. 10) auch einen vorderen, der wirklich einmal vorkommt (siehe die von mir aus Epping excerpirte Liste unter Mars), und endlich scheint auch der Kopf des Skorpions, der einmal den Beisatz *kablu* „Mitte“ (so bei Venus, 8. Elul), das andere Mal statt dessen das Ideogr.  $\text{𐤀𐤓𐤕}$  (= oberer?) hat (so bei Mars, 29. Marcheshwan), ursprünglich zwei Unterabtheilungen gehabt zu haben. Berücksichtigt man diese weiteren Unterabtheilungen, so haben wir neben den 24 Hauptnummern bereits 35 kleinere (von mir oben in Klammern beige gesetzte) Nummern statt nur 30, so dass also zu den vermutheten 36 Dekanen nur

1) „hinterer Fuss des Giessers“.

2) „Band des Fisches“; doch ist die Umschreibung und Uebersetzung des betreffenden Ideogrammes durch *rikis* „Band“ nur möglich (das hat Jensen gezeigt), aber nicht über allen Zweifel erhaben, vor allem deshalb, weil nur ein einziger Fisch folgt, nicht zwei (durch ein Band verbundene); sollte das betreffende Ideogramm hier eine Variation von (bezw. Verwechslung für) *kun* (*zibbatu*) „Schwanz“ sein (wozu dann die Abkürzung *zib* der Arsacidentexte für *wûnu* stimmen würde)?

3) „Kopf des Widders“.

noch ein einziger, bis jetzt noch nicht direct nachgewiesener,<sup>1)</sup> fehlen würde.

Vergleichen wir nun diese Planetenstationen der Arsacidenzzeit mit den arabisch-indisch-chinesischen Mondstationen, so ergibt sich folgende lehrreiche Tabelle:

** 1. <i>tîmînu</i> , $\eta$ tauri, Plejaden	(1)	3. <i>at-turajjâ</i> , $\eta$ tauri (Plejaden)
** 2. <i>pidnu</i> , $\alpha$ tauri	(2)	4. <i>al-debarân</i> , $\alpha$ tauri
* 3. <i>šur narkabti</i> , $\beta$ , $\zeta$ tauri	(3)	5. <i>al-hak'a</i> , $\lambda$ , $\varphi^1$ , $\varphi^2$ orionis (gleiche Länge mit $\beta$ u. $\zeta$ tauri!)
** 4. <i>pâ tu'âni</i> , $\eta$ , $\mu$ gem.}	(4)	6. <i>al-han'a</i> , $\eta$ , $\mu$ , $\nu$ , $\gamma$ , $\xi$ gem.
** 5. <i>tu'âni ša r'êi</i> , $\gamma$ gem.}	(5)	7. <i>ad-dîrâ</i> , $\alpha$ , $\beta$ gem.
** 6. <i>tu'âni</i> , $\alpha$ , $\beta$ gem.	(6)	8. <i>an-natra</i> , $\gamma$ , $\delta$ cancri
** 7. <i>pulukku</i> , $\gamma$ , $\delta$ cancri	(7)	9. <i>at-tarf</i> , $\lambda$ leonis (fast gleich $\epsilon$ leonis; beachte links Kopf, rechts Auge des Löwen!)
* 8. <i>rîš arî</i> , $\epsilon$ leonis	(8)	10. <i>al-gabha</i> , $\alpha$ leonis (Regulus) etc.
** 9. <i>šarru</i> , $\alpha$ leonis (Regulus)	(9)	11. <i>az-zubra</i> , $\delta$ , $\vartheta$ leonis <sup>2)</sup>
* 10. <i>mâru</i> IV. <i>ark. šarri</i> , $\varrho$ leonis	(10)	12. <i>aš-šarfa</i> , $\beta$ leonis ( <i>d̄anab al-as id</i> „Löwenschwanz“, gerade wie <i>zibbat arî</i> )
** 11. <i>zibbat arî</i> , $\beta$ leonis	(11)	13. <i>al-'awwâ</i> , $\beta$ , $\eta$ , $\gamma$ virg.
** 12. <i>šîpu arkâ ša arî</i> , $\beta$ virg.}	(12)	14. <i>as-simâk</i> , $\alpha$ virg.
** 13. <i>šur arlati</i> , $\gamma$ virg.}	(13)	15. <i>al-ghufr</i> , $\iota$ , $\kappa$ , $\lambda$ virg.
** 14. <i>nâbû arlati</i> , $\alpha$ virg.	(14)	16. <i>az-zubânay</i> , $\alpha$ , $\beta$ librae
** 15. <i>zibânîtu</i> , $\alpha$ , $\beta$ librae	(15)	17. <i>al-ihlîl</i> , $\delta$ , $\pi$ , $\beta$ scorp.
** 16. <i>rîš ak'rabi</i> , $\delta$ und $\beta$ scorp.	(16)	18. <i>al-kullb</i> , $\alpha$ scorp.
** 17. <i>habrud</i> , $\alpha$ scorp.	(17)	19. <i>aš-šaula</i> , $\lambda$ , $\nu$ scorp.
* 18. <i>mâtu ša Kasil</i> , $\vartheta$ ophiuchi	(18)	20. <i>an-na'âjim</i> , Sagitt.
. . . . . 3)} (19)		21. <i>al-balûa</i> , Sagitt.
** 19. <i>šaran sugur</i> , $\alpha$ , $\beta$ capr.	(20)	22. <i>al-dâbîh</i> , $\alpha$ , $\beta$ capr.

1) Wahrscheinlich stand derselbe nach *mâtu ša Kasil Pa* („Grund oder Boden von Kasil-Schlütze“), wo in der Planetenstationenliste eine Lücke zu sein scheint.

2) Beachte:  $\varrho$  leonis, ein ganz kleiner Stern, liegt gerade auf der Ekliptik,  $\delta$  und  $\vartheta$  dagegen sind die ersten grösseren Sterne links nördlich davon! Liesse man den kleinen Stern  $\varrho$  leonis ganz aus, so würde No. 11 (*zibbat arî*) den ursprünglich eine einzige Station bildenden Nummern 11 und 12 entsprechen.

3) Vgl. Anmerkung 1.

	(21)	23. <i>bula'</i> , $\epsilon$ , $\mu$ , $\nu$ aquarii
* 20. <i>sugur</i> , $\gamma$ , $\delta$ capr.	(22)	24. <i>as-su'ûd</i> , $\beta$ , $\xi$ aquarii (gleiche Länge mit $\gamma$ , $\delta$ capric.)
[21. . . . .]	(23)	25. <i>al-ahbija</i> , $\alpha$ , $\gamma$ , $\zeta$ , $\eta$ aquarii
[22. siehe oben S. 612]	(24/5)	26/7. <i>al-dalwu</i> <sup>1)</sup> , $\alpha$ , $\beta$ , $\gamma$ pegasi, $\alpha$ Androm.
* 23. <i>rikis nâni</i> , $\eta$ pisc. <sup>2)</sup>	(26)	28. <i>al-hât</i> , $\beta$ Androm. (bezw. $\zeta$ pisc.)
** 24. <i>rîš kuşarîkî</i> , $\alpha$ , $\beta$ arietis	(27)	1. <i>an-nuḥ</i> , $\beta$ , $\gamma$ arietis (bezw. auch noch $\alpha$ arietis)
. . . . .	(28)	2. <i>al-butain</i> , a, b, c muscae.

Wo vollständige Uebereinstimmung herrscht, habe ich zwei Sternchen vorgesetzt, wo wenigstens die gleiche Länge vorliegt, nur eins. Das Resultat der Vergleichung, welches sich durch einen blossen Blick auf die Tabelle ergibt, ist nun ein geradezu überraschendes: Von den 24 ursprünglichen Nummern herrscht bei vollen zwei Dritteln (16 von 24) absolute Gleichheit, bei weiteren sechs Nummern wenigstens annäherndes Zusammentreffen. Es kann demnach keinem Zweifel mehr unterworfen sein, dass den babylonischen Planetenstationen aus der Arsacidenzeit und den arabischen (bezw. auch indisch-chinesischen) Mondstationen ein und dasselbe ältere babylonische Original zu Grunde liegt.

Bevor ich nun noch eine ältere babylonische Liste von vierundzwanzig Ekliptikalgestirnen nachweise, will ich kurz auf die wichtigsten Abweichungen der chinesischen und indischen Mondstationen von denen der Araber zu sprechen kommen. Da ist vor allem bemerkenswerth die Abschwenkung nach Süden zu den Sternbildern der Hydra und des Raben in No. 24—28 der Chinesen, 7 und 11 der Inder (statt 9—13, bezw. 9 und 13 der Araber). Das ist uralt, wie die Reihenfolge auf den altbabyl. Grenzsteinen lehrt: Zwillinge, Spindel (späterer Krebs), Kopf und Hals der Hydra, Hund (vgl. arab. *al-awwâ* „Hündin“), Rabe, Aehre (Jungfrau) etc. Dass der Rabe der Grenzsteine vor die Jungfrau gehört (bei Chinesen und Indern steht er statt der Hündin der Araber, unmittelbar nach Hydra-Löwe), hatte ich schon in den Märznummern des Ausland vermuthet, und es wird jetzt durch die Mondstationen der Inder und Chinesen bestätigt. Noch ist zu erwähnen, dass noch auf den ägyptischen Thierkreisdarstellungen der späteren Zeit (Dendera, Thierkreis des Hoter) der Löwe stets über einer Schlange abgebildet ist.<sup>3)</sup> Aber auch schon die alten Aegypter kannten diesen über

1) Der Wasserträger (*ga*) oder die bei den Arabern entsprechende Amphora (*ad-dalwu*) muss bei den Orientalen eine östlichere Lage gehabt haben als auf unseren Himmelskarten. Uebrigens hatten auch die Babylonier in alter Zeit hier ein Gefäss (wahrscheinlich Schmelztiegel, vgl. bei den Chinesen „la pyrée“), wie ich im „Ausland“ gezeigt habe.

2) Fast gleiche Länge mit  $\beta$  Andr. oder  $\zeta$  piscium.

3) Siehe die Abbildungen ZDMG. 10 (1856), S. 649 (Tafel) und 14 (1860), Tafel zwischen S. 16 und 17.



der Hydra liegenden Löwen, der nach Biot (citirt bei Brugsch, ZDMG. 10, 663) in  $\mu$ ,  $\nu$  hydrae und  $\gamma$  virg. zu suchen wäre, während er nach den 24 Stundengestirnen vielmehr zwischen Löwe und Krebs (statt zw. Löwe und Jungfrau) sich befunden zu haben scheint.<sup>1)</sup> Auch dort ist also Löwe-Hydra<sup>2)</sup> ein altes babylonisches Erbe von der Zeit her, wo die Aegypter die Elemente ihrer Kultur von den Ufern des Euphrat mitbrachten.<sup>3)</sup>

Eine zweite bemerkenswerthe Abweichung diesmal nur der indischen Mondstationen von denen der Araber und Chinesen ist die, dass dort statt  $\alpha$ ,  $\beta$  capric.,  $\varepsilon$ ,  $\mu$ ,  $\nu$  u.  $\beta$  aquarii vielmehr mehrere Sterne des nördlich von der Ekliptik liegenden Adlers und Delphins erscheinen. Bedenkt man, dass diese Stationen der Süd- oder Winterhälfte (nach babyl. Anschauung Wasserhälfte) der Ekliptik denen der Nord- oder Sommerhälfte, wo wir die Abweichung nach Süden (Hydra) constatirten, gerade gegenüber liegt, so wird hier die Abweichung bei den Indern nach Norden zu kein Zufall sein, sondern nur in Correspondenz mit jener Abweichung nach Süden zu stehen. Doch konnten darauf die Inder als einer Art natürlicher Consequenz selbstständig verfallen sein, ohne babylonische Einwirkung. Höchstens wäre noch zu überlegen, ob nicht die Schildkröte, welche die altbabylonischen Grenzsteine gelegentlich statt des Ziegenfisches (einmal auch neben ihm) aufweisen, im Sternbild des Delphin zu suchen sei<sup>4)</sup>, was grosse Wahrscheinlichkeit für sich hat; in diesem Fall hätte allerdings die Abschwenkung der Inder in No. 22 (= arab. No. 24) nach Norden hin (wozu man auch bei den Chinesen die Mitherzunahme von  $\alpha$  equulei beachte) schon ein babylonisches Vorbild.

Sowohl Araber, als auch Inder und Chinesen haben statt unserer Amphora vielmehr drei Sterne des Pegasus und dazu  $\alpha$  Andromedae; da aber Araber wie Chinesen hier eine Erinnerung an das babyl. Bild (urspr. Kohlengefäss, dann erst Wassergefäss) im Namen bewahrt haben, so zog ich oben daraus den Schluss, dass die Amphora bei den Alten eine mehr östliche Lage gehabt hatte. Doch liegt auch der Benennung

1) Vgl. dort die Folge: 1. 2. Sirius, 3. 4. Doppelstern (= Zwillinge), 5. Wasser (= Krebs), 6. 7. Löwe, 8. Krokodil (= Hydra)!

2) Vgl. auch  $\alpha$  leonis, babyl. „König“, griech. *βασιλικος* (Regulus) und unser Wort Basilisk!

3) Ueber dieses durch Sprache, Schrift, Mythologie, Architectur und Astronomie gleich gesichert Factum hoffe ich nächstens irgendwo im Zusammenhang zu handeln und verweise einstweilen auf meine öfter citirten Artikel im Ausland wie auf meinen Aufsatz über die neugef. sumer. Welterschöpfungslegende im Juliheft der Deutschen Rundschau.

4) Bei dieser Gelegenheit sei darauf aufmerksam gemacht, dass auch schon in den Dekanlisten der alten Aegypter an dieser Stelle die Schildkröte (*kouen*) vorzukommen scheint; dadurch ist nun auch erklärt, wie so an der gegenüberliegenden Stelle der Krebs (in den Dekanlisten ebenfalls *kouen*, bezw. *šil*, vgl. Brugsch, Thesaurus I, 172!), der urspr. eine Schildkröte war, in den Thierkreis kam.

Pegasus (Vogelpferd) dieser Sterne auf unseren Globen eine alte auf Babylonien weisende Tradition zu Grunde. Denn eine solche Gestalt hatten die Babylonier in der That ganz in der Nähe ihrer Amphora, etwa da, wo unser nördlicher Fisch und die Andromeda sich befinden. Die altbabylonischen Grenzsteine haben nämlich, wie ich im Ausland nachwies, statt des Fisches einen wie ein Wüstenhuhn aussehenden Vogel, einmal aber dafür einen Pferdekopf; darauf beruht auch offenbar die Nachricht des Scholiasten des Aratus, wonach die Babylonier den nördlichen Fisch mit einem Schwalbenkopf abgebildet und *χελιδονίας* (hirundininus) geheissen hätten, und auch dass das Verzeichniss der 24 ägyptischen Stundenstationen zwischen Fische und Widder den aped-Vogel (wahrscheinlich eine Gans) aufweist, wird kein Zufall sein.

Dass die Inder (und wohl auch die Araber, vgl. oben S. 601) ursprünglich die Reihe der Mondstationen mit den Plejaden (*krittikâ*), erst später mit der *âcvinî* (*as-saratîni*, bezw. *an-nath*) begannen, hat schon Albr. Weber genügend hervorgehoben. Wo bei den Planetenstationen der Arsacidenzeit der Anfang war, ist uns unbekannt, da die betr. Tafeln eine ganz andere Eintheilung hatten; es wurde darin von Nisan bis Adar der Jahre 122 und 110 v. Chr. für die Planeten der jeweilige Stand angegeben. So begann Epping mit *rikis nûni*, weil darin im Ijar 122 (für Nisan lag nichts vor) gerade Venus und Mars standen; ich begann oben mit den Plejaden als dem Stern der „Grundlage“ und weil auch im altbabylonischen Thierkreis, wie schon Sayce ausgeführt hatte, mit dem Stier begonnen worden war. Nun bin ich aber in der Lage, auch noch direct beweisen zu können, dass die Babylonier ihre 24 Mondstationen wirklich mit den Plejaden begannen, indem ich, leider erst nach Drucklegung des ersten und zweiten meiner Aufsätze im „Ausland“, in der bekannten und oft citirten Sterngötterliste 5. Rawl. 46 einen Auszug aus einer solchen Stationenliste erkannte. Von den dort aufgeführten 31 Sternnamen entsprechen die ersten acht (oder neun, falls der *sugunna*-Stern, d. i. „der glänzende“ noch dazu gehört) den No. 3—11 der Araber (1—11 der Inder), dann geht der Redactor der Liste mit seinem zehnten Stern zum Nordpol über<sup>1)</sup>, was ihm Veranlassung gibt, von No. 10 an bis No. 23 („Waffe des Gottes Ea“<sup>2)</sup> in der Nähe des Schützen) verschiedene andere zwischen dem Nordpol und der Winterhälfte des Thierkreises liegende Sterne aufzuzählen. Von No. 24 (Z. 27) an geht er mit der Notiz „zweiter Bel (*In-lil sa-mu*), Monat Tishri“ (in welchem nämlich die Spica heliakisch aufging, falls nicht das Ideogr. für den Tishri Schreib-

1) In ähnlicher Weise reihen die späteren ägypt. Thierkreisdarstellungen den Stierschenkel (Gr. Bären) und andere ausserhalb der Ekliptik stehende Sterne dem Thierkreis selbst ein.

2) Z. 25; die nächste Zeile (26) ist Glosse: „Stern *mullu* (dagegen) ist die Waffe der Hände Merodachs“ (d. i. der Z 3 genannte, den Hörnern des Stieres entsprechende Stern).

fehler für das ähnlich aussehende des Elul ist) wieder zur Ekliptik über, um in den Nummern 24—31 (bezw. 9—16) das zweite Drittel der Stationen zu behandeln. Damit schliesst der Auszug; die Zeilen 39—53 enthalten philologische Glossen zu verschiedenen Planeten- und Fixsternnamen, worauf Zeile 54—59 (Schluss) noch eine astronomische auf den Mond im Kislev<sup>1)</sup>, Tebet und Shebat bezügliche Notiz folgt. Die Liste lautet nun, soweit sie die Ekliptik betrifft und ohne die für diese Untersuchung belanglosen Götternamen, a'so:

- |   |   |
|---|---|
| 1. <i>kakkab</i> (= Stern) <i>ušši</i> „Stern der Grundlage“ (s. meine Ausführungen im „Ausland“)               | $\eta$ tauri, Plejaden ( <i>al-turajjâ</i> )  |
| 2. <i>k. lig-barra</i> „Schakal“ <sup>2)</sup>  | $\alpha$ tauri, <i>al-Debarân</i>   |
| 3. <i>k. gam</i> (od. <i>zub</i> , cf. S <sup>b</sup> 374 f.) erkl. durch „Stern der Waffe der Hände Merodachs“ | $\beta$ und $\zeta$ tauri, Hörner des Stiers (gl. Länge mit <i>al-gauzâ</i> ) od. aber $\gamma$ , $\epsilon$ , $\delta$ , $\zeta$ Orionis (vgl. unten S. 618, Anm. 4) |
| 4. <i>k. maš-tabba galgalla</i> „die grossen Zwillinge“   | $\alpha$ , $\beta$ gem., Zwillinge ( <i>al-ḏirâ</i> )   |
| 5. <i>k. maš-tabba turturra</i> „die kleinen Zwillinge“   | $\gamma$ , $\delta$ cancri, die beiden Esel ( <i>annatra</i> )  |
| 6. <i>kakkab šarri</i> „Regulus“  | $\alpha$ leonis, Regulus ( <i>al-gabha</i> )  |
| 7. <i>k. hiḡallai</i> (Fruchtbarkeitstern?)   | $\beta$ leonis, Denebola ( <i>aš-šarfa</i> , incl. <i>az-zubra</i> )  |
| 8. <i>k. bal-ur-a</i> (oder <i>bal-liḡ-a</i> )  | $\gamma$ oder $\eta$ virg., <i>al-awwâu</i>   |
| 9. (24) <i>k. d w-lugalla</i>   | $\alpha$ virg., Spica ( <i>as-simâk</i> )   |
| 10. (25) <i>k. ḡallu-badda</i> (d. i. der Todte?)   | $\zeta$ virg., <i>al-ḡafra</i> (urspr. Leichendecke?)   |
| 11. (26) <i>k. širi</i> (Schlange)  | $\alpha$ serpentis (Schlange, gleicher Länge mit <i>az-zubânay</i> )  |
| 12. (27) <i>k. al-rabi</i> (Skorpion)   | $\delta$ , $\beta$ , $\pi$ scorp. (Scorpion, <i>al-iklil</i> )  |
| 13. (28) <i>k. lig-badda</i> <sup>3)</sup>  | $\alpha$ scorp., Antares (Scorpion, <i>al-ḡalb</i> )  |

1) Damit knüpft der Verfasser direct an den Schluss der Liste (Z. 38) an, da der letztangeführte Stern (Kopf des Ziegenfisches) urspr. ja gerade dem Monate Kislev entsprach.

2) Die beste Bestätigung dafür, dass dieser Schakalstern der Aldebaran ist, liegt darin, dass sein Antipode, der Antares, ebenfalls als Schakal (s. unten) aufgefasst wurde. Beide heissen bei den Indern *rohini*. Dass *ligbarra* „Panther“ sei, ist eine unglückliche Neuerung Jensen's, die schon dadurch endgültig widerlegt wird, dass *numma*, dem syn. von *lig-barra*, im semit. babylonisch *zbu* (𐤆𐤆) entspricht.

3) Im Skorpion, wie ich im Ausland (Astr. der alten Chaldäer II) nachgewiesen! Die Bedeutung ist nach Delitzsch „wüthender Hund“ (vielleicht nur neuere Aussprache für *lig-barra* „Schakal“) und in der That hat der Thierkreis von Dendera unmittelbar neben dem Skorpion einen Schakal.

14. (29) *k. Anunît* (Istar) und }  $\lambda$  und  
*k. šinunutu*, Schwalbe<sup>1)</sup> }  $v$  scorp. (*aš-šaula*).
15. (30) *k. musir a-abba* oder  
*k. Nun-ki*<sup>2)</sup> }  $\sigma$  sagitt. (*an-na'âjim* u. *al-balda*)
16. (31) *k. mağur*<sup>3)</sup> (Ziege) oder  
*sugur* (Ziegenfisch) }  $\alpha$  capric. (Ziegenfisch, *ad-dabih*).

In der Reihenfolge der gesperrt gedruckten deutschen Namen der zweiten Columnne, deren Identification mit den betr. babylonischen Namen der linken Columnne absolut sicher steht, liegt der beste Beweis dafür, dass in der Liste in der That die Reihenfolge der Ekliptikalsterne beabsichtigt ist. Dass wir aber den grössten Theil des vierundzwanzigtheiligen Thierkreises Diodors, der sich mit dem Grundstock der arabischen Mondstationen deckt, hier vor uns haben, geht aus den rechts beigesetzten Entsprechungen der letzteren (es fehlt nur vor *Regulus at-farf*, was vielleicht einem Auslassungsversehen des Redactors zur Schuld fällt) klar hervor.

So wäre hiermit der Nachweis vollendet, dass erstens die Mehrzahl der arabischen Sternnamen, und zwar alle, die schon in der altarabischen Poesie begegnen, gut arabisch (nicht etwa griechisch) sind,

dass aber trotzdem zweitens die altarabische Astronomie eine Tochter der chaldäischen (aber von altsemitischer Zeit her) ist,

dass drittens die Mehrzahl der arabischen Mondstationsnamen schon vor der Abbasidenzeit bezeugt ist,

dass viertens die Mondstationen der Araber zuletzt (d. h. auch noch vor der Abbasidenzeit) nur siebenundzwanzig statt achtundzwanzig waren, dass aber diese Zahl bei näherem Zusehen auf vierundzwanzig zu reduciren ist (ebenso bei den indischen und chinesischen Stationen), und dass diese ihre Vorbilder in den vierundzwanzig Stationen der Babylonier hat, die uns in zwei Recensionen, einer jüngeren aus der Arsacidenzeit und einer älteren, wahrscheinlich noch aus der altbabylonischen Periode stammenden, vorliegen.

Ein Mittelglied zwischen den indischen und babylonischen Mondstationen bilden die eranischen, über welche zuletzt A. Weber<sup>4)</sup>

1) Auch „Tigris- und Euphratstern“ genannt: es sind damit die beiden Arme der Milchstrasse am Schwanz des Skorpions, die gerade dort wieder in den Hauptarm münden, gemeint.

2) *a-abba* ist „Meer“, *Nun-ki* „Urwasserstadt“; das Urwasser aber ist die Milchstrasse, wie ich im Ausland nachgewiesen. Sollte arab. *balda* (auch „Stadt“) urspr. dem *Nun-ki*-Sterne entsprechen?

3) Vgl. bei den Indern *makara* (Delphin)!

4) Ueber alt-iranische Sternnamen, Sitzungsbericht der kgl. preuss. Akad. d. Wiss., 12. Jan. 1888, S. 3—14 (bezw. 5—16). Dazu sind an babylonischen Uebereinstimmungen zu notiren: S. 11 (bezw. 13) *Ereksha* wohl gleich Arkturus, vgl. bei den Arabern *as-simāk ar-rāmih* „der pfeilschiessende simāk“ und das Verhältniss von Arkturus (Bärenführer) zu Arktus (Bär), was beides

gehandelt hat, von welchen ich aber in Obigem nicht gesprochen habe, da uns leider nur die meist dunkeln Namen derselben vorliegen. Wenn ich also dieses wichtige Verbindungsglied nicht näher berücksichtigen konnte, so hatte ich dafür in Obigem mehrmals Gelegenheit, Streifblicke auf die astronomischen Vorstellungen der alten Aegypter zu werfen, wobei sich herausstellte, dass auch hier (wie in China) deutlich die Wurzeln in babylonischer Erde liegen. Wie wichtig letzterer Umstand für die Beurtheilung der ganzen ägyptischen (und chinesischen) Kultur und ihre älteste Heimat ist, braucht nicht besonders gesagt zu werden. Soweit wir zurückblicken können, ist es immer und immer wieder die Euphratebene, die sich uns als der Ausgangspunkt sämtlicher Kulturelemente der Menschheit darstellt.

---

gewiss auf altbabylonischen Ursprung zurückgeht; ditto: *vantūt* „tödtend“ = *al-dābīh* „Schlächter“, wozu man noch das oben S. 606, Anm. 1 bemerkte vergleiche; S. 12 f. (bezw. 14 f.) *tistrya* (Sirius) als „rascher Pfeil“, bei den Babyloniern aber der Bogenstern, wozu man noch bei den Chinesen das 19. paranatellon zur Mondstation 22: *Tsing* (arab. *ṭ: ad-dīrā*), nämlich „Bogen und Pfeil“, wobei  $\delta$ ,  $\epsilon$ ,  $\kappa$  und  $\eta$  im grossen Hund und  $\sigma$  und  $\tau$  des Schiffes Argo den Bogen, die von  $\eta$  bis zum Sirius gezogene Linie aber den Pfeil bedeuten, (vergleiche G. Schlegel, *Uranogr. Chinoise*, p. 434). Die Chinesen nennen den Sirius den „himmlischen Schakal“, lassen den Pfeil nur von der kürzeren Linie  $\eta$ ,  $\delta$  und  $\sigma^2$  des gr. Hundes gehn und auf den Schakal gezücht sein, wobei aber immer der Sirius in directer Beziehung zu Pfeil und Bogen bleibt. Ursprünglich war aber, wie wir weiter oben gesehen, der Schakal der Aldebaran, der ebenfalls in der weiter (durch den Orion hindurch) verlängerten Linie des nach den Chinesen bei  $\eta$  canis majoris beginnenden Pfeiles liegt; Sirius gehörte dann noch zum Bogen selbst, den Pfeil aber bildeten die Sterne  $\zeta$ ,  $\delta$ ,  $\epsilon$  und  $\gamma$  Orionis, wozu man den Ausdruck „Waffe der Hände“ vergleiche.

Nachschrift (vom März 1892): Wegen einiger kleinen mehr Nebensächliches betreffenden Verschiedenheiten sei bemerkt, dass obiger Aufsatz, so, wie er hier abgedruckt, im Juli 1891 geschrieben wurde, während der III. (Schluss-) Artikel meiner „Astr. der alten Chaldäer“ (Ausland, 1892, Nr. 4—7) erst im December 1891 niedergeschrieben wurde.

## Iranica.

Von

R. v. Stackelberg.

## 1) سَگزی.

Moses von Chorene erwähnt an einer häufig citirten Stelle (Buch II, Cap. VIII, p. 79 der Venetianer Ausgabe von 1865) der persischen Sage über *Rustan*, welchen er *Rostom Sagçik* nennt (որպէս պարսիկք վասն Ռոստոմայ Մագչիկ . . . սսէն „wie die Perser von *Rostom Sagçik* . . . sagen“). Den Beinamen *Sagçik* vermisst Emin in seiner russischen Uebersetzung des Moses (Moskau 1858, p. 286, Anm. 168) bei Firdūsi. Ich glaube mit Unrecht, denn im *Sālmāmah* ist uns ein Beiname سَگزی erhalten, mit welchem, soweit mir bekannt, *Rustan* ausschliesslich von Nichtiranern bezeichnet wird; dieses *sagzi* geht aber direkt auf ein pehlevi \**sagçik* = arm. սագչիկ zurück und bedeutet: aus *Sejestān* (np. *Sistān*, ursp. *Sakastāna*) stammend, *Sake*, vgl. Spiegel, Av.-Uebers. I, p. 280; de Lagarde, Ges. Abh. p. 203: „Rustem ist ja ein *Sagzi* = Σάκης“; Marr, Зап. Вост. Общ. Им. Русск. Геогр. Общ. Bd. V (p. 6, Anm. 1 d. S. A.).

Die Form سَگزی kann ich bei Firdūsi II, p. 979, Z. 2 v. u., ibid. p. 996, Z. 2 v. u., p. 999, Z. 5 v. o. nachweisen; der Dichter legt dem *Rustan*, als letzterer von شنگول *Šangul*, einem Verbündeten des Afrāsiāb, مَرَد سَگزی genannt wird, folgende unwillige Worte in den Mund (Fird. II, p. 992, Z. 5 v. u.).

مرا نام رستم کنند زال زر تو سَگزی چرا خوانی ای بد تیر  
 نه کن که سَگزی کنون مرگ تست کفن بی دمان جوشن و ترگ تست

„Mir hat *Sälzar* den Namen Rustam gegeben, warum rufst du *Sagzi* 1), schlimmgearteter. Sieh zu, jetzt ist der *Sagzi* dein Tod, ein Todtenkleid ist ohne Zweifel dein Panzer und Helm“

2) Zur iranischen Schützensage.

Im 35. Bande dieser Zeitschrift p. 445—447 hat Professor Nöldeke über den awestischen Pfeilschützen *Ereäsa* gehandelt und in demselben den *آرش* des *Tabari* erkannt<sup>2)</sup>; nun findet sich bei Moses von Chorene (Gesch. Arm. I. II, c. 9, p. 82 d. Ven. Ausg.) eine legendare Erzählung, welche mir Züge aus der berühmten Sage zu enthalten scheint und wie folgt lautet:

Արշակ որդի վաղարշակայ թագաւորէ 'ի վերայ Հայոց ամս երէքսասան. նախանձաւոր և հետևող հայրենի առաքինութեանցն լեալ, բազում կարգս ուղղութեանց գործեաց, պատերազմելով ընդ պոնդացիս, և նշանակ էթող յեզեր ծովուն մեծի. զնիզակն իւր զբոլորատեգ, որ էր արեամբ զեռնոց մխեալ, ձգեալ 'ի հետևակուց՝ խորագոյնս նստոյց յերկանաքար արձանին, զոր կանգնեաց 'ի ծովեզերն: Հայս արձան բազում ժամանակս պատուեցին պոնդացիք որպէս զառ 'ի յաստուածոց գործ: Իսկ 'ի գոռալն Արտաշիսի միւսանգամ ընդ պոնդացիս, ընկեցեալ ասէն զարձանն ի ծով:

1) Vielleicht hat die Bezeichnung *Sagzi* in späterer Zeit wegen ihres Anklingens an *سگ* Hund Anstoss erregt, obwohl beide Wörter etymologisch nichts mit einander zu thun haben. Beim Ländernamen *سگستان* (*Fird.* I, p. 174 Z. 8 v. o.) hat die Volksetymologie auch eingesetzt (Vullers); vgl. weiter av. *Qyaona* = *np.* *چيون* diese Ztschr. 42, p. 99.

2) Vgl. weiter hierüber: Darmestéter, *Étud. Ir.* II, p. 220—221; Weber, über altiran. Sternnamen (Sitzungsber. der preuss. Akad. 1888, p. 13 d. S. A.). Neuerdings hat Spiegel (diese Ztschr. 45, p. 192, Anm. 3) den „Pfeil des *Āriš*“ *نیر آرش* auch bei *Firdūsī* nachgewiesen (ed. Vull. p. 1528, 10).

„Aršak<sup>1)</sup>, der Sohn des Valarsak, herrscht über die Armenier 13 Jahre. Da er ein eifersüchtiger Nacheiferer der väterlichen Tugend war, führte er viele Einrichtungen der Ordnung ein und hinterliess, gegen die Pontusbewohner kriegend, ein Zeichen am Ufer der grossen See. Seine scharfgespitzte<sup>2)</sup> Lanze, welche in Schlangenblut getaucht war, zu Fusse (stehend) schleudernd, warf er dieselbe tief in ein Denkmal aus hartem Gestein<sup>3)</sup>, welches er am Meeresufer errichtet hatte. Dieses Denkmal verehrten lange Zeit die Pontusbewohner wie ein von den Göttern (herrührendes) Werk. Als aber ein anderes Mal Artasēs gegen die Pontusbewohner wütete, hätten die letzteren, sagt man, das Denkmal in die See geworfen.“

Schon der Name *Aršak*, welcher der Pehlevirepräsentant der oben genannten awestischen und persischen Formen sein kann, legt die Vermutung nahe, dass hier eine armenische Variante der altiranischen Sage über aw. *Ereša xšwiwi išu* = np. <sup>4)</sup> آرشن شباطیبر vorliegt. Einen Fingerzeig darüber, auf welchem Wege die Sage „vom besten Pfeilschützen der Arier“ zu den Armeniern gelangt ist, gibt uns, meiner Meinung nach, folgende Vermutung A. v. Gutschmidts (diese Ztschr. Bd. 34, p. 743): „Dieser sagenberühmte Bogenschütz Arish oder Āsh der Parther ist in meinen Augen kein Anderer als der vergötterte Gründer des Partherreichs, welcher auf dem Omphalos thronend, mit dem Bogen in der Hand auf dem Revers der von den Arsaciden geprägten Drachmen erscheint.“ — Obwohl jetzt nach den Ausführungen Nöldkes ein ursprünglicher Zusammenhang zwischen *Ereša* = *Ārīš* und den Arsaciden<sup>5)</sup> nicht angenommen werden darf, kann Gutschmidt doch insoweit Recht gehabt haben, als die spätere Sage, auf der Identität oder Aehnlichkeit der Namen fussend, den Mythos vom Schuss des *Ereša* sei es nun auf den Stifter, sei es auf ein anderes Mitglied der parthischen Königsdynastie übertrug. Einmal zu einer Stammsage der Arsaciden geworden<sup>6)</sup>, blieb die Mär vom

1) Regierte 127—114 (Langlois, Coll. II, p. 386).

2) So nach Langlois (a. a. O. p. 85) „dont la pointe était bien affilée.“

3) Էրիսի արշակը eigentlich „Mühlstein“.

4) So nach Darmesteter a. a. O.

5) Die Arsaciden führten ihren Stammbaum auf den awestischen *Kavi*

*Aršan* = np. دیش آرشن (vgl. Fird. ed. Vull. p. 536, Z. 1 v. u., p. 537, 9 v. o.) zurück; Spiegel, diese Ztschr. 45, p. 196, Geldner, Drei Yasht p. 49, Ann.

Ich brauche wohl kaum hinzuzufügen, dass آرشن شباطیبر und دیش آرشن trotz der gleichlautenden Namen etymologisch und sachlich mit einander nichts zu thun haben.

6) Es darf uns nicht Wunder nehmen, dass die Sage vom Schützen bei den Parthern, welche das Bogenschliessen stark pflégten, besonderen Anklang fand.



Meisterschusse *Aršak's* auch Eigenthum des armenischen Zweiges derselben, jedoch mit dem Unterschiede, dass der iranische Pfeilschütz in armenischem Gewande als Speerwerfer erscheint. Allerdings wäre ja auch die Annahme möglich, dass Moses von Chorene selbst die iranische Schützensage auf *Aršak* übertrug; doch erscheint mir dies weniger wahrscheinlich in Anbetracht dessen, dass der armenische Historiker — welcher in den persischen Mythen nicht unbewandert war — dann auch hier auf den iranischen Ursprung der Sage hingewiesen hätte, wäre ihm dieser bekannt gewesen.

Weiter seien hier noch zwei Fälle angeführt, welche von iranischen Pfeilschützen resp. Speerwerfern handeln.<sup>1)</sup> Gemeint ist zuerst die Sasan. Pehlewi-Inschrift von Haġiābād (An old Pahlavi-Pazand Glossary ed. Haug, Bombay-London 1870, p. 46 ff.), welche den Pfeilschuss *Šāpūr* I. zum Gegenstande hat; die hier behandelte Episode erinnert in einigen Zügen an den oben besprochenen Speerwurf *Aršak's*.<sup>2)</sup>

Die zweite hierher gehörige Stelle findet sich bei *Sebōos* (ed. Patkanean c. II, p. 30, Z. 10 ff.): „Քանզ ի զանց արար յայնկոյս նիզակի քաչին Սպանդիասայ, զորմէ ասէն բարբառոսքն էթէ՝ „Հասեալ նա սլասերազմաւ՝ մինչև զայս վայր յցեալ զնիզակ իւր ի գեսնի.“  
„Denn er<sup>4)</sup> drang vor bis jenseits der Lanze des tapfern Spandiat<sup>5)</sup>,

1) Ich verdanke die beiden Nachweise einer brieflichen Mittheilung Prof. Hübschmann's.

2) Der Vollständigkeit wegen führe ich Haug's Uebersetzung der Inschrift (a. a. O. p. 64) an, soweit dieselbe hier in Betracht kommt: „As we shot this arrow, then we shot it in the presence of the satraps, the grandees, peers and noblemen; we put the foot in this cave; we threw the arrow outside that it should reach that target; the arrow (was) flying beyond that (target); whither that arrow had been thrown, there was no place (to hit), where if a target had been constructed, then it (the arrow) would have been manifest (?). Afterwards it was ordered by us: “an invisible target is constructed for the future (?); an invisible hand has written: “do not put the foot in this cave, and do not shoot an arrow at this target, after an invisible arrow has been thrown at this target”; such wrote this hand.” — In Anknüpfung an das oben über die Arsaciden Gesagte erwähne ich, dass der Legende zufolge die Mutter *Šāpūr's* I eine Arsacidin war. Nöldöke, Aufs. z. pers. Gesch. p. 92.

3) Variante: սլասէբազմաւ.

4) Sc. *Vahram Merhevandak* (*Bahrām Īōbīn*) (vgl. Nöldöke, Aufs. z. pers. Gesch. p. 124 ff.).

5) Awest. *Spentōdāta*, pehl. *Spend-dād* (*Spendōd*?). vgl. Pahlavi Texts transl. West, part. II, p. 137 (im V. Bd. d. Saer. Books of the East), np. اسفندیار. Auch Moses Kalankatouaġi (Gesch. d. Aġouankh, ed. Emin

von dem die Barbaren sagen: „Er kam im Kampfe bis zu dieser Stelle, indem (nachdem) er seine Lanze in den Boden heftete (geheftet hatte).“

Haug (l. c. p. 65) äussert sich speciell über den Lanzenwurf Šāpūr's folgendermassen: „Ou what occasion the king shot the arrow, and for what purpose, we cannot ascertain; it was probably some symbolical act, the arrow being supposed to be directed at some enemy who was to be pierced in a mystical way.“

### 3) Beiträge zur ossetischen Volksreligion.

a) In der ossetischen Sage über den Tod des Nart *Batraz* heisst es, dass Gott aus Trauer über das Ende dieses Helden drei Thränen vergossen habe: aus jeder dieser Thränen sei dann je eines von den drei Hauptheilighümern der Osseten: *Rëkom*, *Taran*želos und *Mükalügabürdtü* entstanden (vgl. Miller, Osset. Stud. I, p. 26, Z. 11 v. o. ff., diese Ztschr. 41, p. 545). Nach Miller ist das Heiligthum *Mükalügabürdtü* eine frühere christliche Kirche, welche nach Ansicht der heutigen Osseten *Nikolaus dem Wunderthäter* geweiht war (Miller a. a. O. I, p. 120, Anm. 126; II, p. 255); der erste Theil des Namens (*Mükalü*) soll = *Nikolaus* sein, während die übrigen Silben aus dem Plural von osset. *k'übür* Hügel, Kegel, Felswand gebildet sein sollen. Ich halte diese Erklärung — welche auch Hübschmann (diese Ztschr. 41, p. 545 — 546, Anm. 8) zweifelhaft erscheint — nicht für richtig, da der hl. *Nikolaus* im Ossetischen *Vatz-nikkola* heisst (Miller a. a. O. I, p. 120, 1, diese Ztschr. 41, p. 533) von dem auch der fünfte Monat (April-Mai) seinen Namen hat (*Nikkola*); auch kann im Ossetischen wohl *n* für *m* eintreten, kaum aber umgekehrt.<sup>1)</sup> Eher glaube ich, dass das Wort *Mükalügabürdtü* ein Dvandvacompositum aus den Namen der Erzengel *Michael* und *Gabriel* ist; diese Vermutung scheint ein Zug aus der suanetischen Sage über die Erschaffung der Welt zu bestätigen. Dort heisst es nämlich: „Nachdem Gott bereits Himmel und Erde geschaffen hatte, gab es noch keine Menschen, da liess Gott aus Sehnsucht eine Thräne aus dem rechten Auge fallen, und aus dieser Thräne erstand der Erzengel Michael;

Moskau 1860, I, II, 40, p. 191 ff.) berichtet von einem gewaltigen Riesen, welchem die Hunnen Rossopfer darbrachten und dem heilige Haine geweiht waren:

Կարդալու զնա թանգրի խան աստուած, զոր Պարսիկք  
Ասպանդէաս կոչէն, „indem sie ihn als den Gott *Tangri Chan*

(tatar. = Himmelsfürst) bezeichneten, welchen die Perser *Aspandēat* nennen.“ Vgl. hierzu die russ. Uebersetzung Patkanow's p. 193.

1) Die Gleichung *Mükalü* = *Nikolaus* beruht wohl auf dem Umstande, dass in der russischen Volkssprache neben der conventionellen Form *Nikolai* die (vulgäre) Variante *Mikolai*, *Mikula* im Gebrauch ist.

darauf entströmte dem linken Auge Gottes eine Thräne — und es ward daraus der Erzengel Gabriel“ (vgl. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа X, p. 247, *ibid.* Einl. p. LXXV). — Die Erscheinung, dass die Namen von ursprünglichen christlichen Heiligen im Ossetischen häufig im Plural gebraucht werden (vgl. unser *Miikalü-gabür-dtä* „die Michael-Gabriel's“), ist von mir diese Ztschr. 42, p. 417 besprochen worden.

b) *Dek'anoz* heisst bei den Osseten ein heidnischer Priester oder Aufseher einer Betstätte (*dzyar*, daher auch *dzuarülüg* „Dzuar-mann“ genannt). Das Wort *Dek'anoz* stammt aus dem Grusischen, wo *dek'anozi premier prêtre* bedeutet (Tschoubinof p. 186) und findet sich in der ossetisch geschriebenen Geschichte des Alten Testaments von Bischof Josef (p. 35, Z. 3 v. o., p. 95, Z. 7 v. o.); doch ist das grusische Wort noch anderen kaukasischen Völkern bekannt, so den Chewsuren (vgl. Radde, die Chews'uren, Kassel 1878, p. 99 ff.)<sup>1)</sup> und den Suaneten, über deren *Dek'anoz'e* der russische General Bartholomaei (Поѣздка въ Вольную Сванетію, in den Зап. Кавк. Отд. Имп. Русск. Геогр. Общ. III, Tiflis 1855, p. 162) berichtet. Wir setzen den Bericht her, da die damaligen religiösen Verhältnisse der Suaneten den entsprechenden ossetischen in mancher Beziehung ähneln: „Die *Dek'anoz'e*, d. h. Nachkommen früherer geweihter Priester unterscheiden sich weder durch ihre Kleidung noch durch ihren Lebenszusehnitt von ihren Landsleuten. Sie führen, der Tradition folgend, einige äusserst entstellte religiöse Bräuche aus, wobei sie durch einander gemischte, sinnlose Gebete murmeln; des Lesens und Schreibens sind sie unkundig, lieben den Branntwein und geniessen trotz ihrer Würde keine besondere Achtung. Das Volk begreift ihre Nichtigkeit und nennt sie spottweise Chutsesi; ja sie selbst (sc. die *Dek'anoz'e*) sind sich ihrer zwar ererbten, aber doch unberechtigten Stellung bewusst.“

c) Nach ossetischer Vorstellung gelangt die Seele des Todten, nachdem sie die Scheidungsbrücke<sup>2)</sup> überschritten und an einem

1) Merkwürdiger Weise finden sich unter der heidnischen Geistlichkeit der Chewsuren neben den (ursprünglich christlichen) *Dekanoz'en* und *Chuzess'en* (letzteres aus grus. *Chutsesi vieillard, ancien, prêtre* Tschoubinof p. 684)

auch *Dasturen* (aus np. کستور); letztere fungiren nach Radde als Bierbrauer des heidnischen Altars.

2) Es liegt nahe, hierbei an die Cinvathbrücke der Parson zu denken, zumal sich in der ossetischen Volksreligion auch sonst noch Spuren von parsischem Einflusse finden (vgl. diese Ztschr. 42, p. 419; 43, p. 671—672). — Doch kann die ossetische Anschauung auch tatarischer Quelle entstammen; vgl. die kirgisische (muhammed.) Sage über den Untergang der Welt, wo von der Brücke *Sirat* (arab. pers. پل صراط) Vullers, *Justi Bundchesch* p. 121)

jenseits der letzteren gelegenen „paradiesischen Hügel“<sup>1)</sup> vorbeigekommen ist, an den Milchsee (osset. *ävsiri tsad* vgl. diese Ztschr. 41, p. 575); aus diesem Milchsee entsteigen Knaben, von welchen einer, dessen Locken goldig sind, dem Todten die Thür des Paradieses öffnet. Die Texte lassen sich über das Verhältniss, in welchem der Milchsee zum ossetischen Paradiese steht, nicht näher aus; vielleicht haben wir uns darunter eine Art Jungbrunnen zu denken. Der Vorstellung von der heilenden Kraft eines Milchsee's begegnen wir auch in den Sagen der sibirischen Tataren; vgl. Radloff, Proben der Volksliteratur d. türk. Stämme Süd-Sibiriens IV, p. 468 (St. Petersburg 1872): „Nach Sonnenaufgang zu ist der Milchsee.“<sup>2)</sup> Wer in dem sich badet, den schneidet kein Beil.<sup>3)</sup>

die Rede ist, welche breit wie ein Pferdehaar ist, deren Länge aber dreitausend Jahre beträgt und über welche die Gottlosen nicht hinüberkommen werden (Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens III, Petersburg 1870, p. 821); ebenso bei den kaukasischen Tataren (pul-i-serat, vgl. Dubrowin, Geschichte des Krieges und der Herrschaft der Russen im Kaukasus I, 2. Buch, p. 347; russisch).

1) Vgl. den *Čikāt-i-dāūtk* „la montagne du jugement“ bei den Parsen (*Artā-Virāf-Nāmak* ou livre d'*Ardā Virāf* traduction par Mr. A. Barthélémy, Paris 1887, p. 150; Justi, *Bundehesh* p. 13, 119).

2) Einen Milchsee in der Mongolei ( $\text{Унлун-голу} = \text{tatar. سوت كول}$ , armen.  $\text{Լյւն-հւ-ճուլի}$ ) erwähnt Kirakos v. Gandzak in seiner Gesch. Armeniens c. 58 p. 214 d. Ven. Ausg. v. 1865. Vgl. hier Patkanow, *Исторія Монголовъ по армянскимъ источникамъ II*, p. 83 und 130, 16. (Petersburg 1874.)

3) Ich benutze die Gelegenheit, um auf eine weitere Analogie zwischen Osseten und sibirischen Tataren in Bezug auf die Legende über das Schicksal der Seele nach dem Tode hinzuweisen, worauf mich Prof. Hübschmann aufmerksam gemacht hat. — In der ossetischen Sage wird unter den Höllestrafen auch die Pein eines Ehepaars erzählt, welches aus Unfrieden gelebt hat und daher in der Hölle folgende Strafe leidet: „eine Ochsenhaut liegt auf ihnen, eine Ochsenhaut unter ihnen, sie schlafen Rücken an Rücken, aber die Haut reicht nicht über sie, und sie ziehen sie hin und her einander weg.“ Als Gegenstück hierzu erscheint dann ein glückliches Ehepaar, welches daliegt, „ein Hasenfell unter ihnen, ein Hasenfell auf ihnen, sie schlafen eng umschlungen und das Fell reicht vollkommen über sie;“ vgl. diese Ztschr. 41, p. 574. Die tatarische Version — auf deren Aehnlichkeit mit der ossetischen Schiefner in der russischen Ausgabe seiner ossetischen Texte p. 28, Anm. hinweist — ist nach Castrén, Nord. Reisen und Forschungen IV, Vorlesungen über die altaï. Völkersch. (Tatar. Heldensagen) p. 244, folgende: „In einem achten Raume liegen Männer mit ihren Frauen unter grossen Decken, die aus neun Schaaffellen zusammengenäht sind. Jeder hat seine besondere Decke, aber so gross sie auch ist, bedeckt sie doch nur die eine Enehälfte, wesshalb, wenn eine von beiden die Decke über sich zieht, die andere stets nackt bleibt. In einem neunten Gemach liegen auch Männer mit ihren Frauen. Ihre Decken bestehen nur aus einem einzigen Schaaffell; so klein dieselben auch sind, so könnte doch noch ein dritter unter derselben Decke liegen.“ — Auch die tatarische Version gibt Uneinigkeit (resp. Harmonie) im häuslichen Leben als Grund dieser Strafe

d) Der Regenbogen heisst bei den Digoren der *Bogen des Soslan* (*Soslani ändurä*, vgl. Miller, osset. Stud. II, p. 285). Ueber den Nart *Soslan* vgl. diese Ztschr. 41, p. 530. Hierzu sind die persischen Bezeichnungen des Regenbogens zu vergleichen: کمان سام, کمان رستم, کمان بیمن (Lagarde, Ges. Abhdl. p. 58, Ann. 1). Im ironischen Dialect kann ich nur die Form arwüürdün (Himmelsbogen, Bischof Josef, Gesch. d. Alten Testaments, p. 15, Z. 1 v. u.) belegen.

#### 4) Zusätze und Berichtigungen.

In Band 44, p. 151 dieser Zeitschrift berührt Wilhelm die Verbreitung iranischer Religion nach Norden hin unter nichtiranischen Völkern, wobei er auf mongol. *Churnazidu* (*Churmustu*) aufmerksam macht; aus mongol. *Churmustu* leitet Schiefner (in der Vorrede zu Radloff, Proben etc. I, p. X) tatar. *Kürbystan*, sojon. *Kurbustu* her, ebenso wie die Bezeichnung des Teufels (*Kürmös*) bei diesen Stämmen; doch vergleicht Schiefner noch andere Gestalten aus der iranischen Mythologie mit sibirisch-tatarischen göttlichen Wesen: so stellt er den iran. *Jima* zum altaischen Todesgott *Schal-Jime* („mit dem aus dem tibetischen *vjal-po* corrumpirten *Schal*“; vgl. hierzu die Sagen der Altaier über Erschaffung und Untergang der Welt bei Radloff a. a. O. I, p. 183 ff.); weiter vergleicht Schiefner (Radloff a. a. O. II, p. 11 der Vorrede) zu tatar. *Ainu* „Gegensatz und Widersacher *Kudai*“<sup>1)</sup> av. *aēnaih* (? vgl. Justi, Hdb. p. 6), sowie zu tatar. *Kür Polyk*, „d. h. der Fisch *Kür*“, av. *kara* (pehl. *kar māhi* در ماهی Justi, Hdb. p. 79, Bundehesh p. 203, Spiegel, Parsigr. p. 18, 172, Mainyo-i-Khard ed. West p. 56 (c. 62, 9, 30), Glossary p. 124).

Im dritten Theile seiner „Ossetischen Studien (Moskau 1887; russisch, p. 118 ff.) handelt W. Miller über die Frage nach der Nationalität der Skythen, wobei er die Meinung ausspricht, dass unter den verschiedenen Stämmen, welche unter diesem Namen begriffen wurden, sich wahrscheinlich auch iranische Elemente befanden. Zum Schluss sagt er (p. 136): „Das Tragen eines edeln arischen Namens, wie z. B. *Ἀριαπειθης*, erlaubt uns noch nicht einen

(resp. Belohnung) an. Aehnliches auch bei den Čuwašen (vgl. Rittich, das Kazansche Gouvernement II, p. 85, Z. 4 v. u. ff.; russisch).

1) Pers. خدای *xudāi*; vgl. Heldensagen der Minussinschen Tataren, rhythmisch bearbeitet von Anton Schiefner (Petersburg 1859) p. 410:

In der Zeit, als Erd und Himmel  
Von *Kudai* erschaffen wurden,  
Ward geschaffen diese Lärche.

Da in den Sagen der Tataren gewöhnlich von sieben oder neun *Kudai*'s die Rede ist, so glaubt Schiefner die Erwähnung eines einzigen *Kudai* christlichem Einfluss zuschreiben zu müssen (ibid. Einl. p. XVII).

Iranier in irgend einem skythischen Nomadenhäuptling zu sehn, dessen Unterthanen das Blut ihrer Feinde trinken“ . . . .; „andererseits aber“, fährt Miller fort, „können solche Züge von Wildheit auch nicht als Beweise der uralo-altaischen Abkunft (sc. gewisser skythischer Stämme) dienen.“ Gewiss nicht — denn selbst die Sitte des Bluttrinkens ist den Iranern geläufig gewesen, wie aus dem directen Zeugnisse des Firdūsi hervorgeht; denn im *Šāh-nāmāh* III, p. 1245, Z. 10 v. o. wird erzählt, wie der *Pahlawān*

*Gōdarz*; گودرز, nachdem er den Turānier *Pīrān* پیران erlegt, dessen Blut getrunken und sich das Gesicht damit beschmiert habe:

فرو برد چنگمال و خون بر گرفت  
به خورد و بباید روی ای شکفت

„Er senkte den Arm und schöpfte das Blut, trank und beschmierte das Antlitz, o Wunder“ (vgl. *ibid.* p. 1238, Z. 8 v. o.).

Die ossetische Anschauung, dass die Welt auf den Hörnern eines Stiers ruhe, habe ich Ztschr. 42, p. 420 berührt und dazu np. گوماهی verglichen. Der *gōmāhi* wird schon im *Bundehesh* (ed. Justi p. 26<sup>1</sup>) und 217 s. گوماهی erwähnt, ferner im *Mantiq-al-Tair* von Farid-al Dīn-Attār (Bombay 1280/1863 p. 6).

چون زمین بر پشت گاو استند راست

گاو بر مهاهی و مهاهی بر حواسست

„Quand la terre a été solûlement dressée sur le dos du boeuf, celui ci a reposé sur le poisson, et le poisson sur l'air“ (vgl. *Pend Naméh* ou le livre des Conseils de Fērid-Eddin-Attar, traduit et publié par Silvestre de Saey. Paris 1819. Vorrede p. XXXV ff). Ebendieselbe Anschauung findet sich auch bei den Kurden<sup>2</sup>) (vgl. kurd. گوماهی Justi-Jaba, Dict. p. 356) und auch unter dem russischen Volke ist noch heutzutage der Glaube verbreitet, die Erde ruhe auf drei Fischen (Walfischen; russ. на трёх рыбах, трёх китах). Weiter begegnen wir unter den Darguastämmen im südlichen Kaukasus der Anschauung, dass die Erde auf den Hörnern eines Stieres ruhe und dass die Erdbeben die Folgen von dessen Bewegungen seien (v. Erekert, der Kaukasus und seine Völker p. 207).

1) Vgl. *Pahlavi Texts* transl. West I, p. 71 (Sac. Books of the East, Vol. V): Regarding the ox-fish, they say, that it exists in all seas; when it utters a cry all fish become pregnant, and all noxious water-creatures cast their young.

2) Vgl. Lerch, Forschungen, I, p. XVII: „Eines Tages fragte ich die Kurden, welche natürlich keinen Begriff von der Kugelgestalt der Erde haben: wovon wird Alles auf der Erde getragen? „Uns trägt die *gōmasi*“ sagte einer.“

## Specimen der Dinālāpanikāçukasaptati.

Von

**Dr. Richard Schmidt.**

In meiner Doctorarbeit habe ich gelegentlich einer vorläufigen Zusammenstellung der Bücher und Handschriften, die den Titel Çukasaptati tragen, auf den Umstand hingewiesen, dass die Idee, einen klugen Papagei Sätze und Lehren der Lebensweisheit vorzutragen zu lassen, bei den Völkern des Orients sehr beliebt war. Wenn der Papagei anfänglich (?) der Mentor einer koketten Frau war, so blieb es nicht dabei: er ward auch bald als Lehrer und Berather in Fällen gebraucht, die wesentlich andere waren als der aus der Çukasaptati *κατ' ἐξοχὴν* bekannte. Ich habe in der Einleitung zu meiner Dissertation einige solcher Nachahmungen zusammengestellt und will heute auch eine Textprobe vorlegen, um die Fachgenossen auch mit diesem Buche bekannt zu machen.

Der Inhalt ist kurz der: Ein König wird auf die Frau eines seiner Diener aufmerksam, schafft diesen mit einem schwierigen Auftrage auf siebzig Tage aus seiner Nähe und sucht nun dessen Frau zu gewinnen. Der Papagei verhindert dies durch moralisirende Erzählungen.

Der Abdruck des Werkes — verschiedene tausend çloka — lohnt durchaus nicht. Wir haben es hier mit einem höchst unschmackhaften und sehr salbungsvollen Sammelsurium in platten Versen zu thun, welches uns de omnibus rebus et quibusdam aliis belehren soll. Bei der Lektüre dieses Machwerkes weiss man in der That nicht, was man mehr bewundern soll: die Ausdauer des Verfassers, solchen Unsinn zu schreiben; die Zungenfertigkeit des Papageien, ihn vorzutragen, oder die Geduld des Königs, ihn anzuhören.

Wie bunt der Inhalt des Werkes sei, kann man aus dem Verzeichnisse sehen, welches einer canaresischen Fassung des ersteren (Verf., Vier Erzählungen aus der Çukasaptati, p. 8, no. 21) vorgedruckt ist. Ich lasse es hier folgen.<sup>1)</sup>

1) Während meines Aufenthaltes in London collationirt. Ich gebe das Original mit allen Druckfehlern.

- |                                   |  |
|-----------------------------------|--|
| 1. Dēvatāprārthanī, Sanyāsikathē. | 37. Gayākṣētramāhātmya.                      |
| 2. Strisāhasa.                    | 38. Gaṅgāmāhātmya.                           |
| 3. Çriçailamahātmya.              | 39. Māghasnānamāhātmya.                      |
| 4. Rajakēyagādhē.                 | 40. Cidambaramāhātmyaprārāmbha.              |
| 5. Vipragādhē.                    | 41. Sāmudrikālakṣaṇagaḷu.                    |
| 6. Vētrputrarasaṃvāda.            | 42. Çvētōpākhyānaprārāmbha.                  |
| 7. Çūdramahātmya.                 | 43. Vikādaçīmāhātmya.                        |
| 8. Çamdrapuṣkarāṇiyamahimē.       | 44. Rajasvalāprakaraṇa.                      |
| 9. Brāhmaṇakumāranakathē.         | 45. Çrāddhaprakaraṇa.                        |
| 10. Brahmaṛākṣasasaṃvāda.         | 46. Dravyaçuuddhiprakaraṇa.                  |
| 11. Pativratāmṛtyusaṃvāda.        | 47. Açaucaprakaraṇa.                         |
| 12. Varuṇasaṃvāda.                | 48. Varṇāçramācāraprakaraṇa.                 |
| 13. Drākṣsārāmākṣētramāhātmya.    | 49. Grabasthāçramadharmagaḷu.                |
| 14. Suṃdōpasuṃdaravṛttāṃta.       | 50. Purāṇaçravaṇamāhātmya.                   |
| 15. Jātistrigalākathē.            | 51. Vaṃdhyāsānavidhi.                        |
| 16. Çakuntalōpākhyāna.            | 52. Dhanārjanavivarāṇa.                      |
| 17. Abalyāvṛttāṃta.               | 53. Putragōpālavratavidhāna.                 |
| 18. Anusūyamahātmya.              | 54. Vaṃdhyātvanivāraṇavratagaḷu.             |
| 19. Aṃbariṣōpākhyāna.             | 55. Lutpātasūcanagaḷu.                       |
| 20. Putranigēdharmabōdhanē.       | 56. Dānadharmagaḷapraçaṃsē.                  |
| 21. Jābālisasaṃvāda.              | 57. Dāyabhāgalakṣaṇa, Vyavahāra-<br>nirṇaya. |
| 22. Lōpāmudrēyakathāprārāmbha.    | 58. Prāyaçcittavidhāna.                      |
| 23. Havliyādapativratēyāvṛttāṃta. | 59. Yōgagaḷasaṃkhyē, Bauṣadhā-<br>gaḷu.      |
| 24. Çamdranakathē.                | 60. Yugadharmapraçaṃsē.                      |
| 25. Kṛtaghmakālajaṅgharakathē.    | 61. Jābālijjñānōpadēçadakathē.               |
| 26. Rāmāyaṇakathē.                | 62. Vāruṇijjñānōpadēça.                      |
| 27. Kusumācaladamāhātmya.         | 63. Bhṛguvinatapassu.                        |
| 28. Dharmapālanakathē.            | 64.  |
| 29. Çiṣyōpadēça.                  | 65. Varuṇaṇimājjñānōpadēça.                  |
| 30. Rāvaṇanakathē.                | 66. Saṃyāsavidhi.                            |
| 31. Çamdhakāsuranavṛttāṃta.       | 67. Yatidharma.                              |
| 32. Naṃdiniyēmbavēçyēyakathē.     | 68. Vyāsapūjāvidhāna.                        |
| 33. Yamalōkavarnanē.              | 69. Yōgasādhana.                             |
| 34. Bṛṃdāvanatulanēmāhātmya.      | 70. Graṃthaphalastuti.                       |
| 35. Kārtikamāsamahātmya.          |  |
| 36. Vaiçākhmāsamahātmya.          |  |

Das handschriftliche Material, welches meiner Arbeit zu Grunde liegt, ist das folgende.

K Grantha MS., vollständig und correct. Ich verdanke diese Handschrift der Liebenswürdigkeit von E. Hultsch und der Uneigennützigkeit von T. S. Kuppusvami Sastri, Koimbatour, der sich selbstlos der grossen Mühe unterzog, das MS. für mich abzuschreiben. Auch öffentlich meinen herzlichsten Dank!

L Das l. e. p. 7, no. 13 beschriebene, lückenhafte MS. von Prof. Lanman. Es stimmt meist mit K überein.



B fast vollständiges MS. aus der Bühler'schen Sammlung (l. c. p. 7, Anm.).

Was die Gestaltung des Textes betrifft, so habe ich, dem Charakter des Werkes entsprechend, welches ja unzweifelhaft jung ist, fehlerhafte Formen unverändert beibehalten, z. B. çrēyōpapattayē Einl. 85, °jita = °jit I, 19; uktē = uktavati I, 79.

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

सुधर्मायां पुरा राजा महेन्द्रो देवतागणैः ।  
 सहितस्तु तदापृच्छन्नारदं देवसंनिधौ ॥ १ ॥  
 परतत्त्वार्थविल्लोके परेषां हितबोधकः ।  
 कः पुमानस्ति चेन्मह्यं यथावद्वक्तुमर्हसि ॥ २ ॥  
 इतीन्द्रवचनं श्रुत्वा नारदस्तमथाब्रवीत् ।  
 शुक एवोभयं वेद नान्यो वेत्ति शचीपते ॥ ३ ॥  
 तद्वचस्तत्सभामध्ये वह्निः श्रुत्वा तदाब्रवीत् ।  
 स्वयं वेत्ति शुको योगी न परेषां प्रबोधकः ॥ ४ ॥  
 इत्यग्निवचनं श्रुत्वा नारदः पुनरब्रवीत् ।  
 स्वयं तत्त्वार्थविल्लोके परस्मै बोधितुं क्षमः ॥ ५ ॥  
 शुक एव मतो मह्यं किं प्रलापिरुदीरितैः ।  
 परीक्षको यदि भवेत्तदा सत्यं भवेद्वचः ॥ ६ ॥

K beginnt mit । शुभमस्तु । श्रीगुरुभ्यो नमः ॥ B अथ शुकसप्त-  
 तिकथाप्रारम्भः । श्रीगणपतिर्जयति । श्रीगणेशाय नमः । श्रीविदपुरु-  
 षाय नमः । श्रीदत्तात्तयाय नमः । श्रीमल्लिकार्जुनाय नमः ॥  
 1a K एकदा तु सुधर्मायां देवेन्द्रो । B राजन् । 1c LB इमं प्रश्नं  
 तदापृ० । 2a L पुरं । B परं । 2b LB तथा तत्प्रतिबोधकः ।  
 2c LB अस्ति चैत्परमं गुह्यं । 3ab om. LB; statt dessen nur नारदः ॥  
 3c LB वेत्ति । 3d L नान्यं । B नान्यं । LB वेत्ति । Hinter शचीपते  
 haben LB स्वयं तत्त्वार्थविद्वक्ता परस्मै बोधितुं [L परश्वी बोधितं] क्षमः ।  
 तद्वचस्तं । [L तथाब्रवीत्] । स्वयं वेत्ति विरागी [L वियोगी] च न  
 वक्ता परबोधकः ॥ सर्ववित्तत्वविल्लोके न परेषां विचक्षणः । om.  
 इत्यग्निवचनं — भवेद्वचः ।

इत्यादि वादः सुमहानुभयोरभवत्तदा ।  
 समुत्तस्थुस्ततो देवा इन्द्राद्यास्तत्सभातलात् ॥ ७ ॥  
 वह्निः परीक्षणे बुद्धिं चक्रे शुकमुनेस्तदा ।  
 तत्क्षणाद्भूतले राजा ऊतभुक्त्संबभूव ह ॥ ८ ॥  
 शचीयुतस्तु तत्साक्ष्ये राज्ञो भृत्यस्तमागतः ।  
 कालज्ञो नारदो ऽप्यस्य प्रणिधित्वमुपागतः ॥ ९ ॥  
 तच्चित्तं नारदः सो ऽपि शुकायाविद्यद्भुतम् ।  
 शुकः शुकस्तदा भूत्वा तदा पादजमन्दिरे ॥ १० ॥  
 राज्ञस्तत्त्वावबोधार्थं स्वर्णपञ्जरमाविशत् ।  
 शृणुध्वं हि कथामेतां विचित्रां पापनाशिनीम् ॥ ११ ॥  
 पुरातनीं पुराणोक्तां शुकोक्तां वह्निभूभुजे ।  
 अस्ति भूमण्डले राजा सर्वशास्त्रार्थतत्त्ववित् ॥ १२ ॥  
 सर्वज्ञः कुशलो दक्षो नीतिशास्त्रार्थपारगः ।  
 सदा सज्जनसेवी च यायजूको महामतिः ॥ १३ ॥  
 विष्णुप्रियकथासेवी विष्णुध्यानपरायणः ।  
 शास्त्रास्त्रकुशली धन्वी राजधर्मपरायणः ॥ १४ ॥  
 दुष्टनिग्रहकृन्नित्यं शिष्टपालनकृत्तथा ।  
 परस्त्रीषु परस्वेषु अन्धवत्पङ्गुवत्स्थितः ॥ १५ ॥

LB haben statt 7a—11a folgende Verse: संवादस्तु महानासीदुभयो-  
 देवसन्निधौ [L संवादं सुमहाना°] । तिरोहिते देवगणे सिद्धे विस्म-  
 यमागते । वह्निभूमण्डले राजा जातः क्षत्रकुलोत्तमे [L °कुलोत्तमे] ।  
 नारदः सर्वमाचष्टे शुकायामिततेजसे [L °चेतसे] । तत्प्रबोधार्थमाजज्ञे  
 शुकः पादजमन्दिरे । शुको भूत्वा परीक्षार्थं स्वर्ण° । 11c LB शृणु  
 राजन् । 11d LB पवित्रां statt विचित्रां । L °नाशतीं । 12b K °भू-  
 भुज । L °भूभुजो । 12d—13a om. K. 13b B नीती° । 13c L वि-  
 द्वज्जनासेवी । B विद्वज्जनासेनी । 14a—d om. K. 14c B °संकुलो ।  
 15b K °कृत्परः । 15c L परस्वेषु । 15d B पंगुवयीदृढः । L पंगुवज्जडः ।

प्रातःस्नायी नित्यहोमी भक्तः शिवमुकुन्दयोः ।  
 परमण्डलभेत्ता च परमर्मप्रभेदकः ॥ १६ ॥  
 षड्गुणानां प्रयोक्ता च शक्तित्रयविशारदः ।  
 सिद्धीनामुदयानां च त्रयाणां तत्त्वचिन्तकः ॥ १७ ॥  
 उपायानां चतुर्णां च ब्रूहानां तत्त्ववित्तमः ।  
 स पालयामास महीं पूर्णसागरसंनिभः ॥ १८ ॥  
 प्रालेयाद्रिसमो धैर्ये धर्मे धर्मसमो नृपः ।  
 एकपत्नीव्रतो नित्यं सर्वदा सत्यसंगरः ॥ १९ ॥  
 एवं पालयतः पृथ्वीं तस्यासीद्भृत्यपुंगवः ।  
 देवदासाभिधो नित्यं देवब्राह्मणभक्तिमान् ॥ २० ॥  
 स्वामिकार्यपरो नित्यं सभार्यः खड्गमुद्रहन् ।  
 प्रत्यहं राजसंमानी युद्धे चाप्यनिवर्तितः ॥ २१ ॥  
 भृत्यधर्मरतो नित्यं राजसेवापरायणः ।  
 नित्यं राज्ञाप्यनुज्ञातो भुङ्क्ते ऽन्नं देवतर्पितः ॥ २२ ॥  
 उच्चस्थे राज्ञि नम्रः संस्तस्मिन्नीचे ऽतिदूरगः ।  
 भूसंज्ञया च तत्कर्म कुर्वन्वै प्रत्यहं स्थितः ॥ २३ ॥  
 अर्धरात्रीं गृहं गच्छेत्तेन गच्छेत्यनुज्ञया ।  
 शुक्लिष्ठति तद्गृहे तेन भृत्येन पोषितः ॥ २४ ॥

16 a K चाग्निहोत्री । 16 d LB °प्रभेदनः । 17 a L षड्गुणे च ।  
 B षड्गुणेषु प्रयोक्ता । 17 b LB तत्सिद्धिमनुपालयन् । 17c—18d om. LB.  
 19a—d om. K. 19 b B धर्मसुतो । L नृप । 19 c B एकपत्नीवृत्तो ।  
 20 a K अग्नेः statt एवं । 20c—d om. LB. 21 a LB °हितासक्तः । 21 b K  
 शूरसन्मतः । 21c—23 b om. K. 21 d L चा अनिवर्तितः । 22 b L राज्ञः ।  
 22 d B देवतार्पितः । L देवतार्पितम् । 23 a L उच्चस्थे रास्थि मनसा ।  
 B नम्र सन् । 23 c LB तथा कर्म । 23 d B कुर्वन्नेवान्वहं । LB शुचिः ।  
 24a—b om. K. 24 a L गत्वा तेन । Für 24c—25e hat K अतीतानागत-  
 ज्ञानी शुकोप्यस्य गृहे वसन् । अशिक्ष्योपकं स्वस्य° । 24 c B तद्गृहे ।

अतीतानागते सम्यवेत्ति ज्ञानप्रभावतः ।  
 स्वामिनं प्रत्यहं शिष्यं गुरुः शिष्यं यथा द्विजः ॥ २५ ॥  
 प्रत्यहं प्रातरुत्थाय पञ्जरस्थं शुक्रं स तु ।  
 उपगम्य स्वकर्तव्यं विज्ञापयति हृष्टवत् ॥ २६ ॥  
 करिष्ये राजकार्याणि कुर्यात्तद्वचनं सदा ॥ २७ ॥  
 राजानं राजपत्नीं च गामश्चत्यं गुरुं घृणिम् ।  
 नमस्कृत्य सुखी भूयात्परिव्राजं जनार्दनम् ॥ २८ ॥  
 चन्दनं रोचनं हेम मृदङ्गं दर्पणं मणिम् ।  
 गुरुमग्निं च सूर्यं च प्रातः पठेत्प्रयत्नतः ॥ २९ ॥  
 इति विज्ञाप्य तस्याशु राजद्वारमुपागतः ।  
 राजानं प्रणिपत्याथ तद्वाक्यमनुपालयन् ॥ ३० ॥  
 तेन यद्यत्समादिष्टं कुर्यात्तत्तत्समाहितः ।  
 एवं वै वर्तमानस्य वत्सरा द्वादशाययुः ॥ ३१ ॥  
 राजासौ चारपुरुषैर्वेत्ति जानपदोचितम् ।  
 प्रतिसद्यस्वराष्ट्रस्य दूताः सम्यङ् न्यवेदयन् ।  
 तैर्वेत्ति सकलं कर्म सदसच्च विचारतः ॥ ३२ ॥

25a B अतीतानागतान्त्वस्य° । 25ed L नित्यं सिद्धं शिष्यं गुरुर्यथा ।  
 25d KB शिष्यं । 26b L शुक्रं वदन् । B शुक्रं सुखा । 26ed om. LB.  
 27ab om. K. K hat statt 28a—d शुद्धोक्तशिष्यया नित्यं राजाज्ञामनुवर्त-  
 यन् । निशीथावधि राजानं सेवमानो दिने दिने ॥ 28b L घृणीं ।  
 B भृणिं । 28c B नत्वाकृती । 28d L परव्राजं । B परिव्रज । 29b LB  
 मणीन् । 29c L तथा सूर्यं । B अग्निं पतिव्रतां विप्रं । 29d K पश्य-  
 न्पतिव्रतां । B पश्येत्प्र° । Statt 30a—31b hat K तेन भृत्येन संयुक्तः  
 पालयामास मेदिनीं । धर्मेण राजा परया मुदा युक्तोभवत्तदा ॥  
 31d L द्वारशा° । 32a B चारपुरुषे । 32b L वित्य जान° । B वर्ति  
 जान° । 32c K °सद्गा । B चरात्तस्य । 32d LB दूता । B सम्यक् ।  
 L नियोजयत् । B नियोजयेत् । 32f B सदसच्चा ।

अनाचारयुतं मर्त्यं दण्डयेद्वर्ममार्गतः ।  
 सदाचाररतं मर्त्यं पालयेद्वृद्धमानतः ॥ ३३ ॥  
 ब्राह्मणं क्षत्रियं वैश्यं शूद्रं पञ्चममेव वा ।  
 नारीं वा विधवां वापि वर्तध्वं स्वस्वमार्गतः ॥ ३४ ॥  
 यो वा की वा नरो लोके वर्तते धर्ममुत्सृजन् ।  
 मया स दण्ड्यः पापीयान्पुत्रो वा बन्धुरेव वा ॥ ३५ ॥  
 एवं पालयतस्तस्य प्रणिधिः स्वपुरे तदा ।  
 रहः प्राञ्जलिरभ्येत्य राजानं प्राह सर्ववित् ॥ ३६ ॥  
 राजन् शृणु यथावृत्तं स्वदेशे यन्मयोदितम् ।  
 पूर्वग्रामं समाश्रित्य विनिद्रः पर्यटाम्यहम् ॥ ३७ ॥  
 तावत्सम्यग्विचार्यैव यावत्सूर्योदयो भवेत् ।  
 एकाकी गूढरूपेण मौनव्रतपरायणः ॥ ३८ ॥  
 गृहे गृहे ऽवलोक्याशु प्रत्यहं वर्तयाम्यहम् ।  
 क्वचिद्दृष्ट्वा मया नारी देवदासस्य या प्रिया ॥ ३९ ॥  
 सौन्दर्ये कमलाकारा भवानीसदृशा गुणैः ।  
 शास्त्रे सरस्वतीतुल्या पतिपादारपितेक्षणा ॥ ४० ॥  
 सुकेशी स्निग्धदशना सुस्तनी सुमुखी सती ॥  
 मध्ये क्षामा बृहच्छोणी निम्ननाभिः सुभाषिणी ॥ ४१ ॥  
 सुनासा सुकपोला च विम्बोष्ठी सज्जनप्रिया ।  
 दीर्घाक्षी श्यामकेशी च सुकण्ठी यौवनस्थिता ॥ ४२ ॥

33 c K °परं । 33 d L पालयेद्वंधुमा° । 34 b L वाप्यंतिमं तथा ।  
 B वा पंचमं तथा । 34 e L नारी । विधवा । 35 b B °त्सृजत् ।  
 35 c B पापीमा° । 35 d K सुतो । L पुमान्दंडधरोपि वा । 36 b L स्वे  
 पुरे । B तत्पुरे । 37 d L पारयाम्यहं । 39 a L ग्रहे ग्रहे । B विलो-  
 क्वाशु । 39 c KB कुत्र statt क्वचिद् । 39 d B देवदास्य वै प्रिया ।  
 40 a K कमला नारी । 40 b L °सदृशे । 41 c B क्षामा । L पृथुःशीणी ।  
 41 d B °नाभी । 42 c L णामकेशा । B शामकेशी । 42 d B यौवने ।

सुपादोरुः सुपाणिश्च कलाशास्त्रविशारदा ।  
 मत्तहंसगतिः सम्यक्सदा विबुधभाषिणी ॥ ४३ ॥  
 गृहकर्मरता नित्यं पतिभक्तिपरायणा ॥ ४४ ॥  
 पत्यौ गृहागते सम्यक्पादप्रक्षालनादिभिः ।  
 कुर्वती सेवनं तस्य तदाज्ञां परिपालिनी ॥ ४५ ॥  
 नागते दीनवदना क्रुद्धे च प्रियवादिनी ।  
 भोजनानन्तरं तस्य भुङ्क्ते तद्भाजनार्पितम् ॥ ४६ ॥  
 तदग्रे हसति नैव तथा नोपविशेत्सदा ।  
 नापृष्टभाषिणी नित्यं तद्वाक्यं नातिवर्तिनी ॥ ४७ ॥  
 पतिव्रता सुनारीषु अग्रे सा गण्यते जनैः ।  
 परार्थं वापरं मर्त्यं नापि स्वप्ने ऽपि कीर्तयेत् ॥ ४८ ॥  
 गौरीपूजापरा नित्यं हरिद्राकुङ्कुमादिभिः ।  
 अलंकृत्य स्वदेहं सा सर्वदा कञ्चुकान्विता ॥ ४९ ॥  
 शुक्लं न वदते क्वापि स्वभर्त्रा पोषितं प्रियम् ।  
 न दासी न च भृत्यश्च नान्यस्तत्र प्रवर्तते ॥ ५० ॥  
 सर्वं तस्याः प्रभावेन जलकाष्ठादिकं च यत् ।  
 तत्सर्वं सहसा प्राप्तं पातिव्रत्यप्रभावतः ॥ ५१ ॥  
 न निन्देत्स्वपतिं क्वापि नान्यं पश्येत्परं नरम् ।  
 नाटते परवेश्मानि न मिथ्याभाषणं वदेत् ॥ ५२ ॥

43a L सुपाणी । 43c B महत्तंसंगतिः । 43d L °भूषिणी ।  
 44a L ग्रहकर्मगतिर्नित्यं । 44b K °परायणी । 45a K गृहं गते ।  
 45b L °प्रक्षालनाभिः । 45cd om. KB. 46a L आगते । K °वचना ।  
 46b B क्रुद्धेण statt क्रुद्धे च । 46c B सम्यक् statt तस्य । 46d KL तद्भा-  
 जना° । 47c L नापत्सभाषिणी । 47d K तद्वाक्यमनुवर्तिनी । 48c B  
 मृत्यं । 48d L कीर्तयन् । 49d B कुंचकान्विता । 50a LB वा statt न ।  
 50b B स्वभर्ता । 50c L दासीन् । K भृत्याश्च । 51b—52c om. K. 51b L  
 जलं काष्ठं च कौतुकात् । B येत् । 52b L वस्येत्परं । 52c B नाटते । परि° ।

न देहल्यां न पादेन नैकान्तेन सदा वसेत् [?] ।  
 न निष्ठुरं नात्यपरं वदते सद्गदप्युत ॥ ५३ ॥  
 एवंप्रभावा सा नारी तावके ऽत्र पुरे वसेत् ॥ ५४ ॥  
 शुभं वाप्यशुभं वापि यद्यद्दृष्टं मया श्रुतम् ।  
 तत्सर्वमब्रवं तुभ्यं कोपं मा कर्तुमर्हसि ॥ ५५ ॥  
 घ्राणैः पश्यन्ति पशवः शास्त्रैः पश्यन्ति भूसुराः ।  
 चारैः पश्यन्ति राजानश्चक्षुर्भ्यामितरे जनाः ॥ ५६ ॥  
 यद्दृष्टं गूढपुरुषैः सदसच्च यथा श्रुतम् ।  
 तत्सर्वं स्वामिने वाच्यमन्यथा पातकी भवेत् ॥ ५७ ॥  
 अतो मयापि तत्सर्वमुक्तं सम्यगवञ्चनात् ॥ ५८ ॥  
 इति ब्रुवति चारे ऽस्मिन् गते ऽथ स महीपतिः ।  
 विचारं परमं चक्रे चिन्तालोलितमस्तकः ॥ ५९ ॥  
 उपायो ऽत्र मया कार्यः कामार्तेन बलीयसा ।  
 भृत्यं वहामि तत्पत्नीं रमामि परमार्थितः ॥ ६० ॥  
 पुत्रं वा भ्रातरं पत्नीं मातरं पितरं तथा ।  
 यं वा कं वा नृपो हन्ति भृत्यादीन्किमु खल्विति ॥ ६१ ॥  
 भूषणानि बहून्यद्य गन्धवस्त्रादिकानि च ।  
 दत्त्वा तस्यै प्रियं ब्रूयां कार्यसिद्धिर्न चान्यथा ॥ ६२ ॥

53a L न देहल्यापानत्रेण । 53b KB नैकान्तेन सदा वसेत् । L न  
 नैकान्तेन सदा वसेत् । 54b B तावको । L om. के ऽत्र पुरे वसेत् ।  
 K वसत् । 55b L गच्छद्दृष्टं । B यद्यद्दृष्टं । 55c LB तत्सर्वं ब्रुवते ।  
 55d K कोपं मे क्षुण्णमर्हसि । B को मा० । 56b K च द्विजाः । L ब्रा-  
 ह्मणाः । 57a B यदृष्टं । 57b B श्रुतं । 57c L स्वामिनो वाचे ।  
 58b L उक्तं सर्वमवंचनात् । B उक्तं दृष्टमवंचनात् । 59a K एवं वदति ।  
 L चारि । 59b B महीपते । 59c B विस्मयं । 60a L उपायस्तु ।  
 B यमा । 60c K हत्वामि । L वाहन्मि । B वाहन्मि । 60d—61a om. L  
 60d K परमार्थितः । K om. 61ab. 61b L च वा statt तथा । 62b L वा  
 statt च । 62c KL तस्यै । L भूया । B ब्रूया । 62d L कार्यसिद्धिर्न ।

कार्यार्थिनः कुतो गर्वो गर्वात्कार्यं विनश्यति ।  
 एव चेच्छङ्कितो भृत्यः शङ्कया कार्यनाशनम् ॥ ६३ ॥  
 अहं समर्थः सर्वेषां भृत्यानां धनसंपदाम् ।  
 ब्रह्मचत्रविशां राजा शास्ता धर्मेषु शिञ्जकः ॥ ६४ ॥  
 भृत्यान्कतिपयानद्य नियोक्ष्ये सर्वकर्मसु ।  
 देवदासं समाह्वय दत्त्वा च वज्रशो धनम् ॥ ६५ ॥  
 उदकार्णवमासाद्य मद्वाक्यमनुपालयन् ।  
 चन्द्रिकागिरिमागत्य स्थित्वा तत्रैव सर्वदा ॥ ६६ ॥  
 विष्णुं ब्रह्मण्यदेवेशं नत्वा सुत्वा जगद्गुरुम् ।  
 सप्तत्या द्विवसैः कार्यं साधयाशु ममाज्ञया ॥ ६७ ॥  
 चन्द्रिकागिरिमध्यस्थं गृहीत्वा नायकं मणिम् ।  
 पुनरागच्छ भद्रं ते मत्समीपमशङ्कितः ॥ ६८ ॥  
 इति निश्चित्य मनसा परेद्युः प्रातरेव हि ।  
 आनयामास तं भृत्यं दत्त्वा वज्रधनं तदा ॥ ६९ ॥  
 भृत्याधीनमिदं राज्यं भृत्याधीनमिदं जगत् ।  
 भृत्याधीना त्वयं लक्ष्मीर्भृत्याधीनमिदं वपुः ॥ ७० ॥  
 इत्युक्त्वा सहसोत्थाय समालिङ्ग्य स्वयं मुदा ।  
 गृहीत्वा पाणिना पाणिं रहस्यमिदमब्रवीत् ॥ ७१ ॥  
 उदकार्णवमासाद्य मद्वाक्यमनुपालयन् ।  
 चन्द्रिकागिरिमासाद्य स्थित्वा तत्रैव सर्वदा ॥ ७२ ॥

63 b L गर्वः कार्या । 63 c L भृत्ये । 64 b L भृत्यासाधनसंपदः ।  
 K धनसंपदा । 64 d K शास्त्रे । 65 b K नियोज्य । L सकर्मसु ।  
 66 b L तद्वाक्य° । 66 c L °श्रित्य । 67 a LB विष्णु । 67 b L स्थित्वा ।  
 67 d B साधुयाशु । K मदाज्ञया । 68 b L नायकं मणीं । B मणि-  
 नायकं । 69 a L इति statt इति । 70 c LB लक्ष्मी । 72 b B मु-  
 द्वाक्य° ।



विष्णुं ब्रह्मण्यदेवेशं नत्वा स्तुत्वा जगद्गुरुम् ।  
 सप्तत्या दिवसैः कार्यं साधयाशु ममाज्ञया ॥ ७३ ॥  
 चन्द्रिकागिरिमध्यस्थं गृहीत्वा नायकं मणिम् ।  
 पुनरागच्छ भद्रं ते मत्समीपमशङ्कितः ॥ ७४ ॥  
 एवमुक्त्वा तु तं भृत्यं तूष्णीमास्ते महीपतिः ।  
 देवदासस्तथेत्युक्त्वा स्वगृहं पुनराविशत् ॥ ७५ ॥  
 कथयामास तत्सर्वं स्वभार्यायै शुकाय च ।  
 शुकस्तत्सर्वमाकर्ण्य राजानं कामचारिणम् ॥ ७६ ॥  
 हृदि सर्वमवष्टभ्य देवदासमथाब्रवीत् ।  
 जाने त्वां तं च राजानं कामार्तं चारवाक्यतः ॥ ७७ ॥  
 राजानो वञ्चिताः सर्वे पुरचारैर्धनार्थिभिः ।  
 राज्ञा यदुक्तं तत्सर्वं त्वया कार्यमशङ्कया ॥ ७८ ॥  
 लवणेषुसुरासर्पिर्दधिक्षीरोदकार्णवाः ।  
 समुद्रे सप्तमे वत्स चन्द्रिकागिरिरस्ति हि ॥ ७९ ॥  
 तं गत्वा विष्णुमभ्यर्च्य नत्वा स्तुत्वा प्रसाद्य च ।  
 सप्तत्या दिवसैः कार्यं त्वया निरश्नेन हि ॥ ८० ॥  
 नमो नरायणायेति मन्त्रराजमनुस्मरन् ।  
 दिनान्ते भगवान्विष्णुः प्रत्यक्षस्तव जायते ।  
 मणिं दास्यति मोक्षं च नात्र कार्या विचारणा ॥ ८१ ॥  
 मद्देहस्थमिदं रोम बद्ध्वा स्वोदरदेशतः ।  
 तारयिष्यसि वेगेन समुद्रान्सप्त मानव ॥ ८२ ॥

73a LB विष्णु । 73d B साधुयाशु । K मदाज्ञया । 74d B  
 यत्समीपशङ्कितः । 75a L हृत्वं । 75b B समीपतिः । 78a L चंचिताः ।  
 78b L पुराचारिः । K ०र्धनादिभिः । 79a L ०सपी० । 79b K ०क्षी-  
 रकुशार्णवाः । 79d L ०गिरिरर्त्ति ही । 80a L विष्णुमह्यर्च्य । B ०भ्यर्च ।  
 80b L स्थित्वा । om. प्रसाद्य-मन्त्रराज 81b. 81d L मर्त्यैकस्त्व । 81e B  
 दास्यति । 82b B सोदर० । 82c K योगिन । 82d L मानतः । B मानसः ।

गरुडेन यथा विष्णुर्हंसिनेव चतुर्मुखः ।  
 वृषभेण यथा शम्भुः शीघ्रं गच्छसि त्वं तथा ॥ ८३ ॥  
 तावदेषा प्रिया साध्वी यावदागमनं पुनः ।  
 चरिष्यतीह कल्याणी ब्रह्मचर्यव्रतादिकम् ॥ ८४ ॥  
 अखण्डदीपमादाय राज्ञी निद्रापराङ्मुखी ।  
 कर्मणा मनसा वाचा भर्तुः श्रेयोपपत्तये ॥ ८५ ॥  
 गौरीपूजा तथा कार्या कल्पोक्तविधिना ततः ।  
 विघ्नास्तत्र भविष्यन्ति धर्मज्ञानृतशीलिनः ॥ ८६ ॥  
 तदायत्ताश्च ते विघ्ना न विघ्नेभ्यो विभेषतः ।  
 गच्छ शीघ्रमलं गोथ्या राजाज्ञा वलवत्तरा ॥ ८७ ॥  
 राजाज्ञा पितरौ लोके राजाज्ञा सर्वदेवता ।  
 राजाज्ञा पुत्रमित्राणि भृत्यैः कार्या विशेषतः ॥ ८८ ॥  
 एवमुक्तस्तदा तेन त्रिः परिक्रम्य पत्त्रिणम् ।  
 गतो मुहूर्तमात्रेण यत्रास्ते चन्द्रिकागिरिः ॥ ८९ ॥  
 शुकोक्तं साधयामास राजकार्यमतन्द्रितः ॥ ९० ॥  
 तत्पत्नी तेन मार्गेण प्रत्यहं शुकचोदिता ।  
 गौरीपूजापरा नित्यं मौनव्रतपरायणा ॥ ९१ ॥

83b L °हंसिन च । B °हंसिनैव । 83d L गच्छ शिवं । B यथा ।  
 84b KB यावदागमनं । 84c KB चरिष्यति हि । 84d L ब्रह्मचर्यं ।  
 85a B °दीपमाधाय । 85d L भर्तुं श्रेयो° । B भर्तु° । 86a K नया ।  
 B मया । 86d K धर्मघानृतशीलिनः । L धर्मग्रानृतशीलतः । 87a L  
 तदा नश्यति ते । B यदा तदाश्च ते । 87b L विघ्नेभ्योभिवर्षतः ।  
 B विघ्नेभ्यो भविष्यतः । 87c L शीघ्रमदंगोष्ठ्यं । 88a B पितरौ ।  
 88b B राजा सर्वज्ञदेवताः । L सर्वदेवताः । 88c L मित्रपुत्राणि ।  
 88d L भृत्यः । 89ab L एवमुक्तास्तस्तेन परिक्रम्य पत्त्रिणं । B एव-  
 मुक्तस्तदानेन । 91b B शुकचोदितां । 91c L गौरीपूजरो । 91d K  
 °परायणी ।

ध्यायन्ती निर्मलं देवं दयालुं भक्तवत्सलम् ।  
 स्थित्वा स्वगृहमध्ये ऽस्य पत्युः श्रेयो ऽभिकाङ्क्षति ॥ ९२ ॥  
 इति शुकसप्ततिकथासु पीठिकावर्णनं संपूर्णम् ॥  
 उदकाब्धिगते भृत्ये राजासौ हर्षमाप्तवान् ।  
 परेद्युश्चिन्तयामास रवावस्तं गते सति ॥ १ ॥  
 निशीथकाल आपन्ने गृहीत्वा भूषणादिकम् ।  
 गन्धमान्धानुलिप्ताङ्गी वशीकरणलम्पटः ॥ २ ॥  
 पुरचाराकृतिर्भूत्वा गच्छाम्यद्य तदालयम् ।  
 इति निश्चित्य मनसा विहृद्य स भटादिकम् ॥ ३ ॥  
 भुक्त्वा ससंभ्रमं राजा ययौ भृत्यालयं तदा ।  
 कपाटबन्धनं तत्र निर्मानुष्यमनायकम् ॥ ४ ॥  
 प्राकारारामपरिघैर्दुर्विलङ्घ्यं मलिन्सुचाम् ।  
 कपाटप्रान्तमागत्य किं करोमीत्यचिन्तयत् ॥ ५ ॥  
 केन मार्गेण गन्तव्यं गृहमध्यं समृद्धिमत् ।  
 कपाटमूलमागत्य लगुडेनाभ्यताडयत् ॥ ६ ॥  
 कपाटे कीलिते तस्मिन्नुन्धादन्तर्गतस्तदा ।  
 प्रविश्यान्तर्गतं राजा शुकदीर्पान्वितं मुदा ॥ ७ ॥  
 अन्तः प्रविश्य तां दृष्ट्वा सर्वावयवसुन्दरीम् ।  
 प्रहर्षमतुलं लेभे निःस्वः प्राप्य धनं यथा ॥ ८ ॥

92 a L निर्मल । 92 e d om, LBK. 92 e °मध्यास्य । 92 d भिकां-  
 क्षती ॥ B शुकसप्ततिसु । L °वर्णं । K पीठिकापद्धतिः । KB om. संपूर्णम् ॥  
 Die nächste Erzählung fehlt in L.

1 a B उदकाब्धि । 2 a B निशीथकालमपन्ने । 3 a K परिचारा° ।  
 B पुराचारा° । 4 d B निर्मानुष्यं विनायकं । 5 a b B प्राकाराराम-  
 परिघैर्दुर्विलङ्घ्यमलिन्सुचां । 6 b B गृहमध्ये । 6 c K °स्त्राय । 6 d K  
 करमूलेन ताडयत् । 7 b B रघात् अंतर्गतेस्तदा । 8 d K निःस्वः ।

पादौ प्रक्षाल्य यत्नेन ह्युपविश्य सुखासने ।  
 चतस्रो दिश आलोक्य गृहं सौपस्करान्वितम् ॥ ९ ॥  
 दृढव्रतां सदाचारां मौनस्थां तामधीतिनीम् ।  
 आह्वय इत आगच्छ राजाहं त्वामुपागतः ।  
 इति प्रोवाच तां सार्धो ध्यानासक्तां मनस्विनीम् ॥ १० ॥  
 त्यज दीक्षां भज स्नेहं वपुरस्थिरतां गतम् ।  
 वयः पुष्पसमं प्राङ्गर्मनश्चञ्चलतां गतम् ॥ ११ ॥  
 अध्वा जरा मनुष्याणामनध्वा वाजिनां जरा ।  
 असंगमो जरा स्त्रीणां वस्त्राणामातपो जरा ॥ १२ ॥  
 सौन्दर्यं द्रव्यसंपत्तिं प्रभुत्वं दानशीलिनम् ।  
 कलासु कुशलं धूर्तं कामयन्ति परस्त्रियः ॥ १३ ॥  
 स्त्रियो जारेण तुष्यन्ति गावः स्वच्छन्दचारतः ।  
 कुञ्जराः पांसुवर्षेण ब्राह्मणाः परनिन्दया ॥ १४ ॥  
 एकान्ते पुरुषं दृष्ट्वा युवानं काममोहितम् ।  
 बलात्कारेण गृह्णीयाच्छयामा कामप्रचोदिता ॥ १५ ॥  
 किमुपेक्षसि मां तन्वि कटाक्षान्मयि पातय ।  
 अत्यन्तकामतप्तं मां सिञ्चयामृतभाषया ॥ १६ ॥  
 अथवा नूपुराक्रान्तचरणेनाभिताडय ॥ १७ ॥  
 वाङ्मयां सुकुमाराभ्यां शीतलाभ्यां सुशोभने ।  
 उपगूहय भद्रं ते राज्यं वा दीयते मया ॥ १८ ॥

9 c B दिशमालोक्य । 10 a B समाचारां । 10 b B मौनस्था ।  
 K तां तथाविधां । 10 c B इति । 11 a B भसि statt भज । 11 b B  
 गतिं । 11 d K ंश्चाञ्चल्यतां । 13 b B गानं । 14 b B नानः  
 स्वच्छन्दचारितः । 14 c B पांसुवर्षेण । 15 d B ंच्छामा । 16 a B  
 किमुपेक्षसि । 17 a B नूपुरं । 18 b B शीलिताभ्यां सुशो-  
 भनी ।

मुखेनेन्दुजितेनाथ मां सम्यगवलोकय ।  
 वङ्गनात्र किमुक्तेन भजेयं तव भृत्यताम् ॥ १९ ॥  
 अन्यथा जीवनत्यागो विहितो ऽद्यैव तत्कृते ॥ २० ॥  
 इति भाषितमाकर्ण्य राज्ञो मन्मथचेतसः ।  
 प्रीवाच वचनं धर्म्यं शुकः शुकं इवास्थितः ।  
 राजन्सुमहदाश्चर्यं त्वयि कामः प्रवर्तते ॥ २१ ॥  
 सदा त्वं धर्मशीलश्च सदा विप्रार्चने रतः ।  
 परस्त्रीषु परस्वेषु परनिन्दासु निःस्पृहः ॥ २२ ॥  
 पुराणस्मृतिपारगः सदा सन्मार्गवानसि ।  
 भवान् चेद्धर्महीनः स्याल्लोके धर्मी ऽपि हीयते ॥ २३ ॥  
 अधर्मनिरतान्मर्त्यान् शासको रक्षको भवान् ।  
 गुरुरात्मवतां शास्ता राजा शास्ता दुरात्मनाम् ।  
 इह प्रच्छन्नपापानां शास्ता वैवस्वतो यमः ॥ २४ ॥  
 प्रजानां धर्मतो राजा पितृति परिकीर्तितः ।  
 भृत्यानां तु विशेषेण पितराविह कीर्तितः ॥ २५ ॥  
 शिष्यो भृत्यः सुतो लोके दौहित्रो भागिनियकः ।  
 एते पुत्रसमा ज्ञेयास्तेषां पत्यः स्नुषाः स्मृताः ॥ २६ ॥  
 भगिनीगमनं चैव पुत्रीगमनमेव च ।  
 स्नुषाभिगमनं चैव गुरुतल्पसमं स्मृतम् ॥ २७ ॥

19a B मुखेनेन्दुजितेनाथु । 19c B विमुक्तेन । 19d B भवेयं भव  
 भृत्यकः । 20b B विजितो मे व तत्कृते । 21d B इव । 22d B नि-  
 स्पृहः 23a KB °पारञ्जः । 23c K न त्वं चेद्धर्महीनस्स्या । B स त्वं ।  
 °हीन । 23d B लोको । 24a K °नियता° । 24b K शास्तकी ।  
 B राक्षको भवेत् । 24c B प्रच्छिन्न° । 25b K पितेव । B परिकीर्त्यते ।  
 25d K पितरावपि । B कीर्तिती । 26a B भूत्वः statt भृत्यः । 26b B  
 दौहित्रौ । 26c B ज्ञेया । 26d B स्नुषा मृताः ।

त्वकृते देवदासस्तु चन्द्रिकागिरिमागतः ।  
 तत्पत्नी ते सदा रक्ष्या धर्ममार्गानुसारिणी ॥ २८ ॥  
 नैषा दासी न वा वेश्या त्वद्भृत्यस्याग्रनायिका ।  
 न पश्येदन्यपुरुषं मनसापि न संस्मरेत् ॥ २९ ॥  
 स्वप्ने वा भर्तृशुश्रूषां न विस्मरति सर्वदा ।  
 एवंविधां भृत्यपत्नीं पत्नीं व्रतपरायणाम् ॥ ३० ॥  
 व्रतस्थां शरणासक्तां स्तुषां ते दासवह्णभाम् ।  
 अनुगृहीष्व रक्षस्व मा कार्षीः साहसं विभो ॥ ३१ ॥  
 अल्पस्य सुखलेशस्य पापस्य महतः फलम् ।  
 गन्तुमक्षथ्यनरकमिच्छसि ह्यात्मनाशनम् ॥ ३२ ॥  
 दासी मानधनं हन्ति वेश्या हन्ति तपोयशः ।  
 विधवायुःश्रियं हन्ति सर्वं हन्ति पराङ्गना ॥ ३३ ॥  
 ब्रह्मघ्ने वापि भूणघ्ने कृतघ्ने वापि निष्कृतिः ।  
 शास्त्रेषु महती दृष्टा नास्ति विश्वासघातके ॥ ३४ ॥  
 आततायिवदाश्चर्यं पापे ऽस्मिन्महती रतिः ।  
 तव जाता हि राजेन्द्र बुद्धिमेतां परित्यज ॥ ३५ ॥  
 शपन्ति कामुकं मर्त्यं दोषाचरणतत्परम् ।  
 परनार्यः शपन्तीह परत्र च महद्भयम् ॥ ३६ ॥  
 अन्यं भजन्ति भूपाल पतिं त्यक्त्वा च याः स्त्रियः ।  
 तासां योनिषु क्षिप्यन्ते तप्तायःपिण्डसंचयाः ॥ ३७ ॥

28d B °सारिणी । 29a B वेश्या । 29b B त्वद्भृत्यस्याय नायकी ।  
 30d B पति । 31e B अनुगृहीष्वस्व । 31d B न कसीः । 32b K  
 महतो महान् । B महतो भवेत् । 32c KB °मिच्छति । 33e B श्रिया ।  
 34a B ब्रह्मघ्नेपि हि । 34e B दृष्टा । 35e B तव जानासि । Hinter  
 35 hat K अग्निदो गरदशैव शस्त्रपाणिर्धनापहा । क्षेत्रदारापहारी च  
 पडिते आततायिनः ॥ 37b B या । 37e B निक्षिप्य । 37d B तत्यायः° ।  
 K °सिंचयाः । B °सिंचयः ।

पुरुषाश्च परस्त्रीषु भवेयुः कामपीडिताः ।  
 तप्तस्त्रियश्च तैः सार्धमालिङ्गन्ते परस्परम् ॥ ३८ ॥  
 पुरा शापहताः केचिन्नरकेषु निवासिनः ।  
 अतो मनः समुत्सृज्य सुखी भव नराधिप ॥ ३९ ॥  
 पुरा हि श्रूयते गाथा सर्वपापप्रणाशिनी ।  
 श्रवणात्कीर्तनाद्वापि सद्यः सुखकरी नृप ॥ ४० ॥  
 भिक्षुः कलिङ्गसंभूतो निःस्पृहः सर्ववस्तुषु ।  
 भिक्षामात्रोपजीवी च यतिधर्ममनुस्मरन् ॥ ४१ ॥  
 अटित्वा सर्वराष्ट्राणि स्नात्वा सर्वनदीषु च ।  
 दृष्ट्वा पुण्यालयान्सर्वान्यथौ गोदावरीतटम् ॥ ४२ ॥  
 तत्र स्नात्वा महानद्यां यदा मन्दायते रविः ।  
 तदा ग्रामं समभ्येत्य श्रोत्रियागारवर्चसम् ॥ ४३ ॥  
 राजालयं प्रविश्याह राजानं धर्मकोविदम् ।  
 भिक्षां प्रयच्छ राजन्ने देहधारणहेतवे ॥ ४४ ॥  
 राजा तद्वचनं श्रुत्वा सपत्नीकः प्रणम्य तम् ।  
 पादप्रक्षालनं कृत्वा धन्यो ऽस्मीति वदन्मुदा ।  
 चिन्तयामास मनसा आनन्दाश्रुपरिभ्रुतः ॥ ४५ ॥  
 यतिर्यत्र गृहे भुङ्क्ते तत्र भुङ्क्ते हरिः स्वयम् ।  
 हरिर्यत्र गृहे भुङ्क्ते तत्र भुङ्क्ते जगत्त्रयम् ॥ ४६ ॥  
 यतिहस्ते जलं दत्त्वा पश्चाद्भिक्षां प्रदापयेत् ।  
 तदन्नं मेरुणा तुल्यं तज्जलं सागरोपमम् ॥ ४७ ॥

- 38 c B ततस्त्रियः । 39 a B °हता । 40 a K गाथा । B गाथां ।  
 40 b B °प्रणाशिनीं । 41 a K भिक्षुर्गुलिङ्ग° । 41 b KB निस्पृहः ।  
 43 d B श्रोत्रियागारवर्जनं । K °वर्जितं । 45 e B चिन्तयामान ।  
 45 f B ह्यानंदा° । 46 b B हरि । 46 d K भुङ्क्ते तत्र । B जगत्त्रयं ।  
 47 a B दद्या ।

एवं विचार्य मनसा पत्नीमाह्वय सादरम् ।  
 येन केन विधानेन भिक्षां चास्मै प्रदापयत् ॥ ४८ ॥  
 तेनानुज्ञामवाप्याह करिष्यामि यथोचितम् ॥ ४९ ॥  
 यतथे षड्रसोपेतमन्नं दत्त्वा तदग्रतः ।  
 मीनव्रतपरा भूत्वा व्यजनेन व्यजीजयत् ॥ ५० ॥  
 साध्वीं भक्तिमतीं तन्वीं दृष्ट्वा भिक्षुर्मनोहराम् ।  
 भुक्त्वा तदन्नं सहसा तामेव मनसास्मरत् ॥ ५१ ॥  
 स्नाने जपे च पूजायां मनोविघ्नं हृदि ह्यभूत् ।  
 किमिदं कुत आश्चर्यं सर्वधर्मविरोधि यत् ॥ ५२ ॥  
 इन्द्रियाणां तु सर्वेषां मन एव हि कारणम् ॥ ५३ ॥  
 आज्यं मृद्वन्नशाकानि गन्धपुष्पादिकानि च ।  
 स्त्रियः सुरूपवत्यश्च तपोविघ्नकराणि वै ॥ ५४ ॥  
 अलाबुशिग्रुपुष्पाणि क्षीराणि सगुडानि च ।  
 उपोदकी महाकुम्भी रेतोवृद्धिकराणि वै ॥ ५५ ॥  
 यतेरग्राह्यशाकानि भक्षितानि मयाधुना ।  
 अतो मनश्चञ्चलतां ययावाहारसेवया ॥ ५६ ॥  
 मनो मे यत्र चञ्चलं स्थिर्यं तत्र करोम्यहम् ।  
 इति निश्चित्य मनसा राजद्वारमुपाययी ॥ ५७ ॥  
 रहो गत्वा स राजानं वाक्यमाहाजितेन्द्रियः ।  
 मनो मे चञ्चलं जातं दृष्ट्वा साध्वीं तव प्रियाम् ॥ ५८ ॥

48d B प्रदेयतां । 49a B °वाप्यहं । 50a B षट्चसोपेतमन्नं ।  
 50d B व्यजीजयत् । 51a B साध्वी । 51b B °र्मनोद्धी । 51c B  
 भुक्त्वा । 51d B °स्मरन् । 52b K °विघ्नं हृदि यते । 52d B सर्वधर्म-  
 विरोधिन् । 54a B मृद्वन् । 55a B अलाबु° । 55c KB उपोदकी ।  
 56a K एतानि गर्ह्यशाकानि । 56d B °हारमेवया । 57a K चञ्चल्यं ।  
 B वाचल्यं । 57b K तत्र धैर्यं । 58d B दृष्ट्वा साध्वी ।



अतो मां पीडते कामो यद्यदिच्छसि तत्कुरु ।  
 राजा तद्वचनं श्रुत्वा हर्षसंफुल्ललोचनः ॥ ५९ ॥  
 मुहूर्तं चिन्तयामास कृतार्थो ऽस्मीत्यभाषत ।  
 तुलापुरुषदानानां कर्तारः सन्ति भूतले ॥ ६० ॥  
 कलत्रदानं तन्मध्ये वरं वेदविदो विदुः ।  
 सर्वेषामेव दानानां पत्नीदानं विशिष्यते ॥ ६१ ॥  
 मत्साध्वीं यतये दत्त्वा मोक्षमेवाहमाप्नुयाम् ।  
 द्रव्यं दत्त्वा द्विजेन्द्राणां चतुरङ्गबलान्वितम् ॥ ६२ ॥  
 इति सम्यग्विचार्याथ पत्नीमाह्वय धर्मराट् ।  
 यतये त्वां प्रदास्यामि रोचयस्व ममाज्ञया ॥ ६३ ॥  
 ततः सा प्राह भर्तारं शृणु धर्मपरायण ।  
 स्त्रियः पत्या प्रदातव्या यस्मै कस्मै द्विजातये ।  
 इति शास्त्रं मयाश्रावि तत्प्रत्यक्षेण दृश्यते ॥ ६४ ॥  
 राज्यं बलं स्वदेहं वा पत्नीं वा धनमेव वा ।  
 दत्त्वा द्विजातये राजा ततो मोक्षमवाप्नुयात् ॥ ६५ ॥  
 पिता रक्षति कौमारे भर्ता रक्षति यौवने ।  
 पुत्रस्तु स्थावरे भावे न स्त्री स्वातन्त्र्यमर्हति ॥ ६६ ॥  
 इति भार्यावचः श्रुत्वा रवावस्तमिते सति ।  
 सुखोपविष्टं यतिनं प्राह राजा स धर्मवित् ॥ ६७ ॥  
 इयं गुणवती साध्वी तव वाक्यानुसारिणी ।  
 रहस्येनां रमस्वेति पत्नीदानं तदाकरोत् ॥ ६८ ॥  
 संध्याकाले समायाति गृहे च जनवर्जिते ।  
 तदा भिक्षुः सतीं प्राह विवस्त्रा भव शोभने ॥ ६९ ॥

59a B पीडते । 60d B कर्तारं । 62c B जितेन्द्राणां । 64b B  
 धर्मपरायणा । 64c B प्रत्या प्रदानव्या । 64e B यथाश्रावि । 65ed K  
 राज्ञा ततो मोक्ष अवाप्यते । 66c K पुत्रस्तु स्थावरे । 68b K  
 कारिणी । 69b B गृहे जनविवर्जिते ।

मुक्तकञ्चुकधम्मिल्ला सर्वाभरणवर्जिता ।  
 भूतिं संलिप्य सर्वाङ्गे ह्यट्टहासाकुला सती ॥ ७० ॥  
 कज्जलालिप्तलपना हस्ते चाङ्गारपात्रिका ।  
 एवं भूत्वा भजस्वीनं नो चेत्तद्यतिगर्हणम् ॥ ७१ ॥  
 सा तद्वचस्तदा श्रुत्वा तदुक्तं तत्तथाकरोत् ।  
 यतिर्जितेन्द्रियो भूत्वा मनःस्वास्थ्यं दधौ पुनः ॥ ७२ ॥  
 पिशाचीदर्शनं जातमित्युत्क्रान्तर्गतो यतिः ।  
 सा साध्वी विस्मयाविष्टा भर्तारं पुनरागमत् ॥ ७३ ॥  
 कथयामास तत्सर्वं तस्मै भर्त्रे विचेष्टितम् ।  
 अत्यन्तहर्षसंयुक्तो रमयामास तां पुनः ॥ ७४ ॥  
 कथयित्वा कथामस्मै पूर्वं व्यासेन भाषिताम् ।  
 सर्वपापप्रशमनीं राजानं प्राह धर्मवित् ॥ ७५ ॥  
 शृणु राजन्यथा तथ्यं मन एव हि कारणम् ।  
 मन एव परं सौख्यं मन एव परा गतिः ॥ ७६ ॥  
 यत्र यत्र मनो यस्य वर्तते पुण्यपापयोः ।  
 तन्निवृत्य सुखी भूयान्नरस्त्विह परत्र च ॥ ७७ ॥  
 स्वगृहं गच्छ भद्रं ते मनःस्वाधीनतां कुरु ॥ ७८ ॥  
 एवमुक्ते शुके तस्मिन्प्रभाते विमले सति ।  
 पुनर्विवेश भवनं राजा भयमनोरथः ॥ ७९ ॥

इति शुकसप्ततिकथासु प्रथमदिनालापनिका ॥ १ ॥

70c K भूति । B संलित्य । K सर्वाङ्गी । 70d B चीरवस्त्रा-  
 कुला । 71d K चित्तद्यदि । 72b B तद्भक्तं । 72c K दृष्ट्वा । 72d B  
 मनः । 73a K पिशाचः । 73d B पुत्ररागमत् । 75b B भाषितं ।  
 77c B तन्निवृत्य । सुखी । 77d K ऽस्त्विह । 78b B मनः । 79a K  
 एवमुक्तः ।

षोडशे ऽहनि संप्राप्ते राजासौ मन्त्रथातुरः ।  
 पुनर्भृत्यालयं प्रायात्तामेव मनसा स्मरन् ॥ १ ॥  
 तस्मिन्प्रविष्टमात्रे तु शुकः पुनरथाब्रवीत् ।  
 शृणु राजन्प्रवक्ष्यामि वचनं धर्मसंहितम् ॥ २ ॥  
 हरिश्चन्द्रादयो राजन्परनारीपराङ्मुखाः ।  
 स्वदारेषु रतिं प्राप्ता बुद्धिमन्तो दयालवः ॥ ३ ॥  
 संगमः परदारेषु परस्वेषु च या सृहा ।  
 सर्वेषां शठता नित्यमनाचारश्च हिंसता ॥ ४ ॥  
 एते नरकया नित्यं सन्तस्तान्निष्ठजन्तवः ।  
 जम्बुद्वीपे महापुण्ये मानुषं वपुराप्तवान् ॥ ५ ॥  
 कामासक्तो भवेद्यस्तु को ऽन्यस्तस्मादचेतनः ।  
 आस्यजो बाहुजो वापि ह्यूरुजः पादजो ऽपि वा ॥ ६ ॥  
 यः स्वधर्मं परित्यज्य वर्तते यदि पापवित् ।  
 न तस्य पुनरावृत्तिर्दत्तैर्दानैर्गजायुतैः ॥ ७ ॥  
 धर्महीनस्य मर्त्यस्य दिनान्वायान्ति यस्य च ।  
 अजागलस्तनस्यैव तस्य जन्म निरर्थकम् ॥ ८ ॥  
 अजितेन्द्रियदुष्टस्य खलस्य पिशुनस्य च ।  
 स लोहकारभस्त्रैव श्वसन्नपि न जीवति ॥ ९ ॥

1a K द्विसे प्राप्ते । 2a LB तस्मिन्प्रवेशमात्रे । 2d L धर्मवृंहितं ।  
 3a B राज । 3b L नरानारी° । 3c L प्राप्ताः । 4a K संगतिः ।  
 B परिदारेषु । 4b L सृहि । 4c L पठतां । B शकटा । 4d K °ना-  
 चारंश्च । L °नाचारं च । B °नाचारं चं । 5b K सन्त्रस्ता° । LB ता-  
 निजहंत्यतः [B °त्यवः] । 5d L मानुषं वपुरात्मवान् । 6c L आस्यदो ।  
 6d K om हि । 7a B वः । 7b B पापिवत् । K वापृथक्? 7c B °रा-  
 वृत्ति । 8b KL यानि statt यस्य । B om. यस्य । 8c L °स्तनमिव ।  
 B °स्तानमिव । 9b B खनस्य । 9d L श्वसमानो हि जीवति ।

जितेन्द्रिया जिताहाराः सन्तः सत्यपरायणाः ।  
 लोकद्वये च महतीं कीर्तिं स्थाप्य दिवं ययुः ॥ १० ॥  
 नास्ति शान्तेः परो बन्धुर्नास्ति सत्यात्परं तपः ।  
 नास्ति विद्यासमः पन्था नास्ति ज्ञानसमं सुखम् ॥ ११ ॥  
 नास्ति कामात्परो मृत्युर्नास्ति ज्ञानसमं सुहृत् ।  
 नास्त्यकीर्तिसमो मृत्युस्तपो नानशनात्परम् ॥ १२ ॥  
 जितेन्द्रियो जिताहारो जितक्रोधो जितारिषट् ।  
 सत्यवादी महद्विद्वान्स्वर्गे वासमवाप्नुयात् ॥ १३ ॥  
 महदापदियुक्तो ऽपि युक्तो वा सर्वदा गदैः ।  
 कामान्न भश्यते लोके स पुमान्भुवि पूजितः ॥ १४ ॥  
 अत्राप्युदाहरन्तीममितिहासं पुरातनम् ।  
 भारतीकं महत्पापहरं परमशोभनम् ॥ १५ ॥  
 सोमवंशोद्भवः श्रीमान्राजा धर्मपरायणः ।  
 दुष्यन्तनुरिति ख्यातो वेदवेदाङ्गपारगः ॥ १६ ॥  
 दानधर्मपरो नित्यं सत्यवादी जितेन्द्रियः ।  
 धर्मज्ञः कुशलो दक्षो दीर्घदर्शी महाबलः ॥ १७ ॥

10a B जितेन्द्रिय । 10b L संताः । 10d L कीर्त्तीं स्थाप्यति ।  
 11a L शान्तिपरा । B शान्तात्परो । L बंधुः । B बंधु । 11b K सत्याः ।  
 L सत्यात्परं । 11d B सुखं । 12a L मृत्युः । 12b B °समः । 13c K  
 महोद्विद्वा° । B महोद्विद्वां । 13d L सर्वे । 14a K महत्याचारता-  
 युक्तो । L महदापद° । 14b K वियुक्तो वा महागदैः । 14c L का-  
 मा न हस्यते । B कामा न तस्यते । 14d L भूमिपूजितः । 15a L  
 अत्राप्यु° । B °हरन्तीम इति° । 15c K महापाप° । 15cd L महा-  
 पुण्यं परं परम° । 16b B परमधार्मिकः । 16c KL दुष्यन्त इति वि-  
 ख्यातो । 17d B महाबलाः ।

रक्तान्तनयनः श्रीमान्रक्तपादकरद्वयः ।

पञ्चदीर्घस्त्रिगम्भीरश्चतुर्ह्रस्वः षडुन्नतः ॥ १८ ॥

पञ्चार्जुनः पञ्चकृष्णो द्वात्रिंशलक्षणान्वितः ॥ १९ ॥

इति लक्षणलक्षणो राजासौ धर्मवत्सलः ।

युवा शशास पृथिवीं परस्त्रीविमुखः शुचिः ॥ २० ॥

यथार्हं दण्डनं चक्रे धर्मशास्त्रोक्तमार्गतः ।

स कदाचिन्मन्त्रिवृद्धैरालोच्य मृगया\*\* ॥ २१ ॥

18a LB °नयन । 18b B रक्तपार° । 18c L पंचगर्भ° । B पंच-  
दीर्घ° । 18d L चतुर्ह्रस्व । B चतुर्ह्रस्वः षडुन्नतः । KLB haben hinter  
19b folgenden Halbvers नेत्रांतयो रक्तवर्णस्य श्रीमान्कान्तिसंयुतः [LB  
°वर्ण । L कांतियुक्तः । B °वर्ण पादो रक्तसमन्वितः ।] Darauf folgt  
— in K richtig als Glosse gekennzeichnet — Folgendes: K शिरःपाणिपा-  
दनासाकेशाः पंच दीर्घाः । पादतलकरतलानि रक्तवर्णानि । का-  
यवक्षीनितंबाः गंभीराः । गुल्फनखजत्रुहनुरिति चत्वारो ह्रस्वाः ।  
अंगुल्यूरुकटिजिह्वाललाटदन्ताप्षडुन्नतानि । जिह्ममध्यं दन्ता अक्षो-  
रूर्ध्वभागः नखपृष्ठभागः ललाटमूलंबतानि (?) पञ्चार्जुनानि । तारका-  
जिह्मामूलनेत्रपदकेशतनूरूहा कृष्णवर्णाः ॥ L शिरःपाणिपादनासकेश  
पञ्च दीर्घाः । पादतलकरतलानि रक्तवर्णानि कायवक्षीनितंबी गम्भीरः  
गुल्फनखजत्रुहनुगुल्फ इति चतुर्नखाः ललाटदंता अंगुल्यूरुकटिजिह्वा षडु-  
न्नताः । जिह्ममध्यहंताक्षोरूर्ध्वभागनखपृष्ठभागललाटमूलानि पंचार्जुनाः ।  
तारकाजिह्मामूलानेत्रपक्षकेशतनूरूहाः कृष्णवर्णाः ॥ B शिरःपाणिपा-  
दनासाकेशाः पञ्च दीर्घाः । पादतलकरतलानि रक्तवर्णानि कायव-  
क्षीनितंबी गम्भीरः । गुल्फजानुशत्रुहनुरिति चतु ह्रस्व । अंगुल्यूरुकटि-  
दंताललाटजिह्वाः षडुन्नतानि । जिह्ममध्यदंताक्षोरूर्ध्वभागनखस्यष्ट-  
भागललाटमूलाः पंचार्जुनाः । तारकाजिह्मामूलनेत्रपदतनूरूहाः कृष्ण-  
वर्णाः ॥ 20a LB °लक्ष्णो । 21b L °वत्सदा । B °वि-  
त्सला । 20c B युवां । L पृथ्वी । 21a KB यथार्ह । 21d K  
°लोच्य मृगयाविषान् । L °लोज मृगयामहन् । B °लोच्य मृगया-  
मिषात् ।

तथेति तैरनुज्ञातश्चतुरङ्गवलान्वितः ।

अन्वितो मन्त्रिवृद्धैस्त्रैर्जगाम हिमवद्गिरिम् ॥ २२ ॥

तत्र गत्वा महारण्यं हत्वा बद्धविधान्मृगान् ।

मध्याह्ने क्षुत्पिपासार्तो गङ्गातटमगात्तदा ॥ २३ ॥

तत्र स्नात्वा चिरं कालं नित्यकर्म समाप्य च ।

भुक्त्वा च मन्त्रिभिः सार्धं निशां तत्र निनाय सः ॥ २४ ॥

ततः प्रभाते विमले नित्यकर्म समाप्य च ।

कण्वाग्रमं महापुण्यं मुनिसंघनिषेवितम् ॥

जगाम नियतो भूत्वा कियन्मन्त्रिगणैः सह ॥ २५ ॥

जपन्तं परमं ब्रह्म निर्मलं ज्ञानवर्चसम् ।

जटावल्कलिनं शुद्धं ददर्श स महीपतिः ॥ २६ ॥

नियमान्ते तदा राजा ननाम क्षितिमण्डले ॥ २७ ॥

हर्षाश्रुनयनः श्रीमानुत्थाय च कृताञ्जलिः ।

स्थितस्तस्यैव पुरतो विनयावनतः सुधीः ॥ २८ ॥

कण्वो ऽपि नियमाच्छीघ्रं विरराम समाधितः ।

राजानं दृष्ट्वास्तत्र पूजयामास धर्मवित् ॥ २९ ॥

उपवेश्यासने शुद्धे समीपस्थे च राजनि ।

प्रोवाच हर्षमापन्नः सुतया पुरतःस्थया ॥ ३० ॥

कञ्चित्ते कुशलं राजन्कुशलिन्यः प्रजास्तव ।

कञ्चित्ते कुशला भूमिर्धनधान्यसमावृता ॥ ३१ ॥

22 a L. °ज्ञात । 22 b L. °वलान्विताः । 22 d L. हिभवद्गिरिं ।  
 24 e B तु statt च । 25 a L. तत्र । B प्रभति । 26 a L. परं । 26 e L.  
 संघवल्कलिनं । 28 ed B पुरते विनयावनता सुधीः । 29 e L. दृष्ट-  
 वान्तत्र । B दृष्टवानत्र । 30 b B समीपस्था व । 30 ed L. प्रो-  
 वाच वचनं हर्षमापनी सुतया पुरा । 31 a B कुशले । 31 ab  
 wiederholt. 31 b L. कुशलिनं । 31 e L. कल्पिते । भूमिः । KBL  
 कुशलं ।

अविरोधजनः कञ्चित्कुशली तव भूमिप ।  
 चतुरङ्गबलं कञ्चित्कुशलं सर्वतः किमु ॥ ३२ ॥  
 एवं वदन्तं धर्मज्ञं कण्वमाह प्रजापतिः ।  
 सर्वत्र कुशलं ब्रह्मंस्त्वयि तिष्ठति नः सदा ॥ ३३ ॥  
 अद्य मे सफलं जन्म अद्य मे सफलाः क्रियाः ।  
 अद्य मे पितरस्तुष्टास्त्वत्पादयुगदर्शनात् ॥ ३४ ॥  
 अद्य मे सफलं राज्यमद्य मे जीवितं पुनः ।  
 अद्य मे सफलाः सर्वा धनधान्यादिसंपदः ॥ ३५ ॥  
 यत्र सन्तः प्रवर्तन्ते तत्र दुःखं न बाधते ।  
 वर्तते यत्र मार्तण्डः कथं तत्र तमो भवेत् ॥ ३६ ॥  
 त्वद्दर्शान्महाभाग मदज्ञानं क्षयं गतम् ॥ ३७ ॥  
 एवं वदति राजेन्द्रे मुनिधर्मपरायणः ।  
 आतिथ्यं कारयामास तस्मै धर्मप्रवर्तिने ॥ ३८ ॥  
 शाकान्नसूपविस्तारं कामधेनुप्रभावतः ।  
 भुक्त्वा स मन्त्रिभिः सार्धं पुनराह महर्षिणम् ॥ ३९ ॥  
 [परिक्रम्य प्रणम्याथ ययौ मन्त्रिगणैः सह ।]  
 साधयामीह सर्वज्ञं ह्यनुज्ञां कर्तुमर्हसि ॥ ४० ॥  
 राजानमब्रवीत्कण्वः सुखी भव महीपते ।  
 गच्छ राज्यं कुरुष्वेह देवब्राह्मणपूजनम् ॥ ४१ ॥

32a K अविरोधी° । L किञ्चि° । 32b B भव भूमिपं । 32c L  
 कश्चि° । 33b B कण्व प्राह । 33ed LB ब्रह्मन्त्वयि । 34b L ह्यद्य ।  
 34c L सफलास्तुष्टयः । B सफलस्तुष्टा° । 35b LB जीवितं मम ।  
 35c KBL सर्वे । 36b B न दुःखं न बाध्यते । 36ed L सर्वते यत्र  
 मार्तण्डस्तमस्तत्र कथं । 37a L महाभागा । 37b B गतः । 38a LB  
 राजेन्द्र । 38d B धर्मः । LB प्रवर्तते । 39a L °विस्तार । 39b B कामधेनुः ।  
 39c L भुक्त्वा स र मन्त्रीभिः । 39d B महर्षिणा । 40ed B धर्माश्च त्वनुज्ञां  
 दातु° । 41a L कण्वी । 41c L राजन्कुरुष्वेह । 41d K °पूजकः ।

तदा संवर्धिता कन्या नाम्ना चैव शकुन्तला ।  
 राजानमग्रतो दृष्ट्वा पितरं प्राह बालिका ॥ ४२ ॥  
 पितरसौ महाराजा युवा धर्मपरायणः ।  
 धर्मज्ञः कुशलो दक्षो दीर्घवाङ्मर्मदोन्नतः ॥ ४३ ॥  
 द्वात्रिंशलक्षणीपितो युद्धे चाप्यपलायितः ।  
 कन्दर्पसदृशो रूपे सोमवत्प्रियदर्शनः ॥ ४४ ॥  
 महार्णवसमो धैर्ये धर्मे धर्म इव द्विज ।  
 पराक्रमी गुणनिधिर्जितकामो जितारिषट् ॥ ४५ ॥  
 शान्तो दान्तः शुचिर्धीमान्सत्यसंधः प्रजापतिः ।  
 दृष्ट्वैनं राजपुत्रं मे मनो ऽस्मिन्संप्रवर्तते ॥ ४६ ॥  
 यौवनं मे महोद्दण्डं यथेच्छसि तथा कुरु ।  
 पिता तद्वचनं श्रुत्वा हर्षमाप महत्तरम् ॥ ४७ ॥  
 प्रोवाच वचनं धर्म्यं शृणु वत्से हितं तव ।  
 राजानः क्रूरकर्माणो नूतनासक्तचेतसः ॥ ४८ ॥  
 परबुद्धिपरा नित्यं हिंसकाः पिशुनास्तथा ।  
 धनार्जनपरा बाले गोद्विजेभ्यो न विभ्यति ॥ ४९ ॥

42a B सदा । L सर्वार्थिता । 43a L पितरस्त्वसौ । B पित-  
 स्त्वसौ । L महाराज । B महाराजो । 43d K महोन्नतः । B मनोन्नतः ।  
 44b L युध चा० । B युद्धे वाप्य० । 44d B सोमवि० । 45a B धैर्यो ।  
 45b L धर्मो धर्म इव द्विजः । 45c L परकर्मा । ०निधिः । 46a B  
 धर्मी statt धीमान् । 46b L सत्यसिंधु । 46cd L तं मनोस्मिन्  
 प्रवर्तते । 47a L महद्वंडं । B महोद्वंड । 47c K राजा त० । B ऋषि  
 ज्ञाद्व० । L तद्वचनं । 48a L वनं । 48b K वत्से महद्वचः । L शृ  
 वत्से । B तवा । 48c K ०कर्माणः । L ०कर्माणौ । 48d L तूल्ना-  
 सक्तचित्तसः । B ०चेतसाः । 49a L ०बुद्धिः० । 49d K न चाभिज्ञाश्च  
 गोद्विजान् । L मनस्त्यर्थं धनार्थकं । B गांद्विजेभ्यो ।



स्व्यर्थं परार्थं कामार्थं गृहार्थं वा सुमध्यमे ।  
 मातरं पितरं पत्नीं पुत्रं वा घ्नन्ति कामिनः ॥ ५० ॥  
 एतादृशं तु राजानं दृष्ट्वा मुह्यसि भामिनि ।  
 एनां बुद्धिं परित्यज्य तिष्ठास्मिन्नद्रुहे शुभे ॥ ५१ ॥  
 शकुन्तला पितुर्वाक्यं श्रुत्वा सा कण्वमग्रतः ।  
 पुनः प्रोवाच वचनं धर्ममूलं पतिव्रता ॥ ५२ ॥  
 कर्मणा मनसा वाचा या नारी परमन्वियात् ।  
 सान्यं न ग्राहयेच्छास्त्रादन्यथा जारिणी भवेत् ॥ ५३ ॥  
 रूपं वयो गुणश्चैव संपत्सल्लक्षणं यदा ।  
 तदामुं कामयेन्नारी यस्य स्यान्तादृशं महत् ॥ ५४ ॥  
 दृङ्मनःसङ्गसंकल्पो जागरः कृशता रतिः ।  
 ह्रीत्यागोन्मादमूर्च्छान्ता इत्यनङ्गदशा दश ॥ ५५ ॥  
 एतैः कामयते नारीं पुमान्वा मन्मथातुरः ।  
 अतः कामयते चित्तं मदीयं राजवल्लभम् ॥ ५६ ॥  
 यत्र मोहश्च चिन्ता च तत्र सौख्यं महत्तरम् ।  
 अतस्त्वमपि विप्रेन्द्र तत्पाणिं ग्राहयस्व माम् ॥ ५७ ॥  
 इति पुत्रीवचः श्रुत्वा पिता हर्षमवाप्तवान् ।  
 ज्ञानदृष्ट्या ततः पश्यन्पुत्रीं क्षत्रसमुद्भवम् ।  
 राजानं प्राह धर्मज्ञः प्रयान्तं पुरुषर्षभम् ॥ ५८ ॥

50a L कामार्थं वा गृहार्थं वा । B स्त्रियार्थं धनकामार्थं ।

50b L रिरतास्ते सु० । 51b L ह्यसि भामिनी । 51c L एतां ।

51d L भृगुले शुभे । 52ab B श्रुत्वा शकुन्तला वाक्यं पितुः । 52b L

सा जल्पम० । B सा कल्पम० । 53b KL ंन्वयात् । 53c K सा ह्यन्यं

या० । 54b LB संलक्षणं । 54c B कामयेतारी । 54d K यस्यस्यं

ता० । LB यस्या । 55a L दृडःमनःसत्य० । 55c L ह्रीत्यागोन्माद-

मूर्धात । 55d B दशा । 56a L नारी । 56c L नित्यं statt चित्तं ।

57d LB कारयस्व । 58c L ज्ञानतश्च ततः । 58d LB ंसमुद्भवान् ।

58e KB धर्मर्षिः । 58f L पुरुषर्षभ ।

एहि राजन्महाभाग तिष्ठ तिष्ठ महाबल ।  
 एनां कमलपत्राक्षीं वरयस्व सुमध्यमाम् ॥ ५९ ॥  
 कस्त्वं भद्र महाभाग पिता को जननी च का ।  
 देशः पुरी वा वंशः कः सर्वमाख्यातुमर्हसि ॥ ६० ॥  
 राजा तद्वचनं श्रुत्वा दृष्ट्वा कन्यां शकुन्तलाम् ।  
 मूर्तीं शशाङ्गलेखिव दुग्धाब्धेर्लहरीमिव ॥ ६१ ॥  
 इष्टलक्षणसंपन्नां सुकेशीमुन्नतस्तनीम् ।  
 शुभ्रदन्तनखां सुभ्रूं बिम्बोष्ठीं चारुहासिनीम् ॥ ६२ ॥  
 सुदर्शी सूक्ष्ममध्यां तां पृथुश्रोणीं नितम्बिनीम् ।  
 सूक्ष्माङ्गुलिपदां निम्ननाभीं सुकरभोरुकाम् ॥ ६३ ॥  
 मत्तहंसगतिं वीक्ष्य मुमूर्च्छं सहसा भुवि ।  
 राजासौ सहसोत्थाय दृष्ट्वा तामेव चिन्तयन् ॥ ६४ ॥  
 कण्वं प्राह महावीरः शृणु यत्सत्यमुच्यते ।  
 सोमवंशोद्भवः श्रीमान्राजासौ भरताङ्गयः ॥ ६५ ॥  
 तत्पौत्रो ऽहं महाभाग सर्वलक्षणलक्षितः ।  
 दुष्यन्तनुरिति ख्यातो निष्पत्नीको जितेन्द्रियः ॥ ६६ ॥

59e L एतां । 60b L जननी तव । 60c B पुरी ते । KLB  
 वंशकः । 61e K मूर्त्या । 61d B दुग्धाब्धि । K लहरीर्यथा । 62a K  
 अष्ट० । B सुष्ट० । 62c K शुभ० । L शुभ्रं statt सुभ्रूं । 62d K बिं-  
 वोष्ठीश्चारु० । L ०हासिनी । 63a K सुदृशं । B सुदर्शं । 63ab L  
 सूक्ष्ममध्या मंदगां तां पृथुश्रोणीं नितम्बिनी । 63c K ०लीपरां ।  
 B ०पदं । 63d L ०नाभिं । B नाभी । K करभवंधुरां । L करत-  
 वतधरं । 64a L ०गती । 64b KB मुहूर्च्छं । 64d L दृष्ट्वा मेव वि-  
 चिन्तयत । 65b L यत्यत्यमुच्यते । 65d K भरतान्वयः । L भरतां-  
 ङ्गयः । 66a B तत्पुत्रो । 66b L ०लक्षिता । 66c KL दुष्यन्त इति  
 विख्यातो । 66d L निसपलो जि० ।

जीवन्तौ पितरौ सत्त्वं मदीया हस्तिनापुरी ।  
 एतन्मद्वचनं सत्त्वं शपे ऽहं तव पादयोः ॥ ६७ ॥  
 कण्वो ऽसौ हर्षमासाद्य राजानं पुनरब्रवीत् ।  
 आश्रमो ऽयं मदीयो ऽत्र गङ्गातीरे मनोरमे ॥ ६८ ॥  
 कदाचिदप्सरा स्नातुमागतात्र पृथुस्तनी ।  
 तां दृष्ट्वा रमयामास भानुर्मानुषरूपधृक् ॥ ६९ ॥  
 तदा त्वयं समुत्पन्ना ह्यप्सरा दिवमाययौ ।  
 भानुरन्तर्दधे राजन्मया कन्या हि लक्षिता ॥ ७० ॥  
 बाङ्गभ्यां संपरिष्वज्य कन्यां कमललोचनाम् ।  
 आनीय पर्णशालायां करिष्यन्नामसंस्क्रियाम् ॥ ७१ ॥  
 पोषिता दुग्धमध्वाज्यैः षोडशाब्दमुपागता ।  
 एषा शकुन्तला राजन्भर्तारं त्वामहं वृणे ॥ ७२ ॥  
 पतिव्रता गुणवती नान्यं संभाषते क्वचित् ।  
 देवब्राह्मणपूजासु विद्वद्भिर्भाषिणी सदा ॥ ७३ ॥  
 राजानो बहवः सन्ति निर्घृणाः कामचारिणः ।  
 परस्त्रीनिरता नित्यं परस्वहरणोद्यताः ॥ ७४ ॥  
 मातरं पितरं भ्रातृन्सुतबन्धुजनान्सतीः ।  
 घ्नन्ति द्रव्यादिलोभेन ह्येतान्दृष्ट्वा विभेम्यहम् ॥ ७५ ॥

67a L जीवन्तो । 67c B एतं । 67d KB शपेयं । 69b L ह्याग-  
 तात्र । B पृथुस्तनीं । 69c B परमामास । 70a L समुत्पन्न । 70d L  
 रक्षिता । B ह्यलक्ष्यत । 71a L संपरिव्यज्य । 71c B आनिय ।  
 71d LB करिष्ये । L °निष्क्रियां । 72c L यथा शकुन्तला राजा ।  
 72d B भाव्यार्थं त्वा° । K त्वां व्रतेधुना । L बाधतेधुना । 73b L नाना  
 सं° । 73d K भाषणैस्सदा । B सदा विबुधभाषिणी । 74a B  
 बङ्गधा । 74c L °निरताः सत्याः । 75b K °जनांस्ततः । L सतिः ।  
 75c L द्रव्याभिलोभेन । 75d K om. हि । L ह्येतां ।

अयं हि मद्भिप्रायो यथेच्छसि तथा कुरु ।  
 राजा तद्वचनं श्रुत्वा पुनर्मुनिमथाब्रवीत् ॥ ७६ ॥  
 यदुक्तं भवता सत्यं तत्सर्वं राजचेष्टितम् ।  
 शृणु मद्बचनं ब्रह्मंस्त्वं गुरुः परमो मम ॥ ७७ ॥  
 सद्वंशसंभवो राजा विशिष्टजननीसुतः ।  
 न काङ्क्षेत्परदारान्श्च नान्यां वीक्षित कर्हिचित् ॥ ७८ ॥  
 न हिंसेद्वन्द्यवर्गं च शपामि तव पादयोः ।  
 कालान्तरे भवद्भिश्च श्रोतव्या मच्चरित्रता ॥ ७९ ॥  
 अन्यथा मत्कुलं नष्टं भवतः शापगौरवात् ॥ ८० ॥  
 इति तद्वचनं श्रुत्वा मुनिर्हर्षमवाप्तवान् ।  
 हस्तादादाय तां कन्यामदात्तस्मै त्रिवाचकम् ॥ ८१ ॥  
 धर्मं चर सहानेन न वक्तव्यं त्वयानृतम् ।  
 त्वत्पतिं देववद्वृद्ध्या पश्य नित्यमतन्द्रिता ॥ ८२ ॥  
 एवमादिश्य तां कन्यां मुक्तवान्मुनिपुंगवः ।  
 ततो महीपस्तां कन्यां गान्धर्वेणैव मार्गतः ॥ ८३ ॥  
 विवाह्य स्वपुरं प्रायात्स्थित्वा तत्र दिनाष्टकम् ।  
 समुहर्तं दिनं पश्यन्वर्तते स्वपुरे वशी ॥ ८४ ॥

76a L प्रायः । 76b B यद्विच्छसि । L सदा । 76d B मुनिर्मुनि  
 तथाब्रवीत् । 77a L तदुक्तं । 77c LB ब्रह्मन् । 77d L पं गुरुः ।  
 B गुरुस्त्वं परमो मम । 78c B काङ्क्षे । 78d L नान्यान्नेक्षत । B नान्यां  
 नेक्षेत् । 79a K हिंस्याद्व० । B हिंसाद्व० । 79b L वर्णजातिवयादयः ।  
 79d L मर्च्यदेवता । B मचरित्रता । 80a K मे कुलं । L सत्कुलं ।  
 81c L हस्तावादाय । B हस्तेनादाय ते कन्यां । L om. 81d—83c.  
 81d B दद्या० । 82a B चरानया सार्थं । 82c B देवत० । 83b K  
 मुक्तवानृषि० । 83c K महीपतिः कन्यां । 84a L सुपुरं । 84c L  
 समुहर्तं । 81d L ववा ।

शकुन्तला महाप्राज्ञा तिष्ठन्ती पितुरालये ।  
 गर्भमाप महद्राज्ञो मरीचिर्भानवी यथा ॥ ८५ ॥  
 चुबुकाग्रमियान्नैल्यं शरीरं दृशतामियात् ।  
 गर्भः स्थूलो ऽभवत्तस्या मूर्च्छा कर्दिर्ह्यरोचकः ॥ ८६ ॥  
 जृम्भा प्रसेकः स्तनयो रोमराजैः प्रकाशनम् ।  
 इति लक्षणलक्षणा ददृशे गर्भचिह्नया ॥ ८७ ॥  
 ववृधे चन्द्रलेखिव सुबुद्धिरिव सज्जने ।  
 धर्मपङ्क्तिरिव स्थाने पुष्पितेव महालता ॥ ८८ ॥  
 तस्यां प्रवृद्धिमायान्त्यां गर्भिण्यां पितुरालये ।  
 इन्द्रादयस्तदा जग्मुः कन्यां तां द्रष्टुमुत्सुकाः ॥ ८९ ॥  
 कणाग्रमस्यां तां कन्यां ददृशुः कमलेक्षणाम् ।  
 ऊचुः शकुन्तलां तन्वीं सर्वावयवसुन्दरीम् ॥ ९० ॥  
 इन्द्रः ॥ जानीहि वत्से देवेन्द्रमेतान्देवांश्च मामकान् ॥ ९१ ॥  
 इन्द्रं यमं वा वरुणं कुबेरं वा वरानने ।  
 वृणीष्व भोगानखिलान्भुङ्क्व राज्यमकण्ठकम् ॥ ९२ ॥  
 ऐरावतं कल्पतरुं नन्दनं मामकं वनम् ।  
 सर्वसंपत्समायुक्तं सर्वोपद्रवनाशनम् ॥ ९३ ॥

85 b L तिष्ठति । 85 d L भानुवीर्यथा । B तथा । 86 a K चुबु-  
 का° । L रुचिकाग्रविलं नैल्यं । B नैत्यं । 86 b L क्रिशता° । 86 c L  
 गर्भ । K स्थूलं । B तस्याः । 86 d L कर्दि° । B कर्दी° । 87 a LB  
 प्रसेक । L स्तनयोः । 87 b L रोमराजैः । B रोमराजिः । B प्रकाशना ।  
 87 c KB लक्षणलक्षणा । L लक्षणालक्षिण्य । 87 d B °विह्नया । 88 a K  
 ददृशे । B ददर्श । 88 b L सज्जनी । 88 c KL °रिवास्थाने । B धर्म-  
 पंडितरिवा° । 88 d LB महालता । 89 a L तस्या प्रवृद्धिमायायाः ।  
 89 b L गर्भिण्या । 89 d KL दृष्टु° । 90 b B कर्मलक्षणां । 90 c B तन्वी ।  
 91 a LB om. इन्द्रः । 91 b LB °मेतां देवांश्च । 92 b L यरानने ।  
 92 c B वृणीहि । L भोगानकुलान् । 93 a B ऐरावतः कल्पतरु ।

रभाद्यप्सरसो बाले त्वां सेवन्ते ऽद्य भृत्यवत् ।  
 पुण्याणि पारिजातानामलंकुर्वन्ति मूर्धजान् ॥ ९४ ॥  
 स्वर्गे यदिच्छसि तदा स्वेच्छावत्तत्करोम्यहम् ।  
 शचीव मम कल्याणि भव सर्वस्वं संपदाम् ॥ ९५ ॥  
 स्वर्गलोके तु यद्वृत्तं तत्तत्स्वीकुरु भामिनि ॥ ९६ ॥  
 यमं वा वरुणं वापि कुबेरं वा ममाज्ञया ।  
 वृणीष्व मा कुरुष्वान्न संदेहं सर्वसुन्दरि ॥ ९७ ॥  
 इति तद्वचनं श्रुत्वा देवेन्द्रस्य महात्मनः ।  
 तृणं वहन्ती हस्तेन इदमाह शकुन्तला ॥ ९८ ॥  
 वृथा वाक्यानि वदसे बलौन्मत्तवदञ्जवत् ॥ ९९ ॥  
 तव माता सुता वापि भगिनी वा स्नुषाथ वा ।  
 नास्ति सत्यं महाभाग विद्वद्भिर्गर्हितो ह्यसि ॥ १०० ॥  
 परनारीं विषं वापि ब्रह्मस्वं वा शचीपते ।  
 यः स्पृशेत्कामतो ऽज्ञानात्सो ऽपि नश्येत्सहान्वयः ॥ १०१ ॥  
 परनारी यदा स्पृष्टा तदा मृतिमवाप्नुयात् ॥ १०२ ॥  
 वैदेहीस्पर्शमात्रेण रावणो नाम राक्षसः ।  
 मृत्वा नरकमापिदे सपुत्रः कुलसंयुतः ॥ १०३ ॥

94a L रंभाद्या° । 94b L सेवते । B संवते । 94cd B पारि-  
 जातादीनलंकुर्वीत । L मूर्धजान् । 95ab B यदा तदा स्वेच्छा ।  
 95c B मम statt भव । K सर्वस्वसंपदा । L सर्वस्वसंपदं । B सर्वस्वसं-  
 पदां । 96b KB तत्सर्वं कुरु । L तत्तस्वी° । भामिनी । 98b B देवे-  
 द्रसा । 98c LB कंठं statt तृणं । L वदंति । 100d B °र्गर्हितो ह्यसि ।  
 101a KLB परनारी । 101c L य स्पृशेत्कामतो । 101d B नश्यत्स° ।  
 102a KB परनारीं । LB स्पृष्टस्तदा । 103c B कृत्वा । KL नरक-  
 माप्नोति ।

कीचकः श्रूयते गाथे द्रौपदीं हर्तुमुद्यतः ।  
 भीमसेनेन महता भ्रातृभिः सह नाशितः ॥ १०४ ॥  
 गौतमस्य सतीशापं न स्मरस्वधुना खल ।  
 पातिव्रत्यप्रभावेन परपत्नीं न तु स्मर ॥ १०५ ॥  
 कखेन महता पूर्वं दत्तास्त्रि नृपवल्लभे ।  
 गच्छ स्वभवनं तात सुखी भव सुरेश्वर ॥ १०६ ॥  
 शकुन्तलावचः श्रुत्वा मघवान् शापशङ्कितः ।  
 देवैः सह पुरं प्रायाद्यत्र तिष्ठेत्पुलोमजा ॥ १०७ ॥  
 तदा महर्षयः सप्त गङ्गातीरमुपागमन् ॥ १०८ ॥  
 राजा दुष्यन्तनुर्गत्वा स्नानार्थं तटमुत्तमम् ।  
 स्नात्वा सम्यग्यथाचारं दत्त्वा दानं द्विजन्मनाम् ॥ १०९ ॥  
 पुनः प्रयाणकाले तु न विचार्य ऋषीन्वहन् ।  
 न नत्वा पुनरभ्येत्य सुखमास्ति नृपोत्तमः ॥ ११० ॥  
 सप्तर्षयस्तु राजानमशपन्कुपितास्तदा ॥ १११ ॥  
 नो नः स्मरसि राजेन्द्र स्नानार्थमित आगतान् ।  
 यथा तथैव त्वत्पत्नीं न स्मरस्येकमानसः ॥ ११२ ॥  
 इति श्रुत्वा दिवं जग्मू राजा स्वपुरमाविशत् ॥ ११३ ॥  
 तत्सर्वं कथयामास राज्ञे ऋषिविचेष्टितम् ।  
 तत्सर्वमभिधायाशु राजा निर्विण्णमानसः ॥ ११४ ॥

104a K गाधा । L गाथ । B गाथा । 104b KB धर्तुमुं ।  
 L द्रौपदी हर्तुं । 104d L सह वांधवः । KB नष्टवान् । 105b L  
 खला । 105d L परपत्नी । स्मरन् । 106b L दत्त्वास्त्रिं । 107b L  
 मघवाक्षापं । 107cd L याद्यदात्र । 108a B कदा । 109a K दुष-  
 न्तको । L दुःशंतनुं । 109b B तटमुत्तमः । 109d L ज्ञानं statt दानं ।  
 110e K पुरमभ्येत्य । B ०रभ्येत । 111a B ऋषयः सप्त राजानं ।  
 111b L ०मशापं । 112a KLB न । B स्मरति । 112b L ०मिह चा-  
 गतान् । 112c L तत्पत्नी । 113a LB जग्मु ।

दशमे मासि संग्रान्नि पुत्रं सूते शकुन्तला ।  
 सर्वलक्षणसंपन्नं भरतं नाम नामतः ॥ ११५ ॥  
 कण्वो ऽपि सुमहातेजाः पोषयामास बालकम् ।  
 क्षीराज्यमधुदध्यन्नैर्यथाकालोज्ज्वैरपि ॥ ११६ ॥  
 बालो ऽपि वृद्धिमगमद्यथा सूक्ष्मनिशाकरः ।  
 चतुर्वर्षगतो बालो मातुरानन्दकारकः ॥ ११७ ॥  
 तदा शकुन्तला कण्वं पितरं प्राह सा सती ।  
 मत्पत्युः पुत्रवार्त्तां तु मदीयामपि प्रेषय ॥ ११८ ॥  
 ससुतां मां परित्यज्य राजासावन्यसंगतः ॥ ११९ ॥  
 चतुरब्दगतो बालो ह्यवशाहं तवालये ।  
 सम्यग्विचारय त्वं तु यथेच्छसि तथा कुरु ॥ १२० ॥  
 कण्वस्तत्सर्वमाज्ञाय प्रेषयामास शिष्यकम् ।  
 राजानं सहसा गत्वा शिष्यस्तत्सर्वमभ्यधात् ॥ १२१ ॥  
 राजासौ विस्मयाविष्टो मन्त्रिमध्यगतस्तदा ।  
 चिन्तयामास मनसा मन्त्रिणस्त्विदमब्रवीत् ॥ १२२ ॥  
 क्व जाया क्व च मे पुत्रः क्व कण्वः श्वशुरो मम ।  
 सर्वं मिथ्या तदस्माकं विस्मृत्योन्मत्तबालवत् ।  
 तूष्णीमास्ते सभामध्ये राज्यवार्त्तापरायणः ॥ १२३ ॥

115ab B दर्शमे भासितं मानयत्व सूत हि शकुला । 115c LB  
 ०संपन्न । 116a B समहतेजाः । 116c L ०दधिमध्वन्नै । 118a L  
 सदा । B कदा । 118b K चाह । L सति । 118c KB पुत्रवार्त्ताता ।  
 119a K मां च सत्यं परि० । L ससुता । B मां सपुत्रां । 120b L  
 ह्यवसा ह । 121a L कण्वस्त्वत्समाज्ञाय । B कण्वो विदित्वा  
 तत्सर्वं । 121d B ०त्सर्वमुक्तवान् । 122d L मन्त्रिणा० । B मन्त्रिणं  
 त्विदम० । 123a L पुत्र । 123b L कण्व क्व पुरो मम । 123c B  
 सर्वं । 123d K विस्मृतो० । L ०बालकः । 123f KB राजा  
 वार्ता० ।



मन्त्रिणी ऽपि तदा मत्वा ऋषिशापं न्यवेद्यन् ।  
 शिष्याय गतवृत्तान्तं यथापूर्वं समासतः ॥ १२४ ॥  
 शिष्यः श्रुत्वा तदा वाक्यं हृदि स्थाप्य पुनर्ययौ ॥ १२५ ॥  
 कण्वाय गतवृत्तान्तं सर्वमाचष्ट यत्नतः ।  
 कण्वी ऽपि पुत्रीमाह्वय इदं वचनमब्रवीत् ॥ १२६ ॥  
 ऋषिशापप्रभावेन राजा दुष्यन्तनुर्महान् ।  
 सपुत्रां त्वां तु विस्मृत्य वर्तते ऽद्वैव बालवत् ॥ १२७ ॥  
 शकुन्तला तदा श्रुत्वा वज्रपातोपमं वचः ।  
 विस्ृज्य फलमूलानि पुत्रं चापि पतिव्रता ।  
 चिन्तयामास मनसा ह्यश्रुपूर्णाकुलेक्षणा ॥ १२८ ॥  
 पत्युर्हितकरी नारी पतिवाक्यपरायणा ।  
 पत्युरग्रे तु या नारी वर्तते सा महासती ॥ १२९ ॥  
 सुगुणी निर्धना रूपहीना या पतिवल्लभा ।  
 सा नारी पुत्रिणी बन्धुसहिता भाग्यवत्यपि ॥ १३० ॥  
 अन्यथा निष्फलं भूयाद्विपिनस्थेव चन्द्रिका ॥ १३१ ॥

124 a K ऽथ statt ऽपि । 124 a b L तदान्मन्मत्वा ऋषिशाप न वेद-  
 यन् । 124 b B ऋषिशापान्यवेद्येत । 124 c L शिष्याया । B तद्वृत्तान्तं  
 तु शिष्याय । 124 d L समासदः । 125 a L शिष्य । B तु तद्वाक्यं ।  
 125 b L स्थित्वा । 126 a K कण्वायामितवृत्तान्तं । B कण्वाय मितं ।  
 126 b B आचष्टे खलु यत्नतः । 126 c B कर्णी । 126 d B त्विदं ।  
 127 c K पत्नीं त्वांस्तु । B सपुत्रीं । 127 d L वच statt ऽद्वैव । 128 a L  
 शक्यः statt श्रुत्वा । 128 b B °पातापमं । 128 c L फलमुत्पन्नं ।  
 128 f B °पूर्णा° । 129 b L पतिर्वाक्यं । K °परायणी । 129 c B  
 त या । 130 a LB सुगुणी । L निर्धनी । B निर्गुणी । 130 b L  
 °वल्लभां । 130 c d L बाला साहिता । 131 b L °द्विपिनस्य वि-  
 चन्द्रिका ।

धनहीना पुत्रहीना रूपहीना गुणान्विता ।  
 पत्युर्वशकरी नारी सा स्त्री देवप्रियोपमा ॥ १३२ ॥  
 अतो ऽहं पतिहीना तु मरिष्यामि ङ्गताशने ।  
 शप्त्वा सप्त ऋषीन्सम्यक्पुत्रं दत्त्वा पितुर्मम ॥ १३३ ॥  
 इति निश्चित्य मनसा चितिं चक्रे तदा सती ॥ १३४ ॥  
 एवं वृत्तान्तमाकर्ण्य नारदो मुनिसत्तमः ।  
 ऋषिभ्यः कथयामास कण्वपुत्रीविचेष्टितम् ॥ १३५ ॥  
 सप्तर्षयस्तदा जग्मुर्यत्रास्ते सा शकुन्तला ।  
 सारुन्धतीकाः सपदि भीतास्तच्छापशङ्किताः ॥ १३६ ॥  
 [सकण्वां ससुतां साध्वीमश्रुपूर्णाकुलेक्षणाम् ।]  
 नमस्तुभ्यं नमस्तुभ्यं साध्व्यै ते पतिवत्सले ॥ १३७ ॥  
 अस्माभिर्यत्कृतं पूर्वं तत्सर्वं चन्तुमर्हसि ।  
 अस्माभिर्यः क्रतुः शापः सो ऽपि नष्टत्वमागतः ॥ १३८ ॥  
 एहि वत्से महाभागे गच्छामो धवसंनिधिम् ।  
 पाणिग्रहं करिष्यामो युवयोर्देववर्चसोः ॥ १३९ ॥  
 इत्युक्त्वा ऋषयः सर्वे तच्छापभयपीडिताः ।  
 जग्मुस्ते हास्तिनपुरं सकण्वाः सहशकुन्तलाः ॥ १४० ॥

132 a b L नृहीना पुत्रहीना च रूपहीना च भामिनी । 132 b K  
 विभामिनी statt गुणान्विता । 132 c B पत्युर्वश° । 132 d B सा स्त्री  
 देवी° । L देवस्त्रियोपमा । 133 a B पितुहीना । L च statt तु ।  
 133 c L सत्व सप्तर्षीन्सम्य° । 133 d B पुत्र । 134 a B निश्चित्य ।  
 134 b L दत्त्वा तदा सति । 135 b B °सप्तमः । 136 c d L सारुन्ध-  
 तिका सपदी सतीशापात्तु शङ्किताः । 137 a K सकण्वी । 137 b B  
 °लेक्षणम् । 137 d L साध्वी । 138 a L अस्माकं । B यत्कृते । 138 c L  
 यत्कृतः । B यत्कृते । 139 a L हे वत्से हे महा° । B तव वत्से ।  
 139 b L गच्छामो । 139 c B करिष्यामि । 139 d L देववर्चसः ।  
 140 c BL हास्तिनपुरं । 140 d L सहकण्वाः शकुन्तलाः ।

राज्ञः शकुन्तलां भूयो विवाहं चक्रुस्तमम् ॥ १४१ ॥  
 राजासौ शापनिर्मुक्तः पुनरुद्वाह्य तां सतीम् ।  
 राज्यं चक्रे स धर्मात्मा सपुत्रो जायया सह ॥ १४२ ॥  
 ऋषयस्ते पुनर्जग्मुः स्वं स्वं धाम यथासुखम् ॥ १४३ ॥  
 पतिव्रता महासाध्वी शापानुग्रहयोः क्षमा ।  
 न चैनां धर्षितुं शक्यं त्वया राजन्यशेखर ॥ १४४ ॥  
 एवमुक्तः शुकनाथ प्रभाते विमले सति ।  
 पुनर्जगाम भवनं लज्जाकुञ्चितमस्तकः ॥ १४५ ॥

॥ इति शुकसप्ततिकथासु षोडशदिनालापनिका ॥ १६ ॥

141a B शकुन्तला । 141b L चक्रुस्तमम् । 142a L राज्ञासौ ।  
 142d B भार्यया । 143a L ऋषस्ते । 143b L धर्म । B धमा ।  
 144a L समासाध्वी । 144b K °ग्रहणीः । L °ग्रहयो । B °ग्रहणे ।  
 144c K नेयं ध° शक्या । B अथैनां । L धर्षितं । 144d B °शेखर ।  
 145a K एवमुक्ते । L शुको तस्मि । 145b L सती । 145c B भवनं ।  
 145d K राजा statt लज्जा । L श्रीशुक° ॥

### Uebersetzung.

Verneigung dem hochheiligen Gaṇḍeṣa!

Einst fragte in Sudharmā der König, der grosse Indra, mit den Götterschaaren vereint, Folgendes den Nārada, in Gegenwart der Götter: „Welcher Mann ist in der Welt kundig des Wesens des höchsten Seins und kann Andere Treffliches lehren? Wenn es einen Solchen giebt, magst Du ihn mir gebührend nennen“. — Als Nārada diese Worte des Indra vernommen hatte, sprach er also zu ihm: „Çuka allein versteht sich auf Beides: kein Anderer weiss es, Herr der Çacī“. — Als Vahni dessen Rede in jener Versammlung gehört hatte, sprach er darauf: „Çuka weiss es wohl, der Yogin, aber Andere kann er nicht unterweisen“. — Als Nārada das Wort des Agni vernommen hatte, entgegnete er: „Ich bin der Ansicht, dass Çuka selbst sich in der Welt auf das Wesen des Seins versteht und auch fähig ist, einen Andern (darüber) zu belehren; wozu noch viele Redereien? Wenn man einen Beobachter aufstellen könnte, würde sich meine Behauptung als wahr ergeben“. — So und ähnlich war der gewaltige Streit, der da unter den Beiden sich erhob. Darauf entfernten sich die Götter aus der Versammlung, Indra an der Spitze; Vahni aber fasste den Entschluss, den muni Çuka auf die Probe zu stellen: da ward der Gott denselben Augenblick zum Könige auf dem Erdenrunde; der von Çacī Begleitete ward, um für jenen Zeugniß ablegen zu können, zum Diener des Königs; der in den Künsten erfahrene Nārada ging hin und ward sein Spion. Seine Absicht hinterbrachte Nārada flugs dem Çuka: da ward Çuka zu einem Papagei und setzte sich in dem Hause eines Dieners in einen goldenen Käfig, um den König im (höchsten) Sein zu unterrichten.

Hört diese Erzählung, die wechselvolle, sündentilgende, alte, im Purāṇa berichtete, von Çuka dem Erdherrscher Vahni vorgetragene.

Auf dem Erdenrund lebte ein König, der kannte Sinn und Inhalt aller Lehrbücher. Allwissend war er, tüchtig, rechtlich, bewandert in den Satzungen der Lehrbücher über Lebensweisheit; immer suchte er Gute auf, opferfreudig war er, hochgemuth. Gern hörte er die Erzählungen der Anhänger des Viṣṇu, er ging auf im Nachdenken über Viṣṇu. Gewandt war er in Wissen und Waffen,

ein guter Bogenschütze; eifrig erfüllte er seine Pflichten als König. Stets strafte er die Bösen und ebenso beschützte er die Guten; gegen Anderer Frauen und Besitz war er wie ein Blinder, wie ein Lahmer. In der Frühe vollzog er sein Bad, stets opferte er, ergeben war er Çiva und Viṣṇu. Er zerstörte die Reiche Anderer und traf die Blößen seiner Feinde. Er übte sich in den sechs Tugenden und war kundig der drei Fähigkeiten. Er dachte nach über das Wesen der siddhi und der drei udaya: der vier upāya und vyūha Wesen kannte er am besten. Er schirmte die Erde, gleich dem vollen Meere. An Festigkeit glich der Fürst dem Schneeberge, an Rechtlichkeit dem Dharma. Immer blieb er einer Gattin treu, stets hielt er sein Versprechen. Dieser also die Erde beherrschende (König) besass einen ausgezeichneten Diener, Dēvadāsa mit Namen, der stets den Göttern und Brahmanen treu ergeben war. Das Schwert tragend dachte er an die Geschäfte seines Herrn, sammt seinem Weibe: Tag für Tag erwies er dem Könige Ehren; nie floh er im Kampfe. Stets erfüllte er seine Pflicht als Diener und freudig diente er dem Könige. Mit Erlaubniß des Königs ass er beständig seine Speise, von seinem Gebieter zufriedengestellt. Stand der König, dann war er gebückt; war jener zu Fuss, dann folgte dieser weit hinten. Auf einen Wink der Augenbraue vollzog er so Tag für Tag seine Aufträge. Zu Mitternacht pflegte er nach Hause zu gehen, wenn er beurlaubt wurde mit „Gehe!“ In seinem Hause befand sich der Papagei, von diesem Diener gepflegt. Durch die Kraft seines Wissens kannte er genau Vergangenheit und Zukunft: Tag für Tag lehrte der Vogel seinen Herrn, wie der Lehrer den Schüler. Tag für Tag sprach er, wenn er sich erhoben hatte, früh zu dem Papagei im Käfig, nachdem er hinzugetreten war und seinen Auftrag genannt hatte: „Ich will die Befehle des Königs vollziehen“, und stets that er nach jenes Worten. „Nachdem man den König, die Königin, die Kuh, den Feigenbaum, den Lehrer und die Sonne sowie den frommen Pilger und Viṣṇu angebetet hat, soll man getrost sein. Sandel, Gallenstein, Gold, mṛdaṅga, Spiegel, Edelstein, Lehrer, Feuer und ebenso die Sonne soll man früh eifrig nennen.“ Also bedacht ging er schnell in den Palast des Königs, verneigte sich tief vor ihm und that nach seinen Worten. Was Jener auch immer befahl, er that alles diensteifrig. In dieser Weise vergingen zwölf Jahre. Der König wusste durch seine Kundschafter von dem Treiben seiner Unterthanen, indem die Spione in seinem Reiche Haus für Haus berichteten. Durch diese wusste er genau alle guten und bösen Thaten. Wer auf schlechten Wegen wandelte, den pflegte er nach Gebühr zu bestrafen; wer auf guten Wegen wandelte, den belohnte er mit hohen Ehren, Brahmanen, kṣatriyās, vaiçyās, çudrās oder die Allergeringsten, Frauen oder Wittwen: „Ihr sollt Euren Pflichten leben. Wer auch immer in der Welt der Zucht vergisst, der muss von mir bestraft werden, der Verbrecher, und wäre es mein Sohn oder auch ein Verwandter.“ — Indem er so das Land beherrschte,

trat einst ein allwissender Kundschafter in seiner Stadt heimlich vor den König und sprach, mit demüthig gefalteten Händen: „König, höre, wie das war, was ich in Deiner Stadt erfahren habe. Von der ersten Nachtwache an laufe ich umher, schlaflos und so lange spähend, bis die Sonne aufgegangen ist, allein, unkenntlich und ganz schweigsam. Das thue ich Tag für Tag, indem ich schnell in alle Häuser blicke. Einmal sah ich ein Weib, die Gattin des Dēvadāsa: an Schönheit ist sie der Kamalā gleich, der Bhavānī gleicht sie durch ihre Vorzüge; in der Kunde der Lehrbücher gleicht sie Sarasvatī; ihre Blicke heftet sie auf die Füße ihres Gatten. Sie hat schönes Haar, glänzende Zähne, schöne Brüste und ein schönes Angesicht, die Treffliche; sie hat eine schlanke Taille, breite Hüften, tiefliegenden Nabel und schöne Stimme. Sie hat eine schöne Nase, schöne Wangen und Bimba-Lippen und ist gern gesehn bei den Guten. Sie ist langäugig, schwarzhaarig und schönhalsig und steht in der Jugendblüthe. Sie hat schöne Füße, Schenkel und Hände und ist erfahren in Künsten und Wissenschaften. Sie hat durchaus den Gang eines trunkenen Flamingo und redet stets Vernünftiges. Stets ist sie sehr häuslich und dem Gatten in Liebe ergeben. Wenn der Gatte nach Hause kommt, bedient sie ihn gehörig mit (der Darreichung von) Fusswasser u. s. w. und achtet seines Befehles; wenn er nicht kommt, ist ihr Antlitz betrübt; wenn er zornig ist, redet sie freundlich. Sie isst, wenn er gesättigt ist, was in seiner Schüssel übrig blieb. In seiner Gegenwart lacht sie nie, setzt sich auch nicht nieder; sie spricht nie, ohne gefragt zu sein; sie handelt seinem Worte nie zuwider. Von den Leuten wird die Gattentreue an die Spitze der guten Frauen gestellt; an einen andern, fremden Mann denkt sie nicht einmal im Schlafe. Stets verehrt sie eifrig die Gauri; sie schmückt ihren Leib mit Gelbwurz, Safran u. s. w. und trägt stets ein Mieder. Den Papagei sogar, den lieben, den ihr Gatte pflegt, redet sie nie an; auch ist dort weder eine Sklavin noch ein anderer Diener. Alles geschieht durch ihre Macht: Wasser, Holz u. s. w. — alles das erlangt sie im Nu kraft ihrer Gattentreue. Niemals tadelt sie ihren Gatten oder sieht auf einen fremden Mann; nie betritt sie fremde Häuser, nie spricht sie eine Lüge aus. Ueber die Schwelle setzt sie keinen Fuss, nie sitzt sie an einsamen Orten (?); nicht ein einziges Mal spricht sie ein hartes oder müssiges Wort. Ein solches Weib wohnt hier in Deiner Stadt. Mag das, was ich gesehen und gehört habe, Freude bringen oder Leid, ich habe alles gemeldet: zürne mir nicht. Die Thiere sehen mit den Nasen, die Brahmanen mit den Lehrbüchern, die Könige mit den Spähern, die übrigen Menschen mit den Augen. Alles, was die Kundschafter gesehen haben, Gutes und Schlechtes, muss dem Herrn mitgetheilt werden, wie sie es gehört haben; sonst begeht man Sünde. Darum habe auch ich das Alles, was ich gesehen habe, ohne Trug erzählt.“

Als jener Späher so gesprochen und sich entfernt hatte, war

der Erdherrscher in tiefes Nachdenken versunken, und sein Haupt ward von Sorgen bewegt: „Hier muss ich, der Stärkere, ein Mittel finden, verliebt wie ich bin. Ich schaffe den Diener aus dem Wege und genieße voll Verlangen seine Frau. Sohn, Bruder, Gattin, Mutter und Vater auch — jedweden tödtet der Herrscher: warum nicht auch Diener u. s. w.? Ich will ihr heute viele Schmucksachen und Parfums, Kleider u. s. w. geben und ihr etwas Liebes sagen: dann habe ich gewonnen, kein Zweifel. Was soll sich ein Zielbewusster Skrupel machen? Durch Skrupel geht das Werk zu Grunde: wenn ein Diener so zaghaft ist, geht das Werk unter durch Zaghaftigkeit. Ich bin Herr über das Vermögen aller Diener; der König ist der Meister der Brahmanen, Krieger und Vaiçya; er lehrt sie ihre Pflichten. Beliebig viele Diener kann ich heute mit allen möglichen Aufträgen versehen. Den Dēvadāsa will ich holen lassen, ihm viel Geld geben (und zu ihm sprechen): „Merke genau meine Worte: gehe nach dem Wassermee, begieb Dich an den Mondberg und bete, hier verweilend, immer an Viṣṇu, den Herrn der Frommen und Götter und preise den Weltenherrn. So thue siebzig Tage lang und gehe dann schnell, indem Du den in dem Mondberge befindlichen herrlichen Edelstein nimmst und kehre unbesorgt wieder zurück zu mir. Glück auf.“ — Als er so in seinem Herzen überlegt hatte, liess er am andern Morgen diesen Diener holen, gab ihm viel Geld und sprach: „Von dem Diener hängt ab dieses Reich, von dem Diener hängt ab diese Erde, von dem Diener hängt ab diese Königsherrlichkeit, von dem Diener hängt ab dieser Leib“. Damit stand er schnell auf, umarmte ihn innig, nahm ihn bei der Hand und sprach heimlich zu ihm: „Merke genau auf meine Worte: gehe nach dem Wassermee, begieb Dich an den Mondberg und bete, hier verweilend, immer an Viṣṇu, den Herrn der Frommen und Götter und preise den Weltenherrn. So thue siebzig Tage lang und gehe dann schnell, indem Du den in dem Mondberge befindlichen herrlichen Edelstein nimmst und kehre unbesorgt wieder zurück zu mir. Glück auf!“ — Als der Erdherrscher so zu dem Diener gesprochen hatte, sass er schweigend da. Dēvadāsa sagte: „So sei es“ und ging wieder in sein Haus. Das Alles erzählte er seiner Frau und dem Papagei. Als der Papagei das alles gehört hatte, merkte er, dass der König verliebt sei; er behielt alles in seinem Herzen und sprach also zu Dēvadāsa: „Ich kenne Dich und den König, der durch den Bericht eines Kundschafers verliebt worden ist. Alle Könige werden durch geldgierige Späher betrogen. Was der König Dir aufgetragen hat, das musst Du ohne Bedenken thun. Es giebt ein Salzmeer, Zuckermeer, Branntweinmeer, Schmalzmeer, Sauermilchmeer, Süßmilchmeer und Wassermeer: in dem siebenten Meere, o Lieber, liegt der Mondberg. Zu diesem gehe, preise Viṣṇu, bete ihn an, lobsinge ihm und stimme ihn gnädig; so thue siebzig Tage lang unter Fasten, indem Du an den König unter den Zaubersprüchen: „Verneigung dem Nārāyaṇa“, denkst.

Am Ende der (siebzig) Tage wird der hochherrliche Viṣṇu Dir leibhaftig erscheinen und Dir den Edelstein sowie Erlösung schenken: daran brauchst Du keinen Zweifel zu hegen. Wenn Du Dir eine Feder von meinem Körper an Deinen Leib bindest, wirst Du im Nu die sieben Meere überfliegen, o Mensch. So schnell wirst Du gehen wie Viṣṇu mit Garuḍa, wie der Viergesichtige mit dem haṃsa, wie Āmbhu mit dem Stiere. Inzwischen wird diese Deine treue Frau bis zu Deiner Rückkehr das Brahmācārya-Gelübde und andere üben, nachdem sie eine nie verlöschende Lampe angezündet hat und indem sie sich in der Nacht des Schlafes erwehrt, die Schöne, mit Herzen, Mund und Händen, zur Wohlfahrt ihres Gatten. Der Gaurī soll sie ihre Verehrung darbringen, wie es in den Satzungen des Rituals geschrieben steht. Anfechtungen wird sie zu ertragen haben. o Pflichtkundiger, von einem Manne mit schlechtem Charakter. Doch diese Anfechtungen brauchst Du nicht zu fürchten: sie sind in Deiner Hand. Gehe schnell hin; genug des Redens; allzu wichtig ist der Befehl des Königs. Der Befehl des Königs ist in der Welt (wie) die Eltern; der Befehl des Königs ist die Allgottheit; der Befehl des Königs ist (wie) Sohn und Freund; die Diener müssen ihn sorgsam ausführen.“

Als er so von ihm angeredet worden war, wandelte er dreimal um den Vogel und ging dann im Augenblicke dahin, wo der Mondberg liegt. Wie der Papagei gesagt hatte, vollzog er den Auftrag des Königs unermüdlich. Seine Gattin, von dem Papagei auf jene Weise angewiesen, brachte beständig, Tag für Tag, Gaurī ihre Anbetung dar, das Gelübde des Schweigens ühend und dachte an den fleckenlosen Gott, den erbarmenden Liebling der Frommen, indem sie, im Hause sich aufhaltend, um das Wohl ihres Gatten sorgte.

So endet die Schilderung der Rahmenerzählung  
in den Erzählungen der Āukasaptati.

Da der Diener nach dem Wassermeeere gegangen war, empfand der König Freude; und am andern Tage, als die Sonne untergegangen war, überlegte er: „Wenn heute die Nachtzeit hereingebrochen ist, werde ich Schmucksachen nehmen, den Leib schmücken mit Wohlgerüchen, Kränzen u. s. w. und in der Verkleidung eines Stadtwächters, jene willfährig zu machen begierig, in ihr Haus gehen.“ — Als er das im Herzen beschlossen hatte, entliess der König seine Soldaten, ass eilig und ging dann nach der Behausung des Dieners. Hier war die Thorfahrt unbesetzt und ohne Wächter. Als er an den Rand des Thores gekommen war, das durch einen Wall, Garten und Querbalken für Diebe schwer zu überschreiten war, überlegte er: „Was soll ich thun? Auf welchem Wege kann man glücklich in das Innere des Hauses gelangen?“ — Er trat an den Fuss des Thorflügels und schlug mit einem Knüttel darauf. Als er in den Thorflügel einen Keil getrieben hatte, trat der König



sofort durch das Loch in das Innere, wo der Papagei und eine Lampe sich befanden; und als er eingetreten war und die Allglierschöne erblickt hatte, empfand er unbändige Freude wie ein Armer, der Geld bekommen hat. Mit Mühe nur setzte er sich auf das Ruhebett, nachdem er die Füße gewaschen hatte, besah sich das mit Geräthschaften versehene Haus von allen Seiten, rief die eifrige Büsserin, die wohlgesittete, schweigende, in Meditation versunkene herbei und sprach: „Komm her; ich bin der König und Deinethalben gekommen“. — So sprach er zu der Trefflichen, in Andacht Versunkenen, Verständigen: „Lass ab von der weihevollen Andacht; genieße der Liebe; der Leib ist unbeständig; die Jugend nennt man blumengleich, der Geist ist wandelbar. Menschen altern durch vieles Reisen, Pferde durch Mangel an Bewegung, Frauen durch ungestilltes Verlangen, Kleider durch Sonnenschein. Fremde Weiber lieben Schönheit, Geld und Reichthum, Macht und einen freigebigen, in den Künsten wohlerfahrenen Schelmen. Frauen erfreuen sich am Buhlen, Kühe am freien Umherlaufen, Elephanten am Sandregen, Brahmanen an Anderer Tadel. Eine von Liebe geplagte Frau, die am abgelegenen Orte einen jungen, liebestollen Mann sieht, sucht ihn mit Gewalt zu gewinnen. Warum, o Schlanke, siehst Du mich scheel an? Wirf Deine Seitenblicke auf mich! Bespreng mich, den vor unmässiger Liebe Verschmachteteten, mit dem Nektar Deiner Sprache! Oder auch schlage mich mit dem ringgeschmückten Fusse! Verstricke mich, o Schöne, mit Deinen sehr zarten, kühlen Armen. Glück auf! Selbst mein Reich will ich Dir geben. Blicke mich voll an mit Deinem Angesichte, das den Mond übertrifft. Wozu die vielen Worte? Ich will Dein Sklave sein. Wenn nicht, habe ich beschlossen, um Deinetwillen das Leben von mir zu werfen“ —

Als Çuka in der Gestalt des Papageis diese Rede des Königs gehört hatte, dessen Herz von Liebe erfüllt war, sprach er folgendes zum Rechten mahnende Wort: „Ein grosses Wunder ist es, König, dass Du Dich (in eine fremde Frau) verliebt hast. Immer warst Du doch rechtlich gesinnt, immer darauf bedacht, die Brahmanen zu ehren; abhold fremden Frauen, fremder Habe, fremdem Tadel. Immer warst Du eifrig im Studium der Purāṇa und Smṛti, immer wandeltest Du auf guten Pfaden. Wenn Du der Tugend vergisst, geht in der ganzen Welt die Tugend zu Grunde. Du sollst strafen und wachen über die Menschen, die Unrecht thun. Wohlgesinnte straft der Lehrer, Bösgesinnte der Fürst; diejenigen aber, die hier im Verborgenen Böses thun, straft Yama, Vivasvant's Sohn. Der König wird nach dem Gesetze der Vater der Unterthanen genannt; besonders aber für die Diener vertritt er die Eltern. Schüler, Diener, Sohn, Tochtersohn und Schwestersohn sind hier in der Welt dem Sohne gleich zu achten; ihre Frauen gelten als Schwiegertöchter. Unzucht mit der Schwester, Unzucht mit der Tochter und ebenso Unzucht mit der Schwiegertochter gilt für so schlimm als Schändung

des Bettes des Lehrers. Deinetwegen ist Dēvadāsa nach dem Mondberge gegangen: seine Gattin, die auf dem Wege der Tugend wandelt, mußt Du stets schützen. Sie ist keine Sklavin, auch keine Hetäre: sie ist die Frau Deines Dieners; sie sieht keinen fremden Mann an, ja, sie denkt nicht einmal im Herzen an einen solchen. Selbst im Schlafe vergisst sie nie den Gehorsam gegen ihren Mann. Sei gnädig gegen diese Frau des Dieners, die durchaus gattentreue, die ein Gelübde übt, unter Deinem Schutze steht und Deine Schwiegertochter ist, die liebe Frau Deines Dieners; schütze sie und begehe keine Gewaltthat, o Herr. Zu eignem Verderben willst Du (sonst) in die ewige Hölle gehen, die Frucht einer schweren Sünde, die in nur kurzem Glückstaumel besteht. Eine Sklavin vernichtet Ehre und Geld, eine Hetäre vernichtet Busse und Würde, eine Wittve vernichtet Leben und Wohlfahrt, Alles vernichtet eine fremde Frau. Selbst einem Brahmanenmörder, einem, der die Leibesfrucht tödtet, sogar einem Undankbaren ist grosse Verzeihung gewiss; wer das Vertrauen täuschte, findet nach den Gesetzbüchern keine Verzeihung. Du hast wunderbarer Weise wie ein Räuber grosses Verlangen nach dieser Sünde. Gieb die Absicht auf, Fürst der Könige. Es verfluchen fremde Frauen den verliebten Mann, der nur auf sündhaftes Treiben sinnt; sie verfluchen ihn hier, und jenseits hat er grosse Noth. Die Frauen, welche ihren Gatten verlassen und einen Andern geniessen, o Erdherrscher, in deren Scheiden wird als Ahnenopfer glühendes Eisen gegossen; und die Männer, die von der Liebe zu fremden Frauen gepeinigt werden, müssen jene glühenden Frauen im Genusse mit ihnen unarmen. Seit alten Zeiten wohnt Mancher, durch (solchen) Fluch getödtet, in den Höllen: darum ändere Deinen Sinn und bleibe ruhig, Männerfürst. Da hört man von einer alten Geschichte, die alle Sünden tilgt, die durch blosses Anhören oder Erzählen sofort Glück verleiht, o Herrscher:

Es war einmal ein Bettler, welcher aus Kaliṅga stammte; der war frei vom Verlangen nach allen Dingen. Er lebte nur von Almosen und übte die Pflichten eines Yati. Nachdem er alle Reiche durchstreift, in allen Flüssen gebadet und alle heiligen Orte gesehen hatte, ging er an das Ufer der Gōdāvāri. Nachdem er hier in dem grossen Flusse gebadet hatte, ging er, als die Sonne sich neigte, in ein Dorf, welches glänzte durch die Häuser der Andächtigen. Er trat in den Königspalast und sprach zu dem tugendkundigen Könige: „Gieb mir, o König, ein Almosen zur Erhaltung des Leibes.“ — Als der König diese Worte gehört hatte, verneigte er sich sammt seiner Gattin vor ihm, liess ihm Waschwasser für die Füsse reichen und sprach erfreut: „Ich bin beglückt“. Dann überlegte er im Herzen, indem er Freudenthränen weinte: „In dem Hause, wo ein Yati isst, da isst Hari selbst; in dem Hause, wo Hari isst, da isst das Weltendrei. Man soll einem Yati Wasser geben und dann ein Almosen reichen. Diese Speise kommt dem Meru gleich; dieses Wasser ist dem Meere zu vergleichen“. —

Nachdem er so in seinem Herzen überlegt hatte, rief er freundlich seine Gattin herbei und hiess sie, ihm auf jede Weise Almosen geben. Darauf erwiderte jene, als sie von ihm diesen Befehl erhalten hatte: „Ich will thun, wie Du mich geheissen hast“; und nachdem sie dem Yati Speise in sechsfacher Zubereitung vorgesetzt hatte, trat sie schweigend zu ihm und fächelte ihn mit einem Fächer. Als der Bettler die Treffliche, Ergebene, Zarte, Herzberückende erblickte, überlegte er, nachdem er die Speise schnell gegessen hatte, indem er ihrer im Herzen gedachte: „Bei dem Bade, dem Gebete und der Andacht bekam ich im Herzen eine Anfechtung der Seele: was ist das? Woher, o Wunder, dies Hinderniss aller Tugend? Das Herz ist ja die Ursache aller Gemüthsregungen. Opferschmalz, süsse Speisen und Gemüse, Parfums, Blumen u. s. w. und schöne Weiber bewirken Störung der Kasteiung. Flaschengurken- und Rettigblüthen, Milch und Zuckersachen, Upōdakī und Mahākumbhī erregen den Samen. Ich habe heute Speisen genossen, die ein Yati nicht essen soll: daher ist mein Sinn schwankend geworden durch üppiges Essen. Wo mein Herz unruhig geworden ist, da will ich es wieder festigen“. — Nachdem er so bei sich überlegt hatte, gieng er nach dem Palaste: heimlich trat er vor den König und sprach, er, der sich nicht mehr bezähmte: „Mein Herz ist unruhig geworden, nachdem es Deine treffliche Gattin gesehen hat. Nun plagt mich die Liebe. Thue, was Dir beliebt“. — Als der König diese Worte gehört hatte, überlegte er einen Augenblick, das Auge leuchtend vor Freude und sprach: „Ich bin beglückt. Es giebt Leute auf der Erde, die Geschenke im Gewicht eines Menschen machen. Die Vedakenner nennen darunter das Schenken der Frau als das beste. Unter allen Schenkungen glänzt hervor das Schenken der Gattin. Wenn ich meine Treffliche dem Yati gebe, dürfte ich wohl Erlösung erlangen, nachdem ich (schon) den besten Priestern mein Gut sammt meinem viergliedrigen Heere gegeben habe“. — Nachdem er so gehörig nachgedacht hatte, rief der Tugendkönig seine Gattin herbei (und sprach): „Ich werde Dich dem Yati schenken, lebe ihm zu Gefallen auf meinen Befehl“. — Darauf sprach sie zu ihrem Gatten: „Höre. Du Tugendhafter. ‚Die Frauen sind vom Gatten jedem beliebigen Brahmanen hinzugeben‘: so wurde das Gesetzbuch von mir gehört; das trifft mich nun unmittelbar. Der König, welcher sein Reich, sein Heer, seinen Leib oder seine Gattin oder auch sein Geld einem Brahmanen schenkt, der erlangt dadurch Erlösung. Der Vater schützt die Frau in der Kindheit, der Gatte in der Jugend, der Sohn im gesetzten Alter: eine Frau darf nicht selbstständig gelassen werden“. — Als der König dies Wort der Gattin gehört hatte, sprach er, der Tugendwiser, als die Sonne untergegangen war, zu dem Yati, der sich bequem niedergesetzt hatte: „Diese Tugendhafte und Treffliche thut nach Deinen Worten: geniesse sie insgeheim“. Damit schenkte er ihm darauf die Gattin. Als nun die Dämmerungszeit herbeigekommen und das Haus leer

von Menschen geworden war, da sprach der Bettler zu der Sittsamen: „Entkleide Dich, o Schöne. Lege das Mieder ab, löse Dein Haar und thue alle Schmucksachen ab. Schmiere Asche über Deinen ganzen Körper und lache unbändig laut. Bestreiche den Mund mit Lampenruss und nimm ein Kohlenbecken in die Hand. In solcher Gestalt genieße diesen; wenn nicht, treffe Dich der Zorn des Yati\*. — Als sie seine Worte gehört hatte, that sie so nach seinem Wunsche. Da ward der Yati ruhig und gewann seines Herzens Festigkeit wieder. Mit den Worten: „Ich habe eine Piṣācī erblickt“ verschwand der Yati. Erstaunt ging die Treffliche zu ihrem Gatten zurück und erzählte ihrem Gatten das ganze Geschhehniss. Da genoss er sie wieder, voll unmässiger Freude“.

Als der Tugendkundige dem Könige diese alle Sünden tilgende Geschichte erzählt hatte, die einst Vyāsa vorgetragen hatte, sprach er zu ihm: „Höre, König, der Wahrheit entsprechend: das Herz ist die Triebfeder, das Herz ist das höchste Glück, das Herz ist der höchste Pfad. Wo auch immer in Tugend oder Sünde Jemandes Herz weilt, der Mann möge es davon ablenken und soll dann hier wie dort beglückt leben. Gehe in Deine Wohnung zurück; Heil Dir; und gewinne die Festigkeit des Herzens wieder“.

Als der Papagei so gesprochen hatte und der Morgen hell sich erhob, da kehrte der König, der seinen Wunsch vereitelt sah, wieder in sein Haus zurück.

So lautet in den Erzählungen der Çukasaptati  
die Unterhaltung am ersten Tage.

\*

Als der sechzehnte Tag gekommen war, ging der liebesranke König wieder nach dem Hause des Dieners, indem er ihrer im Herzen gedachte. Kaum war er aber eingetreten, als der Papagei wiederum zu ihm sprach: „Höre, König, ich werde ein Wort sagen, das Sittlichkeit lehrt. Hariṣcandra u. s. w., o König, waren fremden Weibern abgeneigt; mit ihren eigenen Frauen pflegten sie der Liebe, die Weisen, Mitleidigen. Umgang mit fremden Weibern und Verlangen nach fremden Gütern, wo es sich zeigt, beständig Schurkenhaftigkeit gegen Alle, unsittlicher Wandel und Mord: (die solches treiben,) die gehen in die Hölle ein, und die Guten meiden sie. Wenn einer, der im hochheiligen Jambudvīpa menschlichen Leib hat, liebestoll ist — giebt es ausser ihm noch einen Thoren? Sei er nun ein Brahmane, Kṣatriya, Vaiçya oder auch Çudra, wer seine Pflicht vernachlässigt und auf Sünden sinnt, für den giebt es keine Verzeihung, und wenn er auch noch so viele Gaben, die in Myriaden von Elephanten bestehen, spendet. Wenn die Tage dahingehen, so dass er die Tugend vergisst, dessen Geburt ist zwecklos wie die Zitze am Halse der Ziege; (ebenso) eines Zügellosen. Bösewichtes, Schuftes und Verleumders: wie der Blasebalg eines Schmiedes athmet er, aber er lebt nicht. Die ihr Herz zügeln, die mässig im

Essen, sittsam und wahrheitsliebend sind, die gingen in den Himmel ein, nachdem sie sich in den zwei Welten grossen Ruhm erworben hatten. Kein Verwandter ist höher als Selbstbeherrschung; keine Kasteiung ist höher als die Wahrheit; kein Weg ist gleich dem Wissen; kein Glück ist gleich der Weisheit. Kein Tod ist schlimmer als Liebe; kein Freund ist gleich der Weisheit: kein Tod ist gleich der Ruhmlosigkeit; keine Kasteiung ist höher als Nahrungsenthaltung. Wer seine Sinne zügelt, im Essen mässig ist, den Zorn und die sechs Feinde besiegt hat (?), der die Wahrheit sagt und sehr gelehrt ist, erlangt sicher im Himmel eine Wohnung. Mag einer von grossen Leid befallen sein, mag er mit allen Krankheiten behaftet sein, wenn er nur durch die Liebe nicht strauchelt, dann ist er auf der Erde geehrt. Auch hier erzählt man eine alte Sage, die im Bhārata berichtet wird, schwere Sünden tilgt und sehr schön ist.

Es war einmal ein hochherrlicher, höchst tugendhafter König aus dem Sōma-Geschlechte: Duṣyantanu war er genannt und war bewandert in vēda und vēdāṅga. Beständig übte er die Tugend des Gebens, sagte die Wahrheit und zügelte seine Sinne. Rechtskundig war er, tüchtig, geschickt, mit weitem Blick, sehr mächtig, mit rothen Augenecken, hochherrlich, mit rothem Füsse- und Händepaar. Fünferlei hatte er lang, dreierlei tief, viererlei kurz, sechserlei erhaben, fünferlei weiss und fünferlei schwarz: mit zweiunddreissig Merkmalen war er versehen. So mit (guten) Merkmalen versehen beherrschte der stets tugendkundige, junge, fremden Frauen abholde, lautere König die Erde. Nach Gebühr verhängte er Strafen gemäss den Angaben der Rechtsbücher. Als er einst mit seinen greisen Ministern berathschlagt hatte . . . . . Als er ihre Zustimmung erhalten hatte, ging er, mit vollständigem Heerbann und begleitet von diesen greisen Ministern nach dem Berge Himavat. Als er hierher gekommen und in einen grossen Wald gegangen war, tödtete er viel Wild und begab sich darauf um Mittag, von Hunger und Durst gepeinigt, nach dem Ufer der Gaṅgā. Hier badete er lange Zeit, vollbrachte die nothwendigen Ceremonien, speiste zusammen mit den Ministern und brachte dort die Nacht zu. Als er dann bei Morgengrauen die nöthigen Ceremonien vollbracht hatte, ging er andächtig mit den Schaaren der Minister nach der Einsiedelei des Kaṇva, der hochheiligen, von einer Menge von Büssern besuchten. Da sah der Erdherrscher den fleckenlosen Wissensglanz, wie er das höchste brahma anbetete, den Reinen, der mit Büsserlocke und Bastgewand versehen war. Als die Andacht zu Ende war, neigte sich der König bis zur Erde. Dann erhob sich der Edle wieder, die Augen voll Freudenthränen und trat mit gefalteten Händen vor jenen hin, (das Haupt) andächtig gebeugt, der Kluge. Kaṇva beendigte nun schnell seine Busse und Andacht, und als er den König gesehen hatte, ehrte er ihn, der Tugendwisseur. Er hiess den König auf einen reinen Sitz sich niederlassen, und während er so nahe bei ihm sass, sprach er, von Freude erfüllt, während seine Tochter

sich vor ihm befand: „Geht es Dir wohl, o König? Sind Deine Unterthanen gesund? Ist Dein Land wohlbestellt, mit Geld und Getreide gesegnet? Sind die Frauen Deines Harems wohl, o König? Ist auch Dein ganzes Heer durchaus wohl?“ — Dem also redenden, tugendkundigen Kaṇva antwortete der Fürst: „Ueberall wohnt Gesundheit, Brahmane, so lange Du uns bleibst. Heute ist meine Geburt gesegnet, heute sind meine Thaten gesegnet, heute sind meine Ahnen zufrieden, da ich Dein Füssepaar schaute. Heute ist mein Reich gesegnet, heute bin ich wiedergeboren, heute ist all mein Hab und Gut gesegnet, Geld und Getreide u. s. w. Wo Gute weilen, da quält uns kein Unglück: wo die Sonne scheint, wie sollte da Finsterniss herrschen? Durch Deinen Anblick, Du Ehrwürdiger, ist meine Unwissenheit geschwunden“. — Als er so sprach, der Fürst der Könige, gab der höchst tugendhafte Muni ihm, dem sittsam Wandelnden, gastliche Spende; und nachdem er sammt den Ministern eine Menge von Gemüse, Speisen und Suppe genossen hatte, die man der Macht der Wunschkuh verdankte, sprach er wiederum zu dem grossen Ṛṣi [— er ging im Kreise herum, verneigte sich und machte sich mit den Ministern auf den Weg —]: „Ich will nun aufbrechen, Du Allwissender; Du mögest mir Erlaubniss geben“. — Kaṇva antwortete dem Könige: „Fahr wohl, Erdherrscher. Gehe in Dein Reich und verehere daselbst Götter und Brahmanen“. — Da sprach seine erwachsene Tochter, mit Namen Çakuntalā, die jugendliche, zu ihrem Vater, als sie den König vor sich sah: „Vater, dieser hier ist ein grosser König; er ist jung, höchst sittsam, rechtskundig, tüchtig, geschickt, langarmig, stolzerhaben, mit den zwei- unddreissig Merkmalen versehen, im Kampfe unerschrocken; an Schönheit ähnlich dem Kandarpa, mit einem Gesichte, lieblich wie der Mond; an Festigkeit gleich dem grossen Meere; an Tugend Dharma selbst, o Brahmane; voll Kraft ist er, ein Tugendmeer, wunschlos, ein Besieger der sechs Feinde; ruhig, gezügelt, lauter, verständig; ein Fürst, der seine Zusage hält. Da ich diesen Königssohn erblickt habe, schlägt mein Herz ihm zu; meine Jugend ist in Blüthe; thue, was Dir beliebt“. — Als der Vater ihre Worte vernommen hatte, empfand er sehr grosse Freude und sprach ein pflichtgemässes Wort: „Höre, Liebling, was Dir gut ist. Könige sind gewalthätig und sehr wankelmüthig; immer haben sie andere Gedanken; Mörder sind es und Schufte. Auf Gelderwerb sind sie erpicht, Kind, und scheuen nicht zurück vor Kühen und Brahmanen. Um einer Frau, des Geldes, eines Wunsches oder eines Hauses willen, o Schlanke, tödten sie in ihrer Begehrlichkeit Mutter, Vater, Gattin oder Sohn. Da Du einen solchen König sahst, o Gute, kannst Du (im Herzen) verwirrt werden?! Gib diesen Gedanken auf und bleibe hier in meinem Hause, o Schöne“. — Als Çakuntalā das Wort des Vaters gehört hatte, da sprach sie vor Kaṇva, die Gattentreue, das in der Tugend wurzelnde Wort: „Die Frau, welche mit Herzen, Mund und Händen einem Trefflichen nachgeht, soll nach

dem Gesetzbuche keinen Andern erstreben; sonst möchte sie eine Hure sein. Wenn Schönheit, Jugend, Tugend, Reichthum und glückverheissende Zeichen vorhanden sind, dann möge das Weib denjenigen lieben, bei welchem derlei reichlich vorhanden ist. Sehen, Denken, Verlangen, Schlaflosigkeit, Abmagern, Liebesverlangen, Verlust des Schamgefühls, Verrücktheit, Ohnmacht, Tod — das sind die zehn Aeusserungen der Liebe. Mit ihnen liebt der liebeskranke Mann das Weib: so liebt mein Herz den Liebling der Könige. Wo verliebte Thorheit und Sorge ist, da wohnt höchstes Glück: darum, edelster der Brahmanen, gewähre mir seine Hand“. — Als der Vater diese Rede seiner Tochter gehört hatte, empfand er Freude: mit dem Blicke des Wissens die Tochter schauend sprach der Tugendkundige zu dem Könige, dem Kṣātrīa-Spross, dem Männerhelden, der schon unterwegs war: „Komm, König, Ehrwürdiger; bleib stehen, Gewaltiger, bleib stehen! Freie diese Schlanke hier, mit den Augen, glänzend wie ein Lotusblatt. Wer bist Du, Edler, Ehrwürdiger? Wer ist Dein Vater und wer Deine Mutter? Wo ist Dein Land oder Deine Stadt? Wess Geschlechtes bist Du? Alles mögest Du erzählen“. — Als der König dessen Worte gehört und die Jungfrau Çakuntalā erblickt hatte, gleichsam eine verkörperte Mondsichel (!), gleichsam eine Welle des Milchmeers, mit erwünschten Merkmalen versehen, mit schönem Haar und hochragendem Busen, mit glänzenden Zähnen und Nägeln, mit schönen Brauen, Bimba-Lippen und holdem Lächeln, mit schönen Augen und zartem Wuchse, sie, die Breithüftige, mit schönen Hinterbacken, mit zarten Fingern und Füßen, tiefliegendem Nabel, mit schönen Elefantenrüsselschenkeln, mit dem Gange eines trunkenen Flamingo — als er diese sah, stürzte er ohnmächtig zu Boden. Nachdem der König sich hurtig wieder erhoben hatte, sah er sie sinnend an und sprach zu Kaṇva, der gewaltig Starke: „Höre, was ich Wahres sage. Es lebte ein hochherrlicher König, aus dem Sōma-Geschlechte entsprossen, Bharata mit Namen. Dessen Enkel bin ich, Hochheiliger, mit allen Merkmalen versehen. Duṣyantanu heisse ich, gattinlos bin ich und habe meine Sinne gezügelt. Die Eltern leben, mein ist Hastināpuri; das ist gewiss. Dies mein Wort ist Wahrheit; ich schwöre es bei Deinen Füßen“. — Freuderfüllt sprach Kaṇva wiederum zu dem Könige: „Dies hier ist meine Einsiedelei an dem herzerfreuenden Ufer der Gaṅgā. Einstmals kam hierher um zu baden eine hochbusige Apsarā. Als Bhānu sie erblickte, nahm er menschliche Gestalt an und pflegte der Liebe mit ihr. Darauf entstand diese hier; die Apsarā kehrte in den Himmel zurück: auch Bhānu verschwand, o König, und ich erblickte das Mädchen. Ich nahm das lotusäugige Kind in meine Arme und trug es auf mein Laublager, um die Namengebung vorzunehmen. Es ward genährt mit Milch, Honig und Opferschmalz und steht jetzt im sechszehnten Jahre. Das ist diese Çakuntalā hier, o König. Ich wähle Dich zum Gatten (für sie). Gattentreu ist sie und tugend-

haft: keinen Andern redet sie jemals an; bei den Verehrungen der Götter und Brahmanen spricht sie stets mit Weisen. Viele Könige nun sind grausam und pflegen ihrer Liebschaften; sind stets hinter fremden Weibern her und gehen auf den Raub fremder Habe aus. Mutter, Vater, Brüder, Söhne, Anverwandte und treffliche Frauen tödten sie aus Habgier u. s. w.; wenn ich solche sehe, dann wird mir (um Çakuntalā) bange. Das also ist meine Meinung. Nun thue, was Du willst“. — Als der König dieses Wort gehört hatte, antwortete er dem Muni: „Was Du gesagt hast, das ist in Wahrheit alles das Treiben der Könige. Höre auf meine Rede, Brahmane; Du bist mein oberster Lehrer. Ein König, der aus edlem Geschlechte stammt und der Sohn einer ausgezeichneten Mutter ist, der begehrt wohl nicht nach fremden Frauen, ja, sieht eine Andere gar nie an; er tödtet auch nicht die Schaar seiner Verwandten: das schwöre ich bei Deinen Füßen. Im Laufe der Zeit werdet Ihr auch von meinem Wandel hören. Andernfalls gehe mein Geschlecht unter durch die Wucht Deines Fluches“. — Als der Muni diese Worte gehört hatte, ward er froh; er nahm die Jungfrau an der Hand und gab sie jenem mit drei Geleitsworten: „Uebe Tugend mit ihm zusammen; sprich keine Lüge; siehe Deinen Gatten an mit Blicken, wie Du Gott ansiehst, immer, unermüdlich“. — Als der beste der Munis die Jungfrau also ermahnt hatte, gab er sie hin. Darauf heirathete der Erdherrscher die Jungfrau nach dem Gandharven-Ritus und kehrte dann in seine Stadt zurück, nachdem er acht Tage dort verweilt hatte. Nun sass er, der Herrscher, in seiner Stadt und wartete auf einen günstigen Tag. Çakuntalā aber, die hochverständige, sass im Hause ihres Vaters, ward schwanger von dem grossen Könige und wuchs wie ein Lichtstrahl durch die Sonne (?). Die Spitze des Kinnes färbte sich schwarz, der Körper ward schwächig, der Unterleib dick; sie bekam Ohnmacht, Uebelkeit, Appetitlosigkeit, Gähnen, Milcherguss aus den Brüsten, Hervortreten der Härchenreihe. Durch solche Kennzeichen verrathen sah man das Vorhandensein der Schwangerschaft. Sie nahm zu wie die Mondsichel, wie der Verstand bei einem guten Menschen, wie eine Reihe Tugenden am rechten Platze, wie eine blühende grosse Schlingpflanze. Als die Schwangere im Hause des Vaters so zunahm, kamen Indra u. s. w., dieses Mädchen zu sehen begierig. Sie sahen das Mädchen in der Einsiedelei des Kaṇva, das lotusängige, und sprachen zu der zarten, allgliederschönen Çakuntalā. (Indra): „Wisse, Liebe, dass ich der Götterfürst bin; und dies hier sind die mir unterthanen Götter. Indra oder Yama, Varuṇa oder Kubēra, Du Schönantlitzige, wähle zu ununterbrochenem Genusse: erfrene Dich einer dornenlosen Herrschaft. (Nimm hin) Airāvata, den Wunschbaum und meinen Hain Nandana, mit allen Glücksgütern erfüllt, den Untergang alles Leides. Rambhā und die anderen Apsarās bedienen Dich (von) heute, o Mädchen, als Deine Dienerinnen. Blumen von den pārijāta-Bäumen schmücken Deine Locken. Was



Du im Himmel wünschest, das will ich Deinem Wunsche entsprechend thun. Wie Çaci, o Schöne, sei mir der Inbegriff des Glückes. Was alles es in der Himmelswelt giebt, das mache Dir zu eigen, o Herrin. Yama oder Varuṇa oder auch Kubēra wähle auf meinen Befehl; zweifle nicht, Du Allschöne“. — Als Çakuntalā diese Rede des hochgemuthen Götterfürsten gehört hatte, sprach sie folgendermassen, indem sie mit der Hand Gras ergriff: „Vergebens redest Du, wie ein von seiner Macht Trunkener, wie ein Thor. Du hast weder Mutter noch Tochter, weder Schwester noch auch Schwiegertochter, wahrlich, Du Mächtiger; von den Wissenden bist Du ja getadelt. Wer aus Verlangen oder aus Unwissenheit eine fremde Frau, Gift oder Brahmanengut berührt, Gatte der Çaci, der geht zu Grunde sammt seiner Sippe. Wenn man ein fremdes Weib berührt, dann findet man den Tod. Wegen der blossen Berührung der Vaidēhi starb der Rākṣasa, Rāvaṇa mit Namen, und fuhr zur Hölle sammt seinen Söhnen und zusammen mit seinem Geschlechte. Von Kicaka hört man im Liede, dass er, ausgegangen, die Draupadi zu rauben, von dem gewaltigen Bhīmasēna sammt seinen Brüdern vernichtet wurde. Bösewicht, gedenkst Du heute nicht (mehr) des Fluches der tugendhaften Frau des Gautama? Wegen der Macht der Gattentreue, denke nicht an eines Fremden Frau. Von dem gewaltigen Kaṇva bin ich jüngst dem Lieblinge der Fürsten gegeben worden: gehe, Lieber, in Deine Behausung; sei ruhig, Götterherr“. — Als Maghavan das Wort der Çakuntalā vernommen hatte, ging er, aus Furcht vor ihrem Fluche, mit den Göttern in seine Stadt zurück, wo Pulomajā weilte. Darauf kamen die sieben Ṛṣi an das Ufer der Gaṅgā. Auch König Duṣyantanu kam an das gar herrliche Ufer, um zu baden. Nachdem er gehörig gebadet, wie es Sitte war und den Brahmanen gespendet hatte, ging er, der edelste der Fürsten, als es Zeit war zum Aufbruch, wieder in seine Stadt zurück und weilte hier ruhig, ohne vorher die vielen Ṛṣi bemerkt und verehrt zu haben. Da verfluchten die sieben Ṛṣi zornig den König: „Wie Du unser nicht gedenkst, König, die wir hierher zum Bade gekommen waren, so sollst Du Dich, hartnäckig, auch Deiner Gattin nicht entsinnen“. — Nachdem sie ihn also verflucht hatten, kehrten sie in den Himmel zurück; der König aber zog in seine Stadt ein. Das Alles erzählte man dem Könige, was die Ṛṣi gethan hätten; aber als man es ganz berichtet hatte, wollte der König (auch schon) von nichts mehr etwas wissen. — Als der zehnte Monat gekommen war, gebar Çakuntalā einen Sohn, mit allen Merkmalen versehen; Bharata mit Namen ward er genannt. Kaṇva, der gar herrlich Strahlende, zog das Knäblein auf mit Speisen von Milch, Opferschmalz, Honig und Sauermilch, je nach der Jahreszeit. Der Knabe nahm zu, wie der junge Mond: so ward er vier Jahre alt, eine Freudenquelle für die Mutter. Da sprach Çakuntalā, sie, die Treffliche, zu ihrem Vater Kaṇva: „Schicke meinem Gatten Botschaft über meinen Sohn und auch über mich. Der König hat mich sammt

meinem Kinde verlassen und hängt einer Andern an. Vier Jahre ist der Knabe alt geworden, und noch weile ich frei in Deinem Hause. Das überlege gehörig und handle, wie Du wünschest\*. — Als Kaṇva das alles eingesehen hatte, sandte er einen Schüler; und der Schüler ging hurtig zu dem Könige und sagte ihm das alles. Der König, umgeben von seinen Ministern, überlegte, erstaunt in seinem Herzen, und sprach dann also zu den Ministern: „Was soll es mit der Gattin? was mit meinem Sohne? Was soll Kaṇva, mein Schwiegervater?! Das alles ist für uns Lüge\*. — So hatte er vergessen, und wie ein Thor und ein Kind sass er ruhig da in der Sabhā, nur an seine Herrscherangelegenheiten denkend. Und die Minister, die an den Fluch des Ṛṣi dachten, meldeten kurz diese Geschichte dem Schüler, wie sie sich früher zugetragen hatte. Als der Schüler aber deren Rede gehört hatte, behielt er sie in seinem Herzen und ging heim. Ausführlich erzählte er Kaṇva, was sich zugetragen hatte; und Kaṇva rief seine Tochter herbei und sprach zu ihr folgende Worte: „In Folge eines Fluches der Ṛṣi hat der grosse König Duṣyantānu Dich sammt Deinem Sohne vergessen und ist nun wie ein Kind\*. — Als Çakuntalā dies donnerkeilartige Wort vernommen hatte, liess die Gattentreue Früchte und Wurzeln, ja selbst ihren Sohn und überlegte in ihrem Herzen, die Augen verwirrt und mit Thränen gefüllt: „Die Frau, welche ihrem Manne Gutes erweist und willig auf das Wort des Gatten hört, und welche vor dem Gatten weilt — die ist eine Hochgetreue. Eine tugendhafte, vermögenslose, hässliche Frau, die ihrem Gatten lieb ist, die hat Söhne und Verwandte und ist glücklich. Andernfalls dürfte es nutzlos sein wie Mondschein im Walde. Ja, eine Frau, welche kein Geld, keinen Sohn und keine Schönheit besitzt, wohl aber tugendhaft ist und dem Gatten unterthan — diese Frau ist den Götterfrauen zu vergleichen. Daher will ich, des Gatten beraubt, im Feuer den Tod suchen, nachdem ich die sieben Ṛṣi ewig verflucht und meinen Sohn meinem Vater übergeben habe“. — Als die Treffliche so beschlossen hatte, schichtete sie einen Scheiterhaufen auf. Von diesem Vorgange hörte Nārada, der edelste der Muni und erzählte den Ṛṣi von dem Treiben der Tochter des Kaṇva. Da gingen die sieben Ṛṣi alsbald dahin, wo Çakuntalā sass, mit der Arundhatī, voll Furcht und besorgt wegen des Fluches. (So kamen sie zu Çakuntalā) [die Kaṇva und ihren Sohn bei sich hatte, die Treffliche, das Auge unruhig und mit Thränen gefüllt] (und sprachen zu ihr:) „Verneigung Dir! Verneigung Dir Trefflichen, Liebling des Gatten! Alles, was wir jüngst gethan haben, magst Du verzeihen: der Fluch, den wir ausgesprochen hatten, der ist zu nichte geworden. Komm, Liebling, Herrliche, lass uns zu Deinem Gatten gehen. Wir wollen Eure Hochzeit veranstalten, die Ihr Götterglanz besitzt\*. — Als die Ṛṣi alle, von der Furcht vor ihrem Fluche gepeinigt, so gesprochen hatten, gingen sie nach Hastināpura, sammt Kaṇva und Çakuntalā. Da veranstalteten sie nun eine herr-

liche Hochzeit wiederum zwischen dem Könige und Çakuntalā. Der König, von dem Fluche befreit, heirathete wiederum die Treffliche und regierte das Land, der Tugendhafte, mit seinem Sohne und seiner Gattin vereint. Die R̥ṣi aber kehrten ein jeder in sein Haus nach Gefallen zurück.

Eine Gattentreue, Hochherrliche kann (selbst) Flüche verhängen und wieder zu nichte machen: Du, Erster unter den Königen, kannst diese nicht verführen“.

So von dem Papagei nun angededet ging er, als es Morgen geworden war, wieder in seine Wohnung, das Haupt vor Scham gebeugt.

So lautet in den Erzählungen der Çukasaptati  
die Unterhaltung am sechszehnten Tage.

(Fortsetzung folgt.)

## Ueber Vorvedisches im Veda.

Von

**P. v. Bradke.**

Im letzten Heft von Bezenbergers Beiträgen zur Kunde der Indogermanischen Sprachen, Bd. 17 S. 244 ff., bespricht W. Neisser rigvedische Formen, die er für missverstandene und umgedeutete Ueberbleibsel aus der vorvedischen Sprache ansieht. Da W. Neisser die Fortsetzung dieser Studien in Aussicht stellt, so möchte ich einige Bedenken nicht zurückhalten, die mir bei der Lectüre seines Aufsatzes gekommen sind.

Das Musterbeispiel Neissers sind die Worte *ôman*, *ômanvant* *ômyâvant*, *avant* an sechs Stellen des Rigveda, die von der durch die Aṣvinen bewirkten Errettung Atris aus Feuersnoth handeln, und inhaltlich eng zusammengehören. In den Versen 7, 69, 4. 68, 5. 1, 118, 7 heisst *ôman* deutlich „Hülfe, Gunst, Gnade“; dort finden wir die Wendungen „durch der Aṣvinen Gnade gesund der Gluth entgehen“, „ihrer Gnade theilhaft werden“, „die Aṣvinen erweisen Gnade“. An den drei anderen Stellen könne *ôman* aber durchaus nicht dieselbe Bedeutung haben; es sind die Verse:

- 10, 39, 9     *yuvâm ybîsam utâ taptâm âtrayê*  
                   *ômanvantam cakrathuh saptâvalhrayê.*
- 1, 112, 7     *taptâm gharmém ômyâvantam âtrayê [kṛthuh].*
8. 73 (62), 7. 8     *âvantam âtrayê gṛhâm*  
                   *kṛntâm . . . . .*  
                   *vâvêthê agnâm âtêpêh*  
                   *. . . . . âtrayê [vgl. V. 3 weiter unten].*

Als Epitheton des Spaltes bez. Hauses lasse sich *ômanvant* resp. *avant* nicht mit „günstig, gnädig“ wiedergeben, da diese Bedeutung Menschen oder anthropomorph gedachte Wesen als Träger voraussetze. Man pflege hier *ômanvant* mit „annehmlich“ zu übersetzen; *av* bedeutet aber nicht „annehmlich sein“, sondern „beistehen, helfen“. Vor Allem widersprechen dem aber die drei ersten Stellen, an denen *ôman* nur „Hülfe, Gunst“, nicht „Annehmlichkeit“ bedeuten könne; und die sechs Belege müssten doch durchaus gleichmässig erklärt werden. So ginge ein Riss durch die sechs

*ôman*-Belege, wofern *ôman* auf *av* „beistehen, helfen“ bezogen wird. *ôman* ist im Veda sonst nicht sehr häufig, in den Açvinhymnen ausserhalb der Atrilegende nur noch 1, 34, 6 verwendet. Der Grund seiner sechsmaligen Verwendung in der Atrilegende sei offenbar im speciellen Inhalt dieser Legende zu suchen. „Hieraus aber folgt wiederum, dass dies *ôman* mit *av* „beistehen“ nichts zu thun hat, denn die Bedeutung dieser Wurzel ist eine so allgemeine, dass sie eine specielle Beziehung zu dem Inhalte einer einzelnen Erzählung überhaupt nicht gewinnen kann. *ôman* als Derivat von *av* „beistehen“ müsste jedwede Hülfeleistung der Açvin bezeichnen können, dürfte nicht auf die Erzählung von Atri beschränkt sein.“ Die Pointe der Erzählung liege in der plötzlichen Verwandlung der Gluth in Kälte:

- 1, 116, 8 *himēnāpūm ghraṁsām avārayēthām.*  
 1, 119, 6 *himēna gharuām paritaptam ātrayē* (sc. *avāra-*  
*yēthām* oder ähnl.).  
 8, 73 (62), 3 *ūpa strītam ātrayē*  
*himēna gharmām açvinā.*

„durch Kälte habt ihr des Feuers Gluth dem Atri abgewehrt.“ An allen drei Stellen fänden wir die beiden mit einander contrastirenden Begriffe Gluth und Kälte (*himēna ghraṁsam* bez. *himēna gharmam*) bedeutungsvoll an der Spitze des Pāda. Der Begriff Gluth kehre auch an den *ôman*-Stellen (ausser 7, 68, 5) wieder, während der, von ihm ohne Vernichtung der Pointe nicht zu trennende Begriff der Kälte dort scheinbar fehle; statt *hima* steht da regelmässig *ôman*. „Es liegt auf der Hand, dass *ôman* ursprünglich mit *hima* gleichbedeutend gewesen ist und auch in der *ôman*-, wie in der *hima*-Version, die Contrastbegriffe „Gluth“ und „Kälte“ zu sprachlichem Ausdruck gelangen sollten. *ôman* „Kälte“ stellt sich zu *av* *aota* „kalt“ (*√av* „wehen“), dem Gegensatze von *garema*.“

Soweit Neisser, dessen weitere Besprechung des Problems ich hier bei Seite lasse. Die Açvinen sind im Rigveda sozusagen die berufsmässigen Helfer und Erretter. Immer wieder gedenkt die alte Lyrik ihrer Wunderthaten; denn wie sie Bhujyu und Atri, Cyavāna, Rēbha und anderen geholfen haben, so helfen sie gewiss auch fürderhin ihrem Verehrer. An diese Thaten pflegt der Dichter mit wenigen Worten zu erinnern, — einst waren sie ja allbekannt und hochberühmt. Durch der Açvinen Gnade hat die Gluth dem Atri nichts anhaben dürfen, — muss der Dichter da wirklich, wenn anders er die Pointe nicht vernichten will, immer wieder die Angabe hinzu fügen, dass das Wunder durch Kälte bewirkt ward? Ich würde es eher für überflüssig halten, wenn ich den Dichter kritisiren wollte. Der Ton liegt nicht auf der Kälte, sondern auf der hülfreichen Gnade der Açvinen. Wenn diese Gnade grade an diesen sechs — richtiger fünf — Stellen aus der Atrilegende *ôman* und nicht *acus* oder *ūti* heisst, so könnte das auf deren engere

Zusammengehörigkeit hinweisen, und eine nähere Beziehung der Stellen zu einander ist ja wahrscheinlich. Betrachten wir endlich die drei Stellen, an denen *óman* nach Neisser nicht „Gunst, Gnade“ bedeuten kann: weshalb sollte der Dichter den Gedanken „die Aṣvinen hätten ihren Atri gnädig vor der Gluth bewahrt“ nicht auch mit den Worten ausdrücken dürfen, „sie haben den glühenden Schlund (resp. den glühenden *gharma* oder das Haus) Atri gnädig sein, ihm Gunst und Schutz gewähren lassen, sie haben bewirkt dass die sonst verderbliche Gluth Atri gnädig war und ihn nicht versehrt hat?“ —

Dass sich im Rigveda manches, was dem in den überlieferten Hymnen herrschenden Vorstellungskreise schon fremd geworden war, gleichsam als litterarische Versteinerung aus früheren Zeiten der alten Lyrik erhalten hat, glaube ich heute ebenso wie vor Jahren; so mag sichs auch mit der Atrilegende und andern Wunderthaten der Aṣvinen verhalten haben. Das vedische Wörterbuch wird auf die neue Bereicherung aber besser verzichten.

Giessen, den 30. September 1891.

---

## Die Ginnen der Dichter.

Von

**Ign. Goldziher.**

### I.

In den Muhammed. Studien I p. 44 ist darauf hingewiesen worden, dass auch die alten Araber die Begabung des Dichters, besonders insofern dieselbe im Dienste des Stammescultus steht, mit übernatürlichen Einflüssen in Verbindung zu setzen pflegten. Damit hängt die Vorstellung zusammen, dass dem Dichter ein *δαμόνιον* innewohne, was die Araber mit dem Namen *Ginn* bezeichneten.<sup>1)</sup> Unter demselben Gesichtspunkte nannten sie den

Muhammed einen *شاعر مجنون* (37: 35, vgl. *معلم مجنون* 44: 13), dessen Reden von einem *Šejtân*<sup>2)</sup> eingegeben sind (81: 25).

Der Dämon ist es, der dem Menschen, zuweilen in mechanischer Weise die Kraft der dichterischen Rede verleiht. Dem 'Abid b. al-abraš, der nie vorher ein dichterisches Wort hervor gebracht hatte, wird im Traume ein Knäuel Haare in den Mund gelegt mit den Worten: „Steh auf!“. Da stand er denn auf und ward von dieser Stunde an befähigt, gegen den Beleidiger seiner Ehre Spottverse zu dichten (Ağāni XIX, 84 unten).<sup>3)</sup>

1) Siehe Wellhausen, Reste arab. Heidenth. 140, 8.

2) Dies Wort scheint schon bei den heidnischen Arabern eingebürgert gewesen zu sein; es ist als Eigennamen gebräuchlich: *شيطان بن مذلج* ist der Name des Mannes aus dem Stamme Ġuṣam (TA حمر), dessen Pferd Ĥumejra die Ursache des Jaum Buṣjān war und zum Sprichwort *أشتم من حميرة* Anlass gegeben hat (Mejd. I, 335); die Genealogen überliefern den Namen *Šejtân* unter den Ahnen des 'Alqama b. 'Ulāta (Ağāni XV, 53, 6); der wāhilitische Dichter Tuḥejl al-Ġanawī steht in Beziehung zu einem *شيطان بن جلهمة* (TA شيط). [Vgl. jetzt auch die Nachweisungen von G. van Vloten im „Feestbundel aan de Goeje“ 37 ff.]

3) In den Muehtārāt des Hibatallāh (Kairo 1306) 84 wird derselbe Bericht im Namen des Abū 'Ubejda mitgeteilt: *فدتم ونم يدين قبل ذلك يقول*

Aus einem unter II. mitzutheilenden Textstück können wir uns einen Begriff von der Richtung und dem Umfang dieser Vorstellung bilden. Je vornehmer in seinem eigenen Kreise der Ginn des Dichters ist, desto bedeutender kann dieser selbst in der Kunst zur Geltung kommen. Der Ginn des Dichters wird individualisirt; selbst ein Eigenname wird ihm beigelegt. Al-A'sâ soll in einem Gedicht seinen Dämon mit Namen benannt haben (s. u.). Man glaubte, dass die Dämonen zuweilen als Doppelgänger ihrer dichterischen Schützlinge erscheinen und ihre eigenen Dichtungen im Namen der letzteren recitiren. So erzählt man, dass der erste Vers einer Kašide des Hutej'a einmal von einem unbekanntem Jüngling recitirt wurde, der sich, darüber befragt, wie er dazu komme, sich mit einem Vers des Dichters zu schmücken, die Antwort giebt:

بل وأنا صاحبہ من اللجن (Ağ. II, 51, 7 v. u.).

Die Vorstellung von den Ginn oder Šejtân der Dichter lebte lange Zeit auch im Islam fort. In dem von altarabischem Geist beherrschten Kreise des Ġarir und Farazdaq hat man das Amt des Dichters noch in altheidnischer Weise aufgefasst. Ġarir (der einmal auch die *حِينَ انبوعى* apostrophirt, Jâk. III, 384, 8) erwähnt in einem Gedicht seinen „Šejtân von den Ginn“, der trotz seiner Unwiderstehlichkeit den Chalifen 'Omar II. nicht zu bezaubern vermag (Ağ. VII, 58, 17, 'Ikḍ I, 156, 9 *وقد كان شيطانى من اللجن*). Der Chalife hatte nämlich dem Dichter nicht das erwartete Ehrengeschenk gegeben. Al-Farazdaq sagt einem Manne, der in seiner Gegenwart ein Gedicht des Jezid b. 'Ubejd, genannt Ġabhâ, wörtlich recitirt: „Bei Gott, entweder du bist Ġabhâ selbst, oder du bist sein Šejtân, der ihm die Verse eingiebt und dieselben daher ebenso gut auswendig wissen kann, wie er selbst: *بدلته انك لجهما او انك لشيطانه*“ (Ağ. XVI. 146 penult.). Auf diese Anschauung ist die *مقامة ابليسية* des Badî al-zamân al-Hamaḍânî (ed. Beyrût 1889) 182 ff. gegründet, deren Held Abû Murra, der dämonische Inspirator des Ġarir ist. Dann dient diese Vorstellung auch als bequeme Ausflucht zu geeigneter Zeit. Dies zeigt uns das Beispiel des Râ'i, der im poetischen Wettstreit zwischen Ġarir und Farazdaq für den letztern Partei nahm. Dies war für Ġarir der Anlass, sein berühmtes

الشعر فرعموا انه انا انت في المنم بدبة من شعر فلقد عا في فيه ثم  
قال له قم فقام وحو يرتجز بيمنى مائل.



Higá' gegen den Stamm Numejr, dem Al-Râ'i angehörte, zu schleudern. Der Stamm, ganz bestürzt über den in allen Zeltlagern verbreiteten Schimpf, macht darüber dem Râ'i, der die Ursache desselben, aber ausser Stande gewesen, dafür auf der Stelle Genugthuung zu nehmen, die härtesten Vorwürfe. Der von seinen Stammgenossen bedrängte Dichter wusste sich nicht anders zu helfen, als indem er schwere Schwüre darauf leistete, dass es gar nicht Ġarir selbst war, der das Higá' gegen die Numejrer gesprochen, sondern dass er ġinnische Begleiter habe; sie haben jene berüchtigten Verse gedichtet. Man könne ihn demnach nicht verpflichten, an Ġarir dichterische Rache zu nehmen. وَأَقْسَمُ بِأَنْدَلَّةَ  
 ما بلغه انسان قط وإن للـجـير أشياعا من الجن (Ag. XX, 170, 9).  
 Andererseits werden die Šejtâne zweier Dichter zu einander in Beziehung gesetzt, wo es sich um einen Wettstreit der letzteren handelt; z. B. in den unübersetzbaren Worten des Hamadani gegen seinen Rivalen Abû Bekr al-Chwârizmi (Hamad. Rasâ'il, Stambul 1298, 89, 5)

فإذا التقينا ناك شعري شعرة ۞ ونزا على شيطانه شيطاني

Wenn ein Dichter seinen Feinden zuruft: „Meine Ginnen sind nicht entwichen“ ما نفرت جنِّي (Ĥam. 182 v. 2), so will er damit sagen, dass ihm noch immer die ganze Kraft der Dichtkunst zu Ruhm und Spott zur Verfügung stehe; denn wenn der Ġinn den Dichter verlässt, ist es ihm nicht mehr möglich, dichterische Begabung zu bethätigen. So ist auch die litterarhistorische Legende über die Begegnung des Propheten mit dem hundertjährigen Zuhejr zu verstehen. Der Prophet ruft bei seinem Anblick: اَللّٰهُمَّ اَعِدْنِيْ مِنْ شَيْطَانِهِ  
 „O Gott, schütze mich vor seinem (ihn inspirirenden) Dämon“, d. h. vor seinen Spottversen.<sup>1)</sup> Nie hat Zuhejr nachher ein bejt gedichtet (Ag. IX, 148, 3). Dem Gebete des Propheten musste der Dämon des Dichters weichen.

## II.

Nachfolgend theilen wir ein für unsern Gegenstand interessantes Stück aus einem Briefe des Freidenkers Abû-l-'Alâ' al-Ma'arri an seinen Freund Abû-l-Ĥusejn Ahmed al-Nukti in Bašra mit.

1) Nicht „vor seinem bösen Geist“ wie man früher übersetzt hat.

Wir bemerken, dass die in der Hschr. der Leidener Universitätsbibliothek (Warner 1049), der auch die folgende Mittheilung entnommen ist, aufbewahrten Rasâ'il nach der Rückkehr des Dichters aus Bagdad nach Ma'arra entstanden sind (fol. 103):

فقد علم<sup>1)</sup> أنه مشهور عند العرب أن لكل شاعر شيطاناً يقول الشعر على لسانه ولا شك أنه قد روى قول الراجز<sup>2)</sup>

أنتى وان كنت صغير السن<sup>3)</sup> وكان في السعيين نُبُو عنتى  
فإن شيطانى أُمير الجبن يذهب بى<sup>4)</sup> فى الشعر كل فن  
[حتى يرد عنتى<sup>5)</sup> التظنى]<sup>6)</sup>

وقد زاد ادعاءهم لذلك حتى سَمُوا الشياطين باسماء يعرفونها بينهم قال الأعشى

دعوتُ خليلى مسحلا ودعوا له  $\text{جِهَنَّمَ}^7)$  بعداً للعوى<sup>8)</sup> المدمم<sup>9)</sup>

فزعوا أن مسحلا شيطان<sup>10)</sup> الأعشى وقد روى أخباراً فى ذلك كثيراً لا شك أنه قد أطلع عليها وحدثنا صديقنا أبو القاسم المبارك ابن عبد العزيز رحه عن أبى عبد الله بن خالد بن عن ابن دريد حديثنا معناه ما أذكره وهو أن أبنا بكر بن دريد ذكر لأصحابه أنه

1) Nämlich der Adressat.

2) Die Verse sind bei Al-Mufaḍḍal, Gājat al-arab (Chams rasā'il, Stambul. Gāwāibdruckerei, 1301) p. 235 Al-Hamadāni, Maḳāmāt 137 mit einigen Varianten angeführt.

3) Muf. صغيراً سنّى.

4) Cod. لى.

5) Hamul. عرص.

6) Dieser Hv. ist aus Muf. ergänzt.

7) So wird im Cod. ausdrücklich vocalisirt, vgl. Gauh. s. v. جهنم

TA s. v. vocalisirt جهنم.

8) Gauh. TA s. vv. جدعا لئلهجين: جدع TA جهنم وسحل.

9) Nach Anderen soll Gihinnām der Beiname des Feindes des Dichters sein: dessen Eigenname ist عمرو بن قطن (Gauh. Kām.).

10) In den WBB. auch als تدبعة أعشى bezeichnet.

رَأَى فِيهَا يَرَى النَّائِمَ أَنَّ قَائِلًا يَقُولُ لَمْ لَا تَقُولُ فِي الْخَمْرِ شَيْئًا فَقَالَ  
وَعَلَّ تَرَكَ أَبُو نُوَاسٍ مَقَالًا فَقَالَ لَهُ أَنْتَ اشْعُرْ مِنْهُ حَيْثُ تَقُولُ

وَحَمْرَاءَ قَبِيلَ الْمَرْجِ صَفْرَاءَ بَعْدَهُ هَ أَتَيْتَ بَيْنَ تَوْبَى نَرْجِسٍ وَشَقَائِفِ  
حَكَتْ وَجَنَّةَ الْمُعْشَوْقِ صِدْرًا فَسَلَطُوا هَ عَلَيْهَا مِرْجَابًا فَانْتَسَتْ لَوْنًا عَاشِفِ

فقال له ابو بكر من انت فقال انا شيطانك وسأله عن اسمه فقال ابو  
زاجية وخبره انه يسكن بالموصل وقد روى ان الناجين تطول اعمارهم  
حتى ان الواحد منهم يكون قد لقي نوحا ويلقى النبي صلعم فان  
كان الشاعر ميهن (?) ينتقل من رجل الى رجل فيجوز ان يكون قد  
انتقل اليه ادم الله عزه صاحب النابغة او الكندي فما ذلك بمديح  
ولا بدى، وقد مر في اسفاره بالموصل وغلب شتى ان ابا زاجية علف  
به ورغب في صاحبه لانه ذكره بصاحبه الازدي ولا مريه في انه  
قد اسلم ولولا ذلك لم يرغب في استصحاب رجل من اهل التنفير  
لكتاب الله جل سلطانه عالم بلغة الرسول صلعم متظاهر بالضميانه  
وحسن المذهب مذ كان في الميهد، الى ان عم برميج ابى سعد،  
أوبيس قد جاء عن النبي صلعم حديث معناه ان الانسان لا يتخلو  
من شيطان موكل به قيل ولا انت يا رسول الله قد لا أنا ولكنى  
أعنت عليه فأسلم وكيف لا يسلم صاحبه ادم الله عزه،

Es war um so leichter, den Ginnen den Beruf zuzutheilen,  
dass sie die Poeten inspiriren und ihnen den Wortlaut ihrer Dich-  
tungen zuflüstern, als man ihnen auch selbständige poetische Kraft  
beimass. Gaušan al-Kilābi schliesst seinen Schwanengesang (TA  
جرص) mit den Worten:

فَأَسِمْ لَوْ بِقَيْتُ لَقُلْتُ قَوْلًا هَ أَتَوْفُ بِهَا قَوَائِي كُلَّ جَتِي

Nicht selten werden kurze Gedichte von Ginnen angeführt. Der  
grausigen Natur der Dämonen entspricht die Vorstellung, dass solche  
Ginn-Gedichte des Wohltautes künstlerischer Dichtung entbehren.  
Man schreibt ihnen demnach häufig durch disharmonische Laut-

verhältnisse unangenehm klingende Verse zu. Darüber belehrt uns eine Stelle aus dem Kitáb al-baján wal-tabjín des Gáliz (Chams rasá'il p. 176 unten):

وقد (الاصمعي) وفي اللفظ العرب بعض تنافر وان كانت مجموعة  
في بيت شعر لم يستطع المُنشد انشادهما ألا ببعض الاستكراه  
فمن ذلك قول الشاعر

وقبر حربٍ بمكانٍ قَفَّرَ ۞ وليس قُربَ قَبْرِ حربٍ قَبْرُ

ولمَّا رأى مَنْ لا علم له ان احدا لا يستطيع ان يمشد هذا  
البيت ثلاث مرّات في نسف واحد ولا يتعتع ولا يتلجلج قيل لئيم  
ان ذلك من أشعار الجحّ فصدّقوا،

## Kannten die Araber wirklich sicilischen Bernstein?

Von

**Dr. Georg Jacob.**

Im zweiten Hefte Bd. 45 dieser Zeitschrift hat Herr Prof. Oskar Schneider einige Bemerkungen zu meinen im 43. Bd. erschienenen „Neuen Studien, den Bernstein im Orient betreffend“ veröffentlicht, denen ich nach eingehender Prüfung in keinem Punkte zustimmen kann.

Herr Prof. Schneider glaubt, dass seine Hypothese, die Araber hätten Kenntniss von dem Vorkommen des Bernsteins auf Sicilien gehabt, durch zwei arabische Autoren „bekräftigt“ werde. Zunächst durch Dimešqi; dieser aber spricht an der angezogenen Stelle weder von Bernstein noch von Sicilien. Sicilien ist ihm sowie auch den älteren Geographen sehr wohl bekannt, stand es doch bis ins 11. Jahrhundert hinein unter arabischer Herrschaft und er würde es schwerlich anonym als „Inseln des Mittelmeers“, noch dazu im Plural citiren. Ferner steht aber auch an der betreffenden Stelle nicht kährubâ, Bernstein, sondern senderüs, welches Wort niemals „Bernstein“ bedeutete, zum Ueberfluss aber noch in ebenderselben Dimešqistelle von Bernstein ausdrücklich unterschieden wird. Seltener Weise sieht Schneider einen Beleg dafür, dass senderüs auch Bernstein bedeuten könnte in einem von mir citirten Passus aus Fraas, Drei Monate im Libanon. Dasselbst steht aber bei genauerer Betrachtung das Gegentheil. Fraas theilt nämlich mit, dass die Araber den an der phönikischen Küste vorkommenden Bernstein senderüs nennen und fährt dann fort: „Die Stücke, die man im Freien aufließt, sind alle durch die Extreme der Witterung zersprungen und zerfallen, weshalb der Araber, der den Bernstein sonst nur an Schmucksachen und Tschibuks als soliden, festen Körper kennt, sie garnicht als Bernstein erkannt hat.“ Daraus folgt doch wohl, dass die Araber jene Stücke senderüs nennen, weil sie dieselben nicht als Bernstein anerkennen, senderüs also kein Name für den Bernstein ist. Dasselbe beweisen die von Herrn Prof. Schneider S. 241 nochmals abgedruckten Stellen (statt Kazmini lies: Kazwini), durch die ich wohl zur Genüge erhärtet

habe, dass káhrubá und senderús für den Araber zwei getrennte Begriffe waren und sorgfältig unterschieden, nicht aber, wie Herr Prof. Schneider will, zusammengeworfen wurden. Man beachte ferner, dass der sicilische Bernstein niemals bröcklig, sondern, wie mir Herr Stadtrath Helm noch nach seinen reicheren an Ort und Stelle gesammelten Erfahrungen mittheilte, stets ganz fest ist, dass ferner das sicilische Fundgebiet so wenig ausgiebig ist, dass selbst die Händler auf Sicilien massenhaft baltischen Bernstein in den Handel bringen, schliesslich, dass der gleich dem phönikischen bröcklige spanische Bernstein von den älteren Arabern noch als káhrubá bezeichnet wurde.

Bei dem zweiten Beleg, den Herr Prof. Schneider beibringt, ist ihm zunächst das Versehen passirt, dass er den Text, welchen ich aus der Berliner Handschrift des Ibn al-Kebír mitgetheilt habe, dem bekannten türkischen Bibliographen Hâgî Khalfa beilegt und den Abschluss von dessen Werk ins Jahr 1311 hinaufdatirt. Wenn ich also im Folgenden Ibn al-Kebír citire, so hat man darunter denselben Autor zu verstehen, welchen Schneider Haji Khalfa nennt. Leider ist mir bei der Uebersetzung aus Ibn al-Kebír ein Lapsus in der Beziehung des Adjectivs passirt, worauf mich Herr Prof. de Goeje aufmerksam gemacht hat, doch ist der arabische Text S. 376 fehlerlos. Es muss nämlich heissen: „Mir hat ein Fachmann in Importangelegenheiten mitgetheilt, dass er ihn (den Bernstein) von den Ostländern bringt, von den Ländern der Rûs und Bulgáren, sowohl der nordwestlichen als der östlichen. Es ist ein Harz von Bäumen auf Bergen, auf denen der Schnee nicht schmilzt etc.“ Schneider vermuthet unter diesen Bergen den Aetna, den aber die arabischen Geographen sehr genau kennen (vgl. z. B. die Beschreibung bei Abû Hâmid, Gothaer Handschr. 1501 Bl. 46/47) und schwerlich ins nördliche Russland verlegen würden.

Auch die Verwechslung der Dumpalme und der Palmyrapalme, welche mir Herr Prof. Schneider vorwirft, fällt mir nicht zur Last. Er hätte beachten sollen, dass ich Dúmpalme schrieb und sich meine Bemerkungen an einen arabischen Text anschliessen, in dem von der Palme düm die Rede ist. Mit diesem Worte bezeichnen aber die Araber, wie es scheint, alle Fächerpalmen, vornehmlich jedoch *Borassus flabelliformis* (vgl. Lane s. v. دوم, der sich auf Forskâl stützt; Meyer, *Gesch. d. Botanik* III, S. 292), für die Schneider gerade diese Bezeichnung nicht will gelten lassen.

Auf Kleinigkeiten mag ich nicht weiter eingehen. So wird der von Prof. Schneider bei mir entdeckte und durch ein Ausrufungszeichen S. 240 Anm. hervorgehobene Widerspruch sehr einfach dadurch gelöst, dass wir Dimešqî nicht mehr zu den älteren arabischen Schriftstellern zu rechnen pflegen, indem man diesen Begriff kaum bis ins Zeitalter der Kreuzzüge hinein ausdehnt. Die Fragezeichen, welche ich der interessanten Mittheilung des von mir

gleichfalls hochverehrten Herrn Ober-Studienrath Fraas einfügen musste, haben durchaus ihre Berechtigung und werden den grossen Verdiensten des Mannes keinen Abbruch thun. Derselbe erfreute mich noch heute durch Uebersendung von phönikischen Bernsteinproben, die allerdings der Laie eher für jedes andere Harz als für Bernstein ansehen dürfte. Dass senderüs in der Vulgärsprache auf verschiedene nicht fossile Harze übertragen wird, habe ich stets vermuthet und bin Herrn Prof. Schneider für seine Mittheilung, dass dies Wort gelegentlich für weisses Kolophonium gebraucht wird, äusserst dankbar; nur steht diese Thatsache nirgends in Widerspruch mit meinen Ausführungen.

Hinsichtlich des kurzen Ueberblicks, den ich über die weite Verbreitung des Bernsteins in der Natur gegeben habe, wirft mir Herr Prof. Schneider Unvollständigkeit vor, doch sind die meisten seiner vermeintlichen Nachträge nur aus wenig aufmerksamer Lektüre meiner Arbeit zu erklären. Dass ich auf amerikanischen Bernstein nicht näher einging, lag in der Natur des Themas, doch habe ich auf sein Vorkommen S. 361 hingewiesen. Ferner habe ich S. 362 nach Fraas die unteren Donauländer erwähnt, zu denen meines Wissens auch Rumänien gehört. Dass aber die Nachträge des Herrn Prof. Schneider noch nicht vollständig sind, dafür mag z. B. R. Bonn, *Der Bernstein*. Berlin 1887, S. 5 Zeugniß ablegen, woselbst es heisst: „Als weitere, wenn auch weniger ergiebige Fundorte sind zu erwähnen: Spanien, Portugal, Frankreich, die Ostküste von Sicilien, Nordküste Afrikas, Dalmatien, kurz so ziemlich ganz Europa. Selbst in Australien soll Bernstein gefunden werden.“

Schliesslich danke ich Herrn Prof. Schneider für die sachliche und klare Form seiner Erwiderung, die eine Verständigung, wie ich hoffe, bedeutend erleichtert hat.

## Anzeigen.

*Das „Buch der Naturgegenstände“ hrg. und erläutert von K. Ahrens, Gymnasiallehrer. Kiel 1892. Haeseler. 84, III, 71 S. 8<sup>o</sup>.*

Das von Ahrens aus einer nestorianischen Sammelhandschrift des Brit. Mus. herausgegebene syrische, dem Aristoteles zugeschriebene Buch ist eine Art Naturgeschichte. Es führt uns zunächst die Landthiere vor, und zwar kommen zuerst die Vierfüsser, den Löwen voran, dann die Vögel, dann die Reptilien und andere kleine Thiere. Den Wasserthieren werden einige Capitel über merkwürdige Meere und Flüsse voraufgeschickt; dieser „geographische“ Abschnitt ist jedenfalls vom Compiler selbst mit Absicht hierher gestellt. Zuletzt erhalten wir noch einiges wenige über Bäume und Steine, mit Einschluss der Perle. — Das Buch ist nicht ohne Angaben, die aus guter Beobachtung geschöpft sind; vgl. z. B. was es über die Fledermaus sagt (S. 55; nr. 60 der Uebersetzung). Aber durchaus überwiegen doch wunderbare und wunderliche Dinge, welche zum Theil ganz auf Einbildung, zum Theil auf Missdeutung oder Uebertreibung der Wirklichkeit beruhen. An solche Behandlung von Naturgegenständen sind wir ja freilich schon von Ctesias an gewöhnt. Es genügt, auf Aelian und Damiri hinzuweisen. Ueber das Verhältniss unsers Buches zu anderen Werken und ganzen Litteraturzweigen belehren uns die eingehenden Erörterungen des Hg's., zu denen dann noch höchst werthvolle Bemerkungen von G. Hoffmann kommen. Ein grosser Theil des Buches ist dem Physiologus entnommen, aber so, dass die Bibelstellen und die christlichen Anwendungen (die „Theorien“) am Schlusse weggelassen sind. Seine frühere Ansicht, dass hier eben eine Quelle des Physiologus vorliege, nimmt Ahrens jetzt mit Recht zurück; die Spuren davon, dass von den einzelnen Thieren gerade die Züge berichtet werden, welche für die Anwendung passen, sind auch in unserem Buche noch hie und da deutlich, und in nr. 123 (Text S. 66 unten) ist sogar noch ein Stück „Theorie“ übrig. Neben dem Physiologus sind, wie Ahrens ausführt, besonders die Homilien des Basilius über das Hexaemeron ausgeschrieben, dazu mindestens noch ein Buch über Thiere. Der Verfasser hat die beiden ersten Werke in syrischen Uebersetzungen benutzt. Das dritte mag schon syrisch



geschrieben gewesen sein. Wenigstens die Capitel, welche von Thieren mit persischen Namen handeln, sind meines Erachtens kaum griechisch vorhanden gewesen. Mit dem von Tychsen herausgegebenen kleinen und dem von Land (Anecd. IV) herausgegebenen grossen syrischen Physiologus stimmt das „Buch der Naturgegenstände“ vielfach wörtlich überein. Ueber jene Quellen hinaus weisen die einzelnen Angaben oft auf die classische Litteratur bis auf Aristoteles zurück. Andererseits, und das ist besonders bemerkenswerth, ist, wie Hoffmann nachweist, die Uebereinstimmung zwischen dem „Buch der Naturgegenstände“ und den arabischen Schriftstellern Qazwini und Damiri oft so gross, dass man sieht, diese haben die arabische Uebersetzung jenes Werkes selbst oder eines eng mit ihm zusammenhängenden und vielfach wörtlich gleichen direct oder indirect benutzt. Für einige dieser Artikel führt Damiri als Quelle den um 1000 n. Chr. lebenden Abū Haijān at-Tauhidi<sup>1)</sup> an. Zwischen diesem und der Zeit des Basilius, mit der nach Ahrens die des Physiologus ziemlich zusammenfällt<sup>2)</sup>, liegt die syrische Fassung der Stücke des „Buches der Naturgegenstände“, wahrscheinlich auch diese Compilation selbst, und zwar darf man die syrische Uebersetzung wohl der früheren Grenze näher ansetzen als der späteren. Der Wortschatz macht wenigstens auf mich und, wenn ich ihn recht verstehe, auch auf Hoffmann den Eindruck einer ziemlich frühen Zeit. Wir finden einige Wörter oder doch Wortbedeutungen, die sonst in der Litteratur selbst noch gar nicht nachgewiesen sind oder doch wenigstens später nicht mehr üblich gewesen zu sein scheinen. Ich verweise z. B. auf das von Hoffmann hergestellte  $\text{أَبْل}$  in der Bedeutung „bleibt stehn“ (ohne adverbialen Zusatz) „wird starr“<sup>3)</sup> 4, 14. 13, 9. 38, 12;  $\text{سَمْد}$  „Schnabel“ 19, 11;  $\text{سَلْب}$ , das 54, 2 „Gesellschaft“ bedeutet wie in älterer Zeit auch im Syrischen öfter<sup>4)</sup>, aber schon von Tauhidi oder dessen Quelle (bei Damiri s. v.  $\text{زَمُور}$ ) in der gewöhnlichen Bedeutung „Stimme“ verstanden ist;  $\text{سَمْدَم}$ <sup>5)</sup> „Winzermesser“ 65, 9

1) S. Wüstenfeld, Geschichtsschreiber der Araber, nr. 163.

2) Soweit ich urtheilen kann, ohne diese Dinge selbständig geprüft zu haben, scheint mir hier Ahrens recht zu haben gegen Lauchert, der den ursprünglichen Physiologus bedeutend höher hinaufsetzt.

3) Mit  $\text{س}$  „bestehn, bleiben“ Efr. 3, 108 E. Oft dagegen in der Bedeutung „aufhören“ („still bleiben“), besonders mit  $\text{س}$ .

4) Ich habe jetzt eine ganze Anzahl von Belegen, darunter noch einen aus der Uebersetzungslitteratur, nämlich Geop. 98, 27 (= XIII, 2, 9)  $\text{سَلْب}$   $\text{وَالسَّلْب}$   $\text{أَنْتِزُونَ}$   $\text{لِطَرَفِ الْوَيْدَانِ}$ , also ganz wie an unserer Stelle  $\text{سَلْب}$   $\text{وَالسَّلْب}$   $\text{أَنْتِزُونَ}$ .

5) Seltsamerweise mit Quššajā des *k* geschrieben.

(wie  $\text{מִנְקָר}$ ,  $\text{מִנְשָׁר}$ ,  $\text{מִנְשָׁר}$ ;  $\text{מִנְשָׁר}$ ,  $\text{מִנְשָׁר}$  [neuhebr.] gebildet).

Auch  $\text{מִנְשָׁר}$  „lassen hinab“ 63, 15 darf man hier aufführen, denn so nahe die Verbesserung  $\text{מִנְשָׁר}$  liegt, so wird es doch wohl durch  $\text{מִנְשָׁר}$  „kam herab“ Jac. Sar. in ZDMG 28, 618 v. 843 geschützt. Auf einige persische Wörter, so interessant sie an sich sind, möchte ich aber nicht viel Gewicht legen, da sie schwerlich das Bürgerrecht in der Sprache erlangt hatten, sondern sich in diesem Buche fast so fremdartig ausnehmen wie die, meist arg entstellten, Transscriptionen griechischer Wörter. Allein selbst diese haben sich Autorität verschafft: Hoffmann macht zu Nr. 55 darauf aufmerksam, dass  $\text{מִנְשָׁר}$ , blosse Verderbniss aus  $\text{מִנְשָׁר}$  d. i.  $\alpha\eta\delta\omega\nu$ , in der entsprechenden Stelle bei Qazwīnī 1, 406 als  $\text{ابو حارون}$  erscheint, und das sieht doch so gut arabisch aus! Sprachlich beachtungswerth ist noch der Plural  $\text{מִנְשָׁר}$  53, 12 von  $\text{מִנְשָׁר}$  in der Bedeutung „Dachsparren“ und  $\text{מִנְשָׁר}$  „Muschelschaalen“, 61 immer weiblich gebraucht, also vielleicht zu einem Sg. \* $\text{מִנְשָׁר}$  gehörig.

Aber natürlich liegt das Hauptinteresse des Buches durchaus nicht im Sprachlichen; auch nicht im Inhalt an sich, sondern eben in den litterarischen Zusammenhängen dieses Inhalts, die durch die sorgsame Arbeit von Ahrens und Hoffmann aufgedeckt sind. Wir sehen jetzt, wie allerlei fabelhaftes über Naturwesen aus griechischen Werken in syrische und weiter in arabische gedrungen ist, wo es nun gar zu leicht den Eindruck echt morgenländischer Phantasieproducte macht.

Der Text ist, abgesehen von der argen Entstellung griechischer Wörter, immerhin besser erhalten, als man es bei der Jugend der einzigen Handschrift (vom Jahre 1712) erwarten sollte. Wenigstens lassen sich die meisten Fehler ohne Weiteres berichtigen. Hoffmann hat auch in einer Liste von Verbesserungen geleistet, was Sprachkenntniß und Scharfsinn nur leisten können. Einige wenige Nachträge sind dabei immer noch möglich. So aus nächstliegenden grammatischen Gründen 22, 16  $\text{מִנְשָׁר}$  statt  $\text{מִנְשָׁר}$  und umgekehrt 56, 13  $\text{מִנְשָׁר}$  statt  $\text{מִנְשָׁר}$ . 47, 10 ist gewiss  $\text{מִנְשָׁר}$  „zerkrümelt“ statt  $\text{מִנְשָׁר}$  zu lesen, trotzdem die Glossarien (bei P. Sm.)  $\text{מִנְשָׁר}$  „Atom“ aufführen. Andererseits kann ich nicht grade jedem Besserungsvorschlag Hoffmann's beipflichten. So ist meines Erachtens 61, 11 alles in Ordnung: „die beiden geöffneten (Schaalen)“ passen genau zu Z. 8, und  $\pi\tau\acute{\upsilon}\chi\alpha\iota$  würde syrisch gewiss nicht mit  $\text{ל}$  und  $\text{מ}$  geschrieben. Ebenso wie hier

scheint mir bei 65, 3 Hoffmann durch seinen Scharfsinn irre geführt zu sein. Der Text sagt, dass die Perle, so lange sie noch wachse, das Leben ܘܢܝܘܢܝܢ (genauer „die Lebendheit“ = „Vegetationskraft“) einer Frucht besitze, die sie verliere, wenn sie wie eine reife, also absterbende, Frucht werde. Das fragliche Wort ܢܝܘܢܝܢ kommt Z. 15 von dem Muschelthier selbst vor; das Pflanzenleben, das oben der Perle zugesprochen wird, heisst hier (Z. 16) ܘܢܝܘܢܝܢ ܘܢܝܘܢܝܢ.

Die Handschrift ist nach guter nestorianischer Art mit vielen Vocal- und andern Lesezeichen versehen. Der Hg. hat wohl daran gethan, diese Zeichen in seiner Autographie des Textes sorgfältig wiederzugeben. Aus der Punctation besserer nestorianischer Handschriften, selbst wenn sie jung sind, können wir immer noch manches lernen. Ich bemerke z. B., dass 4, 9 f. ܘܢܝܘܢܝܢ „Löwin“ mit oberem Punct des ܘ geschrieben wird, übereinstimmend mit Hoffmann's BA. 1490.<sup>1)</sup>

Den vereinten Kräften von Ahrens und Hoffmann verdanken wir, das hoffe ich im Obigen wenigstens angedeutet zu haben, eine Leistung, die nach verschiedenen Seiten hin für die Wissenschaft förderlich sein wird.

Strassburg i. E.

Th. Nöldeke.

*R. Payne Smith, Thesaurus syriacus. Oxonii, 1890. Fasc. VIII.*

Langsam, aber stetig schreitet der Thesaurus vorwärts. Das reichhaltige achte Heft, das die Buchstaben ܘ und ܘ enthält, hat das Werk wieder um einen grossen Schritt dem Abschlusse näher gebracht. In fünf oder sechs Jahren dürfte der Thesaurus, trotz mancher Mängel eine grosse, grundlegende Leistung des würdigen Verfassers, vollendet vorliegen. Es sind im Ganzen noch fünf Buchstaben, nach dem Umfange der früheren Hefte etwa 1100 Columnen in zwei Heften, rückständig.

Ich will, wie zu den früheren — ZDMG XXXVII, 469 ff. XLI, 359 ff. — auch zu dem neuerschienenen Hefte einige Nachrichten und Berichtigungen geben, ohne auf die Würdigung der Anordnung des Stoffes und die eigenthümlichen philologischen An-

1) Auf das  $\omega$  in ἀρωγή. ἡ λέαινα ἐπὶ Σύρον bei Hesychius möchte ich allerdings kein grosses Gewicht legen, da die Griechen bei orientalischen Namen gelegentlich  $\omega$  schreiben, wo wir mit Grund  $\hat{\omega}$  erwarten.

schauungen des Herrn Verfassers eingehen zu wollen, welche es z. B. mit sich bringen, dass man  $\text{حُرٌّ}$  unter  $\sqrt{\text{ح}}$  2848 findet, während man den status constructus desselben Wortes,  $\text{حدر}$ , unter dem falsch angesetzten Schlagworte  $\text{حُرٌّ}$  2934 suchen muss.

Die griechischen Glossen der Glossographen wuchern besonders im Buchstaben  $\text{ح}$  üppig, sind aber auch im vorliegenden Hefte nicht immer mit Glück enträthelt. Zu den denkwürdigsten Qui-proquo's der syrischen Lexikographie dürften folgende Stellen des Thesaurus zählen. Col. 3228:

1.  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$  — ما قريب من الزوم
2.  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$  — الورم الذى يكون فى عضل  
الخبيل الخارجة
3.  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$  — الفالنج
4.  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$  — وسواس وقلق

Diese Glossen stehen unter dem Worte  $\text{فَرَز}$  und werden als Fruchtarten angesehen: PSm. weiss mit den Glossen nichts anzufangen, obgleich er sie alle auf Col. 3025 bereits behandelt und erklärt hat. Sie bedeuten der Reihe nach 1. *παραθύβημα*, 2. *παρασυνάγχη*, 3. *παραπληγία*, 4. *παραφροσύνη*. Es ist fast unbegreiflich, dass der Herr Verfasser, nach langjähriger Beschäftigung mit den Glossen Bar Bahluls, diese Griechen in ihrer leichten Verkleidung nicht erkannte.

Um bei den griechischen Glossen zu bleiben, seien hier ähnliche Missgriffe zusammengestellt. 3027  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$  vox mihi ignota sub  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$ . Man braucht nur auf das Wort zu blicken, um sofort zu errathen, dass es das verschriebene *παρωνυχία*,  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$  ist, welches PSm. auf der vorhergehenden Columne auch hat. — 3020  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$   $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$  ist *πάσχα*, wie 3022, wo es in  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$  wiedererkannt ist. — 3020:  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$  τὰ πάχη. — 3043  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$   $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$  BA. lies *περσέα*,  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$  = 3280, wohin die Glosse gehört. Kohut vermuthet die Identität von *περσέα* und mischn.  $\text{פֶּרְסֵי}$ : dann müsste das griechische Wort aus dem Semitischen entlehnt sein. — 3044  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$   $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$  ist nicht *hermaphrodita*, sondern aus *ἀσφόδελος*, entstellt. PSm. hat  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$  in unrichtiger Bedeutung genommen. — 3055  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$ :  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$  ist *ὀμφακίτις* Dioscorides I, 137, denn unter  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$  hat BBahlul:  $\text{فَرَزٌ مَّهْمَمٌ}$  d. i. nach Diose.:

κηγίς — όμφακίτις. Vgl. PSm. 87 ܡܘܣܘܡܘܬ. — 3062 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ — *κολοκυνθίς*. — 3281 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ. 3260 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ *πρακτικόν*. — 3065 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢܘܢ *sonat imperator*“. Lies: pontifex, imperator. — 3069 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ: نوع المدور من الحليزون وهو النوع المدور, sondern *κλήρυξ*. Vgl. BB. unter ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ, ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ, ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ. — 3066 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ *παιδίσκαι*. Vgl. ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ 2294. *νεανίσκος*. — 3100 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ *φύραμα*. Talm. נמך-ע. — 3100 (3222) ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ *πεδινή*. — 3101 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ *έπίουρος*. Lagarde gA. 117, 38 *πίουρος*. Niclas ad Geop. p. 688, cf. ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ 1138. — 3108 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ — ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ *συμπλοκαί*. — 3109 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ *φιλάδελφος*, lies dort ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ. — 3133 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ vgl. *πληγή* s.v. ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ. — 3337 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ (vgl. 3340 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ) *φθόη*! — 2798 lin. 19 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ *κλεωνία*, lin. 20 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ *γλόμος*. Aram. Pfln. 281. — 2941 lin. 4 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ ist *δεκάπλευρον*, obwohl ich dieses Synonym für *Arum dracuncul* nicht finde. — 2981 ult.: in ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ = ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ dürfte ein verschriebenes *έρéβινθος* stecken. — Ein unerkanntes Synonym des *Dioscorides* zu *euphorbion* *Diosc. I, 656* findet sich unter 3025 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ: *παράλιος*: ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ *κανοπικόν* (nicht *Diosc. I, 654* sondern 656). Zu diesen Synonymen von *euphorbion* gehört 3065 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ, das, da die übrigen Synonyma anderweitig verzeichnet sind, nur *χομύτης* *Diosc. I, 651* sein kann.

Mangelhaft behandelt sind auch folgende Glossen: 3017 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ *ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ* — ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ, „nomen loci ubi nascitur cyprus arbor.“ Dazu ist zu vergl. 493 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ und 3029 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ = *الحناء*, also nicht *cyprus arbor*, sondern *Alhenna* (Pfln. 212). — 3111 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ *ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ* scheint die erklärende Glosse mit dem Worte ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ zu beginnen. — 3187 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ *porticus*, *περίστυλος*. — 3187 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ, ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ, ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ. *cos*, ist das persische *افسان*, *افسان*, *افسان* Vull. I, 37. 68. — 3191 ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ: ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ *ܡܘܣܘܡܘܬܘܢ* ist *ψίν* *Gallwespe*! *Herodot I, 133*: „Die Leute hegen und pflegen ihre Palmen sehr gut und binden die Blüthenrispe der männlichen Stämme (*φοίνιξ έρσην*) an die fruchttragenden, damit die Gallwespe (*ψίν*) von jenen auf diese übergeht und sie zur Reife bringt.“ —





3181 ܡܘܕܐ — 3183 ܡܘܕܐ lentiginos 1033 ἔφηλις. —  
 3187 ܡܘܕܐ s.v. ܡܘܕܐ: ܡܘܕܐ Pfln. 286. — 3229 ܡܘܕܐ  
 3260 ܡܘܕܐ. — 3231 ܡܘܕܐܘܢܐ 3267 ܡܘܕܐܘܢܐ. — 3231  
 ܡܘܕܐܘܢܐ 3313. — 3242 ܡܘܕܐܘܢܐ 3269. — 3248 ܡܘܕܐܘܢܐ  
 3249 ܡܘܕܐܘܢܐ. — 3248 ܡܘܕܐܘܢܐ 3281. — 3250  
 ܡܘܕܐܘܢܐ 3288 ܡܘܕܐܘܢܐ. — 3267 ܡܘܕܐܘܢܐ 3246 ܡܘܕܐܘܢܐ  
 sturnus avis, 3287 ܡܘܕܐܘܢܐ. Beides wird Corruptel von ܡܘܕܐܘܢܐ,  
 ܡܘܕܐܘܢܐ sein, das BB. durch ܡܘܕܐܘܢܐ erklärt. — 3288 ܡܘܕܐܘܢܐ  
 3289 ܡܘܕܐܘܢܐ — 3311 ܡܘܕܐܘܢܐ 3316 ܡܘܕܐܘܢܐ. — 3313 ܡܘܕܐܘܢܐ  
 3348. — 3335 ܡܘܕܐܘܢܐ cf. 86 ὀψάριον. — 3344 ܡܘܕܐܘܢܐ cf. ܡܘܕܐܘܢܐ.  
 ܡܘܕܐܘܢܐ ܡܘܕܐܘܢܐ. — 3001 ܡܘܕܐܘܢܐ. 1456 ܡܘܕܐܘܢܐ. 2085  
 ܡܘܕܐܘܢܐ. 2090 ܡܘܕܐܘܢܐ. (Duval, BB. 469 γουγιός ܡܘܕܐܘܢܐ für ܡܘܕܐܘܢܐ  
 der anderen Mss.) 2359 s.v. ܡܘܕܐܘܢܐ. Vgl. noch ܡܘܕܐܘܢܐ. Elias Nisib. 9. 67  
 Lagarde.

Georgios Karmsedinājā bewährt auch in dem neuen Hefte  
 seine Unverlässlichkeit. Er verwechselt ܡܘܕܐܘܢܐ ostrea und ܡܘܕܐܘܢܐ  
 rapa 3075. 3191 wirft er ψαλίδες und φυσάλις ܡܘܕܐܘܢܐ in einen  
 Topf. 3052 macht er aus der Glosse BALI's zu ܡܘܕܐܘܢܐ einen Artikel  
 ܡܘܕܐܘܢܐ = lens. Auch ܡܘܕܐܘܢܐ durus 2978 statt ܡܘܕܐܘܢܐ 2993 ist auf  
 seine Rechnung zu setzen. — Der Artikel ܡܘܕܐܘܢܐ aus Geop. 43, 17  
 ܡܘܕܐܘܢܐ ἔω ist zu streichen, weil nach Land, Anecd. IV, 101, 20  
 ܡܘܕܐܘܢܐ zu lesen ist. — 3178 ܡܘܕܐܘܢܐ ܡܘܕܐܘܢܐ aus Geop. 48, 22 pilulae  
 cupressi. Wenn man schon nicht nach Geop. 49, 15. 113, 5  
 ܡܘܕܐܘܢܐ ܡܘܕܐܘܢܐ emendiren will, so muss doch wenigstens auf dieses  
 Wort — 3279 — verwiesen werden. — Mit 2934 ܡܘܕܐܘܢܐ sind die  
 Karrier gemeint.

Dass trotz der Reichhaltigkeit des Thesaurus manches Wort  
 fehlt, ist natürlich: wenn man bedenkt, dass in demselben zum  
 ersten Male der Versuch gemacht wird, den gesammten syrischen  
 Wortschatz vorzulegen, wird man sich nicht wundern, dass Einzelnes  
 übersehen wurde. So fehlt z. B. ܡܘܕܐܘܢܐ, Kügelchen, Land, Anecd.  
 IV, 77, 12. — ܡܘܕܐܘܢܐ jerus. syr. collegit = mischn. ܡܘܕܐܘܢܐ Land IV.  
 183, 7. — ܡܘܕܐܘܢܐ Bedjan, Histoire du patriarce Jabalaha 33. 9.  
 85, 14 bei Duval, Jabalaha p. 8 — ܡܘܕܐܘܢܐ (?), BB. zu ܡܘܕܐܘܢܐ 3045.

Der Vergleichung mit dem Hebräischen, Aramäischen und



Arabischen ist bei den meisten Wurzeln Aufmerksamkeit geschenkt, doch lässt sich in dieser Beziehung noch Vieles nachtragen. Ausserdem wäre noch auf die nicht nur ins Syrische sondern auch ins Hebräische oder Talmudische aufgenommenen Fremdwörter zu verweisen gewesen. Eigenthümlich berührt es, wenn der Herr Verfasser bei der Besprechung der Buchstaben א und א sagt, א ponitur pro Hebr. א, א ponitur pro Hebr. א, ebenso wie er vom א sagt ponitur pro Gr. α oder pro Pers. پ. Der Unterschied zwischen der Lautentsprechung in den Wurzeln verwandter Sprachen und der graphischen Darstellung der Laute einer fremden Sprache erfordert auch eine verschiedene Bezeichnung dieser Verhältnisse.

Für den Herrn Verfasser ist alles hebräische Sprachgut, das in der Bibel nicht vorkommt, chaldäisch, so dass bei ihm alles zur Vergleichung herbeigezogene Mischnische als „chald.“ bezeichnet wird. 2781 אבבית mischn. — 2838 אבביל jer. syr. concilium: אבביל. — 2841 אבביל Hebr. אבביל. Es ist nur bibl. aram., nicht hebräisch. — 2858 אבביל vgl. אבביל bhebr. — 2873 אבביל jer. syr. tüben, אבביל mischn. talm. — 2948 אבביל vgl. ns. אבביל — 2967 אבביל chald. l. mischn. — אבביל mischn. — 2988 Zu אבביל asinus feras wird אבביל erwähnt, aber אבביל bhebr. übergangen. — 3031 אבביל talm. — 3030 אבביל targ., allerdings nur Targ. zu den Prov. Ebenso אבביל zu אבביל 3039. — 3042 אבביל nom. animalis ferae. Das ist: אבביל z. B. 3239 zu אבביל. — 3062 אבביל talm. — 3086 אבביל b.hebr. — 3089 אבביל Levy s. v. — 3091 אבביל fatuus, γαῦλος. Ob man nicht hiezu stellen dürfte: אבביל pl. Gittin 5, 7, Toss. Gitt. V. 328, 17. Der Talmud hält es für eine Bezeichnung kleiner Kinder (Gittin 59 a, j. Gitt. 47 b, 43 erklärt es: παιδία; 47 e, 5; j. Erub. VII, 24 e, 49; j. Maaser šeni IV, 55 a, 39), doch ist es nicht ausgeschlossen, dass das nur an der einen Mischna- und der bezüglichen Tosseftastelle vorkommende Wort, vor welchem אבביל, der Taubstumme behandelt wird, stultus, thöricht bedeutet. Verbürgte Lesart ist: אבביל. Auch Jerusalmi hat einmal so, sonst אבביל. Die bisher gegebenen Erklärungen des Wortes sind unbefriedigend. Levy s. v. leitet es von אבביל = אבביל ab. Brüll Central-Anzeiger I 35 von ἄμφος = infans. Fleischer zu Levy I, 282 a denkt, da ihm die Schreibung אבביל vorlag, an ἀποήτορος = ungekünstelt, naïv, Kohut setzt es einfach gleich παιδία, doch ist die Wiedergabe dieses Wortes durch אבביל anstatt אבביל sehr auffallend und ohne Analogie. Vgl. L. Löw, ges. Schr. I 262. Ausserdem hat das Mischnische für Kinder Ausdrücke genug, um nicht nach dem Griechischen greifen zu müssen. — 3094 אבביל libellus repudii:

3155 פלגא talm. — 3157 פלגה: 3258 *παραιώριον*, talm. פלגין, das, wie Fleischer bei Levy s. v. richtig erkannt hat, praetorium, und nicht palatium „mit eingeschaltetem r“ ist, obwohl Kohut die betreffenden Stellen unter פלגין einreihet. — 3160 פסלמ talm. פולסא. — 3163 פלם mischn. auch andere Formen als bloss das bibl. hebr. Hithpael, welches der Bedeutung nach dem syr. פלם nicht entspricht. Am häufigsten ist mischnisch das Participium פלגין, für welches ich hier die Belege gebe, weil sie bei Levy und nach ihm bei Kohut ungenügend und unsystematisch zusammengestellt sind. Kilajim 3, 3. 5, 3. T. Kil. II, 75, 2. 21.<sup>1)</sup> — Sabbath 16, 1. T. Šabb. I, 110, 4. 10. babli 6 a. jer. I, 2 d, 45. 48. — Erub. 9, 4. jer. IX, 25 b, 24. I, 18 b, 25. j. Šabb. I, 2 d, 61. — Erub. 6 a. jer. I, 18 c, 45. — d, 28. IX, 25 b. 12. 25 d, 33. babli 12 b. — TB. mec. II, 374, 5. jer. II, 8 c, 14. 16. T. Ohol. VII, 604, 14. 15. — Tohor. 6, 6. T. Tohor. VII, 668, 4—6. — Hiphil גפליש (?) T. Kil. II, 75, 14. — 3178 פוסל *garós*, פוסא talm. — 3184 פוסא fossa. פוסא talm. — 3197 פוסק פוסק talm. — 3208 פוסה Levy s. v. — 3211 פוסל Levy s. v. — 3219 פוסה b. hebr. — 3225 פוסה mischn. talm. — 3228 פוסה Levy IV, 2 a. — 3233 פוסה milium Chald. פוסה lies: mischn. — 3242 פוסה פוסה mischn. talm. פוסה jer. syr. — 3254 פוסה vgl. פוסה?? — 3257 פוסה jer. syr. פוסה mischn. Levy s. v. 3). — 3258 פוסה jer. syr. granum = פוסה: Pesikta derabbi Kahana 3 b: „R. Jehudah sagt: Wenn es heisst: Und es war Hagel und Feuerklumpen mitten im Hagel (Exod. 9, 24), so will das sagen, es fiel wie Flaschen aus Eis mit Feuer gefüllt. Dazu bemerkt R. Chanin: Wie ein Granatapfelkern, durch welchen der [rothglänzende] Same durchscheint.“ Wer einmal einen aufgeschnittenen Granatapfel betrachtet hat, wird zugeben, dass das Bild durchaus zutreffend ist. Die Samen des Granatapfels, in saftreicher Hülle liegend, glänzen uns, sagt Furrer, wenn wir den Apfel aufschneiden, wie Rubinen entgegen (Schenkel, Bibellexicon II, 532). Der Verfasser des Aruch hat, wie bei Realien gewöhnlich, auch hier das Richtige getroffen, sein neuester Herausgeber hat ihm aber nicht verstanden. Aruch sagt: פוסה ist die innere Schale des Granatapfels [d. h. die Hülle der einzelnen Samen], durch welche die Samen durchscheinen.“ Levy übersetzt s. v. ohne greifbaren Sinn: „Wie die Schale des Granatapfels, dessen Kern von aussen gesehen wird.“ — 3263 פוסה

1) Levy übergeht die Mischnastellen und führt die Stelle aus der Tossefta an: natürlich thut Kohut dasselbe.

فترك اللوز وغيره. Mischn. פֿרָךְ אַנְווי s. Pfln. 85. — 3268 פֿרַסְמַל talm. שִׁדְרוּנְקָא. — 3298, שִׁדְרוּנְקָא. — 3272 פֿרַסְמַל (פֿרַסְמַל 3056) talm. שִׁדְרוּנְקָא. — 3298, zu פֿרַסְמַל vgl. פֿרַקְדֵן, פֿרַקְדֵן Levy s.v. — 3316 פֿרַסְמַל. Hebr. Piel. Mischn. auch andere Formen. — 3325 פֿרַסְמַל jer. syr. palpavit mischn. שִׁשְׁשָׁא. — 3326 פֿרַסְמַל ostiolum, παραθύριον, angeblich γῶς des Hesych., mischn. שִׁשְׁשָׁא. — 3337 פֿרַסְמַל ποτήριον שִׁשְׁרֵין talm. — 3348 פֿרַסְמַל chald. פֿרַקְדֵן lies: mischn. Levy s.v. und T.Šabb. I, 111, 7. babli 18 a. T.B.Kamma II, 348, 24. babli 6 a. 30 a. Diese Stellen hat auch Kohut s.v., wohl nach Zuckermandels Tossefta-Glossar, da er das mischnische Sprachgut sonst nicht so sorgfältig zusammenstellt. T.Mikw. III, 655, 24 führt schon Levy an. Für פֿרַסְמַל ist ZDMG. XXXIX, 296, Z. 2 nachzutragen. — 3346 פֿרַסְמַל, פֿרַסְמַל, πικτάκιον: schon mischn. z. B. Sifre I, 95, 26 a Friedm.: פֿרַקְדֵן. Eigenthümlich ist, dass in den Responsen der Gaonen, die Harkavy herausgegeben hat, neben פֿרַקְדֵן auch die Schreibung פֿרַקְדֵן S. 1. 80. 161. 162 mehrfach vorkommt.

Der Druck des Heftes steht an Correctheit den früheren nicht nach, obwohl Wright, dessen Smith auf dem Umschlage des Heftes mit warmer Anerkennung gedenkt, bei diesem Hefte nur bis Columne 2856 mitarbeiten konnte.

Stehen geliebene Druckfehler sind: 2867, 13 v.u. אַהֲלָסָא für אַהֲלָסָא. — 2899, 4 עֲלֵמָר. — 2918, 24 אַמְמַל l. אַמְמַל. — 2999, 37 tectonia l. tectona. — 3004 אַרְשֵׁנָא. — 3062, 13 v.u. אַמְמַל. — 14 v.u. 440 l. 446. — 3070 s.v. אַמְמַל fehlt aus der Glosse BB.'s: אַמְמַל. — 3073, 6 v.u. אַמְמַל wohl wie sonst überall, z. B. 3246, 3. 4, אַמְמַל zu lesen. — 3166, 5 μπόμβυξ. — 3178 אַמְמַל l. אַמְמַל. — 3188, 16 279 l. 299. — 3239, 18 v.u. אַמְמַל l. אַמְמַל. — 3243, 13 אַמְמַל adde: אַמְמַל. — 3283 s.v. אַמְמַל: אַמְמַל l. אַמְמַל. — 3296, 9 אַמְמַל l. אַמְמַל.

Immanuel Löw.

*Julius Lippert, De epistula pseudoaristotelica περί βασιλείας commentatio.* (Diss.). Halle (Berlin, Mayer & Müller) 1891. IV, 38 S. 8.

Herr Dr. Lippert hat in seiner gelehrten Commentatio den arabischen Text des pseudoaristotelischen Briefes aus dem Cod. Vatic. Arab. 408 herausgegeben, und zwar nach einer Abschrift, die ich vor etwa 16 Jahren für Prof. Sachau gemacht hatte. Der Text ist keineswegs fehlerfrei überliefert, und ist vielfach von Dr. Lippert, resp. von meinem Freunde Prof. A. Müller, verbessert worden mit der Angabe der fehlerhaften Lesarten der Abschrift am Fusse der Seite. Ich habe diese Lesarten mit der vatic. Handschr. wieder verglichen, was ich bereitwillig vor dem Drucke gemacht hätte, „ut de codicis scriptura satis constaret“. Die Handschr. hat 3; 3 خَلْف, doch ist das Tašdid nicht sicher;

6 خشعیم 5, 5 الدنسة 4, 1 (das ~ später hinzugefügt?); 5, 5 يَكُونِ, 6, 3 سلس 11, 5 دمعى (d. h. unpunktirtes يندمعى) 12, 2 فافترض, und endlich 1, 3 دلמידيع, und 12, 5 والانتشار, statt der unmöglichen Worte كدلמידيع und والانششر. Alle die übrigen am Fusse der Seiten angegebenen Lesarten befinden sich genau so in der Handschrift, so dass überall statt „apographus“ „codex“ zu setzen ist.

I. Guidi.

Zu der obigen Mittheilung erlaube ich mir noch ein paar Bemerkungen hinzuzufügen. Herr Lippert hat sich aus dem bedenklichen Unternehmen, einen an sich ja nicht gerade schwierigen Text nach einer einzigen, vielfach verderbten Handschrift herauszugeben, in einer Weise herausgezogen, die ihm, besonders bei einer Erstlingschrift, alle Ehre macht. Wie er mit grosser Liebeshwürdigkeit hervorhebt, habe auch ich versucht, einer Anzahl von Verderbnissen abzuhelfen; aber ich habe mir nicht verhehlt, dass mancherlei übrig bleibt, was allenfalls und zur Noth erklärbar, aber von vornherein kaum für richtig zu halten ist. Nachträglich erst ist mir eingefallen, worauf mich die schon von Herrn L. beigebrachten Stellen aus Ibn Abi Ušēbi'a gleich hätten bringen müssen, dass ohne Zweifel Theile des Textes<sup>1)</sup> in der Sentenzen-sammlung des Mubaššir erhalten sein würden, welche ich vor einer Reihe von Jahren aus der Leidner Hs. 515 mir abgeschrieben hatte. Ich finde jetzt diese Vermutung bestätigt. Die Sentenzen des Aristoteles füllen in der Hs. die Blätter 63r bis 81v; sie stellen einen ungeordneten Haufen dar, aus welchem nur, wer den Text der Risāle einigermaßen im Kopf hätte, gleich alles herauszufinden

1) Vielleicht steckt derselbe auch in dem „Epistolium Aristotelis ad Alexandrum“ der Bodlejana (Cat. II, 340, Cod. Bodl. 182).

vermöchte, was jener entnommen ist. Ich habe bei einer vorläufigen Durchsicht identificiren können: Lippert S. 3 Z. 10 bis S. 4, 4 = Mub. 74 v, 75 r; L. 5, 3—6 = M. 69 r; L. 8, 13—9, 6 = M. 73 v (auch bei Honein, Münchner Hs. 651 Aum. 69 v, 70 r); L. 10, 3—4 = M. 69 r; L. 10, 3—1 v. u. = M. 69 r. Der Text des Mubaššir ist gerade so schlecht, wie die Hs. schön geschrieben; und die Gestalt, in welcher die Risāle dem Verfasser vorlag, weicht erheblich von der im Cod. Vat. erhaltenen ab. Trotzdem ergibt die Vergleichung beider einige sichere Verbesserungen zu Lippert's Text: S. 3 Z. 10. 13 ist zu lesen تَجِدُ نَجْدًا statt تَجِدُ نَزْرِي 15 نَزْرِي statt تَزْرِي; Z. 11 ist تَزِيدُوا besser als تَزِيدُوا; Z. 12 الامور hinter حَتَّى نَتَمِّمَ einzusetzen; Z. 18 lies بِنَا statt لِنَا. und Z. 21 gehört zwischen اَللَّعِبِ und اِنِّى noch حَتَّى يُوْتِيَنَا in den Text. S. 9, 1 endlich ist مَجْدًا durch مَحَلًّا zu ersetzen, wie auch Honein hat. Vielleicht unternimmt es Herr Lippert, die ganzen Aristotelica bei Mubaššir nach dieser Richtung durchzuarbeiten; meine Abschrift stelle ich ihm mit Vergnügen zu Gebote. Man sieht aber auch an diesem Beispiele wieder, wie verzweifelt es um die Herausgabe eines Textes aus einer einzigen, nicht sehr guten Hs. bestellt ist.

Zum Schluss gebe ich noch die Verbesserung einiger Druckfehler, die mir Herr L. selbst eingesandt hat: S. 5 Z. 3 ist zu lesen: اَصْبَابٌ 8, 20; جِنْسِي 8, 13; اِحْدَا 6, 11; الْعَمَّةُ 5, 5; يَنْبَغِي 5, 9; دَائِرَةٌ 9, 9; مَجْرِي 9, 24; اَلْمَشْتَرِكِي 10, 6; زَوْجِي 11, 9; اَلْمَشْتَرِكِي 11, 11; تَجْتَمِعُ 13, 3; لَقِئْتُ 11, 12; فَصِيْلَةٌ

A. Müller.

### Namenregister <sup>1)</sup>.

*Abel . . . . .	180	Leumann . . . . .	454
*Ahrens . . . . .	694	*Lippert . . . . .	706
Anfrecht . . . . .	303. 305. 306. 308	Löw . . . . .	705
Bacher . . . . .	510	*Margoliouth . . . . .	330
*Barth . . . . .	221	Müller, Aug., . . . . .	221. 465. 707
Bollensen . . . . .	204	*Müller, D. H., . . . . .	361
v. Bradke . . . . .	682	Nöldeke . . . . .	97. 160
Bühler . . . . .	144	*Nöldeke . . . . .	309
Conrady . . . . .	1	*Payne Smith . . . . .	698
*Doughty . . . . .	172	Pertsch . . . . .	292
Fraenkel . . . . .	330	Schils . . . . .	339
*Fürst . . . . .	505	Schmidt, R. . . . .	629
de Goeje . . . . .	180	Schneider . . . . .	239
Goldziher . . . . .	685	Schreiner . . . . .	295. 301
Guidi . . . . .	706	v. Schroeder . . . . .	432
*de Harlez . . . . .	337	Snouck Hurgronje . . . . .	395
Hirschfeld . . . . .	336	Socin . . . . .	465
Hommel . . . . .	342. 592	Spiegel . . . . .	187
Horn . . . . .	245. 429	Sprenger . . . . .	361
Huth . . . . .	577	v. Stackelberg . . . . .	620
Jacob . . . . .	691	Steinschneider . . . . .	439. 447
*Jacob . . . . .	239	Vambéry . . . . .	403
Kanaĵanz . . . . .	185	van Vloten . . . . .	161
Kaufmann . . . . .	493	Vollers . . . . .	36. 343. 352. 357
Kresmárik . . . . .	511	Weber, J., . . . . .	577
*de Lagarde . . . . .	221. 340	Wellhausen . . . . .	172

### Sachregister <sup>1)</sup>.

*Alexanderromans. Beiträge zur Geschichte des . . . . .	309	Awestá und Sháhnáme . . . . .	187
Al-Sabti, der Sohn des Hārūn al-Rašid . . . . .	301	Bernsteinfrage, Nochmals zur . . . . .	239
Apollonius von Thyana bei den Arabern . . . . .	439	Blaţţoĵi, Ueber . . . . .	306
*Arabia Deserta, Travels in . . . . .	172	*„Buch der Naturgegenstände“, Das Buddhistische Sūtra der „Acht Erscheinungen“, Das . . . . .	694 577
Arabischen Sternnamen, Ueber d. Ursprung und d. Alter der . . . . .	592	Chronik des Josef b. Isak Sam- bari. Bemerkungen zur . . . . .	295
Armenische Preisaufgabe . . . . .	185	*de Clercq's Catalog seiner Samm- lung sasanidischer Gemmen . . . . .	429
Ašoka-Inschriften, Beiträge zur Erklärung der . . . . .	144	Dināĵpanikāḷukasaptati, Spe- cimen der . . . . .	629

1) \* bezeichnet die Verfasser und Titel der besprochenen Werke.

*Divākara . . . . .	303	Persischer Frauen, Aus dem Geistesleben . . . . .	403
*L'école philosophique moderne de la Chine . . . . .	337	*Praudhamanoramā . . . . .	303
*Epistula pseudaristotelica περὶ βασιλείας, De . . . . .	706	*Register und Nachträge zu der 1889 erschienenen Uebersicht über die im Aram., Arab. und Hebr. übliche Bildung der Nomina . . . . .	340
*Fleischer's lexikalische Sammlungen . . . . .	465	Rigveda, Zur Erklärung des . . . . .	305
Giftmann, der . . . . .	357	Semitische Nomina . . . . .	221
Gihon, der Paradiesfluss . . . . .	160	Sicilischen Bernstein, Kaanten die Araber wirklich . . ? . . . . .	691
Ginnen der Dichter, Die . . . . .	685	Simon, Der zweite Corrector der Clodius'schen hebräischen Bibel . . . . .	493
*Glossarium Graeco-Hebraeum . . . . .	505	Sklavenhandel in Singapore, Ein arabischer Beleg zum heutigen . . . . .	395
*Hamdāni's Beschreibung der arabischen Halbinsel . . . . .	361	Ṭahmāsp von Persien, Die Denkwürdigkeiten des Sāh . . . . .	245
*I-li, cérémonial de la Chine antique . . . . .	337	*Thesaurus syriacus . . . . .	698
Iranica . . . . .	620	*Thorbecke's wissenschaftlicher Nachlass . . . . .	465
Irdjā . . . . .	161	Veda, Beiträge zur Kritik des . . . . .	204
Jaina-Litteratur, Liste von transcribirten Abschriften und Auszügen vorwiegend aus der Jāmbativijaya . . . . .	454	Vorvedisches im Veda, Ueber . . . . .	682
Jāmbativijaya . . . . .	308	Wakfrect vom Standpunkt des Sari'atrechtes nach der hanefitischen Schule, Das . . . . .	511
*Jephet ibn Ali, A commentary on the Book of Daniel by . . . . .	330	*Wörterbuch der alten Arabischen Poesie, Sammlung von Wörterverzeichnissen als Vorarbeiten zu einem . . . . .	180
Kāthaka-Handschrift, Die Accentuation der Wiener . . . . .	432	Zār, Noch einmal der . . . . .	343
Kāvya-parikhshā . . . . .	306	Zehn Veziren, Ueber die Texte des Buches von den . . . . .	97
Lautliche Steigerung bei Lehnwörtern im Arabischen . . . . .	352		
*Mu'allakāt, Die sieben . . . . .	180		
Münzen, Verzeichniß der aus Fleischer's Nachlass überkommenen Münzen . . . . .	292		
Neuarabische, Der . . . Tartuffe . . . . .	36		
Newāri, Das . . . . .	1		
Parva Naturalia des Aristoteles bei den Arabern, Die . . . . .	447		





6.000

# Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.



## Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der DMG. für 1891 beigetreten:

1156 Herr Candidat A. Heusler, Pfarrvicar in Gebweiler im Elsass.

1157 „ Dr. Richard Schmidt, Eisleben, Freistr. 29.

1158 „ Dr. Alfred Schmoller, d. Z. in Halle, Friedrichsstr. 23.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied:

Herrn Professor D. Eduard Reuss in Strassburg († 15. April 1891)

und ihr ordentliches Mitglied:

Herrn Professor Giacomo Lignana in Rom.

## Anzeige.

---

Die diesjährige Generalversammlung der D. M. G. findet nach Massgabe des am 30. Sept. 1890 gefassten Beschlusses (ZDMG. Bd. 44, S. XXII unter 2. 3) am Sonnabend, den 3. Oktober 1891, Vormittags 10 Uhr im Universitätsgebäude zu Halle statt. Der Versammlung wird der Entwurf eines in Ausführung des Beschlusses der vorigen Versammlung (ZDMG. Bd. 44, S. XXII Zeile 1—5) mit der K. Preussischen Staatsregierung von dem Vorstände vereinbarten Vertrages zur Beschlussfassung über die nachgesuchte Genehmigung vorgelegt werden. In Anbetracht der Wichtigkeit dieses Gegenstandes werden die Herren Mitglieder der D. M. G. zu möglichst zahlreicher Betheiligung an dieser Versammlung hierdurch besonders eingeladen.

Der geschäftsleitende Vorstand,

i. A.: **A. Müller,**

d. Z. Sekretär der D. M. G.

## Verzeichniss der vom 1. Februar bis 31. Mai 1891 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

### I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29 a [157]. Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland. London. — New Series. Vol. XXII. Parts I—IV. 1890. Vol. XXIII. Part I. II.
2. Zu Nr. 183 a Q [2]. Akademie, Kgl. Bayrische, der Wissenschaften. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe. München. — Neunzehnten Bandes erste Abtheilung. 1891.
3. Zu Nr. 183 d. Q. *Gregororius, Ferdinand*, Die grossen Monarchien oder die Weltreiche in der Geschichte. Festrede gehalten in der öffentlichen Sitzung der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München am 15. November 1890. München 1890.
4. Zu Nr. 155 a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Vier und vierzigster Band. 1890. Heft 4.
5. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique Paris. — Huitième Série. — Tome XVI. No. 3. 1890. Tome XVII No. 1. 2. 1891.
6. Zu Nr. 217 [166]. Society, American Oriental Proceedings at Boston, Mass. May, 7th 1890.
7. Zu Nr. 239 a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1890. Nr. 20—26. 1891. 1—6.
8. Zu Nr. 239 b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen — Aus dem Jahre 1890. Nr. 11—16.
9. Zu Nr. 294 a [13]. Akademie, Kaiserliche, der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philosophisch-Historische Classe. Wien. CXIX CXX Band. Jahrgang 1889. CXXI Band Jahrgang 1890.
10. Zu Nr. 295 a [2864]. Archiv für österreichische Geschichte. Hrsg. von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien. — 75. Band. 1889.
11. Zu Nr. 295 f [2876]. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. Hrsg. von der historischen Commission der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Zweite Abtheilung. Diplomataria et Acta. Wien. — XLV. Band. Erste Hälfte, Meinhards II. Urbare der Grafschaft Tirol. 1890.
12. Zu Nr. 591 a. 19. Chaturvarga-Chintāmani. By *Hemādri*. Ed. by Paṇḍita *Yogescara Śrīpīratna* and Paṇḍita *Kāmākhyānātha Tarkaratna*. Calcutta. — Vol. III. Part II. Pāriseshakhanda. Fasc. VIII. 1891. — B. I., N. S., No. 790.

VI Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.

13. Zu Nr. 594 a. 43. Parásara Smṛiti by Paṇḍit *Chandrakānta Tarkānkāra*. Calcutta. — Vol. III. Fasc. II. III. 1891. — B. I., N. S., Nr. 779, 792.
14. Zu Nr. 594 a. 45. Tattva Chintāmaṇi. Ed. by Paṇḍita *Kāmākhyā-nātha Tarkaratna*. Calcutta. — Vol. II. Fasc. VII. 1891. — B. I., N. S., No. 783.
15. Zu Nr. 594 a. 48. Manuṭikāsaṅgraha. Ed. by *J. Jolly*. Calcutta. — Fasc. III. 1889. — B. I., N. S., No. 728.
16. Zu Nr. 594 a. 53. Vṛihannārādiya Purāṇa. The. Ed. by Paṇḍit *Hṛī-shīkeśa Sāstri*. Calcutta. — Fasc. VI. 1891. — B. I., N. S., No. 780.
17. Zu Nr. 594 a. 62. Advaita Brahma Siddhi. By *Kāśmīraka Sadā-nanda Yati*. Edited with critical Notes by Paṇḍit *Vāman Sāstri Upādhyāya*. Calcutta. — Fasc. IV. 1890. — B. I., N. S., No. 747.
18. Zu Nr. 594 a. 65. **न्यायकुसुमाञ्जलिप्रकरणम् ।** Nyāya Kusumāñjali Prakaraṇam. Edited by *Mahāmahopādhyāya Chandrakānta Tarkānkāra*. Calcutta. — Vol. II. Fasc. II. 1891. — B. I., N. S., No. 785.
19. Zu Nr. 594 a. 66. Avadāna Kālpalātā with its Tibetan Version now first edited by *Sarat Chandra Dās* and Paṇḍit *Hari Mohan Vidyābhūṣhaṇa*. Calcutta. — Vol. I. Fasc. III. Vol. II. Fasc. I. 1890. — B. I., N. S., No. 773, 777.
20. Zu Nr. 594 a. 70. *Aniruddha's* Commentary and the Original Parts of *Vedāntin Mahādeva's* Commentary to the Sāṃkhya Sūtras translated by Dr. *Richard Garbe*. Calcutta. — Fasc. I. 1891. — B. I., N. S., No. 782.
21. Zu Nr. 594 b. 14. The *Āin i Akbari* of Abul Fazl i 'Allāmi translated from the original Persian by Col. *H. S. Jarrett*. Calcutta. — Vol. II. Fasc. I. II. 1891. — B. I., N. S., No. 781, 786.
22. Zu Nr. 594 b. 22. The Maāsir-ul-Umara by *Nawāb Samsāmud-Dowla Shah Nawāz Khan*. Edited by *Mawlāwi Abdur Rahīm*. Calcutta. — Vol. III. Fasc. VI—VIII. 1890, 91. — B. I., N. S., No. 778, 784, 791.
23. Zu Nr. 594 b. 25. Riyāzu-s-Salātīn. History of Bengal. By *Ghulām-i-Husain, Salīm*. Edited by *Mawlāwi Abdal Hak Abid*, B. A. Calcutta. — Fasc. IV. 1891. — B. I., N. S., No. 775.
24. Zu Nr. 594 e. 1. Shes rab kyi' pha rol tu' phyin pa' stou' phrag bar gyad pa' Sher-Phyin. Calcutta. — Vol. II. Fasc. II. 1891. — B. I., N. S., No. 787.
25. Zu Nr. 594 e [2]. Appendix to Pag-Sam Thi Śiñ. Now first edited by *Sarat Chandra Dās*. Calcutta. — Fasc. I. II. 1890, 91. — B. I., N. S., No. 776, 788.
26. Zu Nr. 609 e [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — Vol. XIII. 1891. No. 2. 3. 4. 5.
27. Zu Nr. 1041a [160]. Society, Asiatic, of Bengal Journal. Calcutta. — Vol. LVIII. Part I. No. III. 1889.
28. Zu Nr. 1041b [161]. Society, Asiatic, of Bengal Proceedings. Calcutta. — 1890. No. 4—10. 1891. No. 1.
29. Zu Nr. 1041d. Address, Annual, to the Asiatic Society, by the President *H. Beveridge*. Calcutta, 4th Febr., 1891.
30. Zu Nr. 1101a [99]. Institution, Smithsonian. Annual Report of the Board of Regents, showing the Operations, Expenditures, and Con-

- dition of the Institution for the year ending June 30, 1888. Part I. II. Washington 1890. [Part II: Report of the U. S. National Museum].
31. Zu Nr. 1422 a Q. [67]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Verhandelingen. Batavia. — Deel XLV. 3e & 4e Stuk. 1891.
32. Zu Nr. 1422 b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Batavia. — Deel XXVIII. 1890. Afd. II. III.
33. Zu Nr. 1456 [69]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia & 's Hage. — 1890. Deel XXXIV. Afl. 2.
34. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série. Tome XI. 4. Trimestre. 1890.
35. Zu Nr. 1521 a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris — 1891. No. 2—11.
36. Zu Nr. 1674 a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Zesde Deel. Tweede Afl. 1891.
37. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1890. Band I. Heft II. Band II. Heft III.
38. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot*. Paris. — Troisième Série. Tome XVI. Novembre-Décembre 1890. Tome XVII. Janvier-Février 1891.
39. Zu Nr. 2763. Trübner's Record. A Journal devoted to the Literature of the East. With Notes and Lists of current American, European and Colonial Publications. London. Third Series. Vol. II. Part III. 1890.
40. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго, Извѣстія. С-Петербургъ. — Томъ XXVII. 1891. Выпускъ I. II. III.
41. Zu Nr. 3718 F. *أخبار* L'Akhber. A. d. Jahre 1307 H. No. 45. (Von Herrn Referendar Hauck, Köln).
42. Zu Nr. 3769 a Q R Accademia dei Lincei. Atti. Roma — Serie quarta. Rendiconti. 1890. Vol. VI. 2<sup>o</sup> Semestre. Fasc. 12. Vol. VII. 1<sup>o</sup> Semestre. Fasc. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8.
43. Zu Nr. 3877 [186]. Palaestina-Verein, Deutscher Zeitschrift. Hrsg. von Prof. Lic. *Hermann Guthe*. Leipzig. — Band XIII. Heft 3. 4. 1891.
44. Zu Nr. 3884 a. Revue, Ungarische. Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von *P. Hunfalvy* und *G. Heinrich*. Budapest. — 1891. Heft 1. 2. 3. 4.
45. Zu Nr. 3937. Annales quos scripsit *Abu Djarif Mohammed ibn Djarif Al-Tabari*. Cum aliis edidit *M. J. de Goeje*. Tertia Series VIII. Recensuit *M. J. de Goeje*. Lugd. Bat. 1890.
46. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von *Georg Kollm.* Berlin. — 26. Band. Heft 1. 2. 1891.
47. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin — XVIII. Band. No 1. 2. 3. 1891.

VIII Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.

48. Zu Nr. 4343. Muséeon, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome IX. 5. 1890. Tome X. 1. 2. 1891.
49. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Sitzungsberichte. Berlin. — Jahrgang 1890. No. XLI—LIII.
50. Zu Nr. 4527. Association, American Philological Transactions. Published by the Association. Boston. — Vol. XXI. 1890.
51. Zu Nr. 4558 Q. *Schlegel, Dr. G.*, Nederlandsch-Chineesch Woordenboek met de transcriptie der Chinese karakters in het Tsiang-Tsiu dialect. Leiden. — Aanhangsel. 1891.
52. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. Wien. — No. 90. 91. 92. 93. 1891.
53. Zu Nr. 5207. Bibliographie, Orientalische. Herausgegeben von Prof. Dr. A. Müller. IV. Jahrgang (Band IV) Heft 7. und 8. Berlin 1890/91.
54. Zu Nr. 5441 F. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by *Jas. Burgess*. Calcutta 1890. Part VI
55. Zu Nr. 5506. Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society... [Vol. I:] 1845 No. I. Part 1. — 1846—7. Part 2 [No. II] [Reprinted 1861]. 1847—48. — Part 3 [No. III. Reprinted 1870.] 1848: [Vol. II:] Part I. No. 4. [Repr. 1887] 1849; Part II. No. 5. [Repr. 1890] 1853; Part II, No. 6. [Reprinted 1882] 1855: No. 7. No. [i. e. Part] III, [No. 8]. [Vol. III:] Part I, No. 9. [Repr. 1883]. 1865—66. 1867—70. Part I [No. 15]. II [No. 16]. 1871—72. 1873. Part I. 1874, Part I. Vol. VII: 1881; Part II. No. 24. Extra No. 1882; Part III. No. 25 [Repr. 1884] Vol. VIII, Part I, 1883, No. 26 [Print. 1885]. No. 27. Part II. No. 28. [Print. 1886] No. 29 [Print. 1886]. 1885. Vol. IX, Part I No. 30. Part II, No. 31. 1886; No. 32. [Print. 1887] No. 33. [Print. 1888] 1887. Vol. X, No. 34. 35. 36. 37. Colombo 1849—87.
56. Zu Nr. 5528 Q. Hantes Amsorya. Wien. Vol. V. Nr. 2. 3. 4. 5. 1891.
57. Zu Nr. 5551 Q. *Sa'id al-Hârî as-Sartûnî*, Aqrabu l mawârid Vol. II. Beirut 1890.
58. Zu Nr. 5555 a. Society of Biblical Archaeology, Proceedings. London. Vol. XII. Part 8. 1890. Vol. XIII. Part 3. 4. 5. 6. 1891.

II Andere Werke.

- 5612 Zu III. 8. a. *Bachmann, Johannes*, „Es geht so nicht weiter!“ Der hebräische Unterricht auf dem Gymnasium. Ein zeitgemäßes Wort an unsere Unterrichtsbehörden. Berlin 1891. (Vom Verf.)
- 5613 Zu II. 9. b. *Matthes, B. F.*, Bijbelsche Geschiedverhalen in tweemaal twee en vijftig Lessen. In het Boegineesch vertaald. Amsterdam 1890. (Vom Verf.)
- 5611 Zu III. 12. a. 3. 2. Hiob nach *Johann Georg Ernst Hoffmann*. Kiel. C. F. Haeseler. 1891. (Vom Verleger.)
- 5615 Zu III. 2. Orientalia. Catalogue spécial et spécimens des caractères de l'Imprimerie Catholique à Beyrouth (Syrie). Beyrouth 1891. (Von der Imprimerie Catholique).
- 5616 Q Zu III. 2. Collection *Ph. Borty*. Catalogue de peintures et d'estampes japonaises de Kakémonos, de miniatures indo-persanes et de livres relatifs à l'Orient et au Japon. Paris 1891.



5617. Zu III. 11. a. *Neumann, K. E.*, Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren. Zwei buddhistische Suttas und ein Traktat Meister Eckharts aus den Originaltexten übersetzt und mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben. Leipzig 1891. Verlag von Max Spohr. (Vom Verleger).
5618. Zu III. 4. b. ε. *Danvers, F. Ch.*, Report to the Secretary of State for India in Council on the Records of the India Office. Vol. I. Part I. London 1887.
5619. Zu II. 10. a. α. *Васильевъ, В. П.*, Гитайская Хрестоматія. Томъ I. s. 1. 1890. (Von Herrn Dr. Salemann).
5620. Zu II. 7. h. a. *Reuter, J. N.*, Die altindischen Nominal-composita ihrer Betonung nach untersucht. Erste Abtheilung. Die Betonung der copulativen und der determinativen Composita mit einem Verbalnomen als Schlussglied. Helsingfors 1891. (Separatdruck aus der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung Band XXXI). (Vom Verf.).
5621. Zu II. 7. h. a. *Pāṇini's* Eight Books of Grammatical Sūtras. Edited with an English Translation and Commentary by *William Goonetilleke*. Vol. I. Part I. Bombay 1882. (Beilage zum „Journal of the Ceylon Branch of the R. A. S.“).
5622. Zu III. 4. b. ε. *Virchow, R.* The Veddas of Ceylon. Translated from the German Monograph of Professor R. V. [S. A. a. vol. IX. No. 33. des „Journal of the Ceylon Branch of the R. A. S.“]. Colombo 1880. (Beilage zum „Journal of the Ceylon Branch of the R. A. S.“).
5623. Zu I. *Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg.* Tome X. Livr. 1. St. Pétersbourg 1890.
5624. Zu III. 2. *Catalogus librorum manuscriptorum et impressorum monasterii S. Catherinae in monte Sinai.* Petropoli 1891. (Von Herrn Dr. Salemann).
5625. Zu III. 12. a. β. 2. Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellschriften übersetzt von *E. Kautzsch* und *A. Socin*... Zweite vielfach verbesserte Auflage. Freiburg i. B. 1891. (Von den Uebersetzern).
5626. Zu I. *Analecta Bollandiana* Tom. I—IX. Ediderunt *Carolus de Smedt, Guil. van Hoof* [I—VI], . . . *Josephus de Backer, Carolus Houze* [IV—VII], *Franciscus van Ortray* [Vom VII. t. ab], *Josephus van den Gheyn* [Vom VII. t. ab]. Paris und Brüssel 1882—90.
5627. Zu III. 5. a. *Lincke, Arthur*, Forschungen zur alten Geschichte. Heft I. Zur Lösung der Kambyzes-Frage. Leipzig 1891. (Vom Verf.).
5628. Zu II. 12. a. ϑ. *Lippert, Julius*, De epistula pseudaristotelica περὶ βασιλείας commentatio. Halis Saxonum 1891. (Dissertation). (Vom Verf.).
5629. Zu II. 12. e. ζ. *Chodowski, Salomo*, Observationes criticae in Midrasch Schir Haschirim secundum cod. Monac. 50 orient. Halis Saxonum s. a. (Dissertation). (Von Fräulein Schlottmann).
5630. Zu II. 7. h. β. *Miller, V. F.*, und *Knaier, F. J.*, Руководство къ изученію санскрита (грамматика, тексты и словарь). St. Petersburg 1891. (Von Herrn Dr. Salemann).
5631. Zu II. 3. e. δ. 1. *Smirnov, V. D.*, Образцовыя произведенія Османской литературы къ извлеченіяхъ и отрывкахъ. St. Petersburg 1891. (Von Herrn Dr. Salemann).
5632. Zu II. 7. e. δ. e.  $\left. \begin{matrix} \text{۱۳۲۱} \\ \text{۱۳۲۱} \end{matrix} \right\}$  [Persische Zeitung] Nr. 710 (vom J. 1307 = 1890). † Bogen Fol. (Von Herrn Referendar Hauck, Köln).

5633. Zu H. 7. c. δ. e. *اطلاع* [Persische Zeitung] Nr. 273 (vom J. 1308 = 1891). 1 Bogen Fol. (Desgl.).
- 5634 Q. Zu III. 5. b. ι. [Nachrichten, Persische, über die Uiguren. Uebersetzt von *C. Salemann*]. Aus: *Radloff's* Einleitung zu seiner Transcription des Kudatku Bilik. St. Petersburg 1891. (Von Herrn Dr. Salemann).
5635. Zu H. 7. h. a. *Whitney, W. D.*, The Roots of the Sanskrit Language. [Extract from Transactions of American Philological Association, 1885]. (Vom Verf.).
5636. Zu H. 7. h. γ. 2. *Kāṭha-Upanishad*, Translation of the. By *W. D. Whitney*. [Extracted from the Transactions of the American Philological Association Vol. XXI]. (Vom Uebersetzer).
5637. Zu H. 7. h. γ. 1. *Whitney, W. D.*, Böhlingk's Upanishads. [Reprinted from American Journal of Philology. Vol. XI. No. 4]. (Vom Verf.).
5638. Zu H. 12. c. β. *Massaroli, D. Giuseppe*, Grande inscription de Nabuchodonosor. (A. s. l. et a.). (Vom Verf.).
5639. Zu H. 9. g. De Spreuken van Salomo in het Makassaarsch vertaald, door *B. F. Matthes*. Amsterdam 1890. (Vom Verf.).
5640. Zu H. 9. b. De Spreuken van Salomo in het Boegineesch vertaald, door *B. F. Matthes*. Amsterdam 1891. (Vom Verf.).
5641. Zu H. 12. β. 2. *Campe, Wilhelm*, Das Verhältniss Jeremias zu den Psalmen. Ein Beitrag zur Frage nach dem Alter der Psalmen. Halle a S. 1891. (Dissert.).

# Orientalisten-Versammlung zu München.

## Protokollarischer Bericht über die Sitzungen derselben am 21. und 22. Mai 1891.

Nachdem die 41. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner durch Prof. Dr. W. von Christ am 20. Mai eröffnet worden war, trat die orientalische Section derselben am 21. Mai um 8 $\frac{1}{2}$  Uhr unter dem Vorsitz des Prof. Dr. Kuhn zusammen. Der Vorsitzende sprach zunächst über die Entwicklung der orientalischen Studien in Ingolstadt, Landshut und München. Zu Schriftführern wurden erwählt Dr. Schnorr von Carolsfeld und Prof. Brünnow. Darauf gab Prof. Socin einen Bericht über die von Fleischer und Thorbecke hinterlassenen Sammlungen zur arabischen Lexicographie und sprach die Hoffnung aus, diese Sammlungen möchten durch den Druck allgemein zugänglich gemacht werden. Daran schloss Prof. Hommel einige Bemerkungen.

Der zweite Vorsitzende Prof. Kautzsch erörterte die Frage des IX. internationalen Orientalisten-Congresses. Einstimmig wurde folgende Resolution beschlossen:

„Die Section erklärt, dass sie — entsprechend der unter dem 19 April 1890 im Literarischen Centralblatt, sowie in der Münchener Allgemeinen Zeitung veröffentlichten Erklärung von 31 Theilnehmern am achten internationalen Orientalisten-Congress zu Stockholm-Christiania — nur das unter dem Vorsitz von Prof. Max Müller bestehende Londoner Comité für den im Herbst 1892 in London abzuhaltenden neunten internationalen Orientalisten-Congress als zu Recht bestehend anerkennt, und erwartet demzufolge, dass sich eine eventuelle Betheiligung der deutschen Orientalisten anschliesslich auf den für 1892 geplanten Congress beschränken wird“<sup>1)</sup>.

In der zweiten Sitzung am 22. Mai hielt Dr. Scherman einen Vortrag „Zur buddhistischen Visionsliteratur“. Prof. Hommel machte Mittheilungen über einen kürzlich in Bombay gedruckten Text des arabischen „Bilauhar und

1) Diese Resolution ist auch abgedruckt in Albr. Weber's Quousque tandem? u. s. w. p. 56.

## XII *Protokoll, Bericht der Orientalisten-Versammlung zu München.*

Yûdasaf: Prof. Kuhn knüpfte hieran einige Bemerkungen über den Ursprung dieses Textes aus einem verlorenen Pahlavi-Original. Nach einigen Dankesworten Prof. Socin's an die Vorsitzenden und Schriftführer wurde die Section geschlossen.

### **Verzeichniss der Theilnehmer an der Orientalisten-Versammlung zu München <sup>1)</sup>.**

1. Dr. Schnorr von Carolsfeld, München.
2. Prof. Dr. Hommel, München.
3. Prof. Dr. Adolf Holtzmann, Freiburg i. B.
4. Socin, Leipzig.
5. Prof. Dr. Brünnow, Heidelberg.
- \*6. Dr. K. Krumbacher, München.
7. E. Kuhn, München.
8. Dr. Perles, München.
- \*9. R. von Planta, Zürich.
10. L. Seherman, München.
11. Wilh. Geiger, München.
- \*12. W. von Christ, München.
13. Dr. Benzinger, Stuttgart.
14. Ad Kaegi, Zürich.
15. Prof. Kautzsch, Halle.
16. Prof. Guthe, Leipzig.
17. Carl von Arnhard, München.

---

1) \* nicht Mitglieder der D. M. G.

## Verzeichniss der vom 1. Juni bis 24. Juli 1891 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

### I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 155 a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Fünf und vierzigster Band. 1891. Heft 1.
2. Zu Nr. 239 a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1891. Nr. 7—14.
3. Zu Nr. 239 b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1891. Nr. 1—4.
4. Zu Nr. 609 c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — Vol. XIII. 1891. No. 6. 7.
5. Zu Nr. 641 a Q. [22]. Akademie, Königliche, der Wissenschaften zu Berlin. Philosophische und historische Abhandlungen. Berlin. — Aus dem Jahre 1890. — 1891.
6. Zu Nr. 1175 F. Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Neunter Band. Verzeichniss der arabischen Handschriften von *W. Ahlwardt*. Dritter Band. Berlin 1891. (Vom preuss. Cultusministerium.)
7. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série. Tome XII. 1er. Trimestre. 1891.
8. Zu Nr. 1521 a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris — 1891. No. 12. 13. 14. 15.
9. Zu Nr. 1674 a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Zesde Deel. Derde Aflevering 1891.
10. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot*. Paris. — Troisième Série. Tome XVII. Mars-Avril 1891.
11. Zu Nr. 2771 a Q. [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde. Fortgesetzt von *H. Brugsch* und *A. Erman*. Leipzig. Band XXIX. Heft 1. 1891.
12. Zu Nr. 3219 [2487]. *Rājendralāla Mitra*, Notices of Sanskrit Mss. Published under Orders of the Government of Bengal. Calcutta. — Vol. X. Part 1 for the year 1888—89. — 1890.
13. Zu Nr. 3769 a Q. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie quarta. Rendiconti. 1891. Vol. VII. 1<sup>o</sup> Semestre. Fasc. 9. 10

14. Zu Nr. 3877 [186]. Palaestina-Verein, Deutscher. Zeitschrift Hrsg. von Prof. Lic. *Hermann Guthe*. Leipzig. — Band XIV. Heft 1. 1891.
15. Zu Nr. 3884a. Revue, Ungarische. Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von *P. Hunfalvy* und *G. Heinrich*. Budapest. — 1891. Heft 5.
16. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von *Georg Kollm.* Berlin. — 25. Band. Heft 6. 1890.
17. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — XVIII. Band. No. 4. u. 5. 1891.
18. Zu Nr. 4204. Revue de l'Histoire des Religions. Publiée sous la Direction de *M. Jean Réville*. Paris. — Tome XXI. No. 2. 3. 1890. — Tome XXII. 1. 2. 1890.
19. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome X. 3. 1891.
20. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Sitzungsberichte. Berlin. — Jahrgang 1891. No. I—XXIV.
21. Zu Nr. 4931. Society, Asiatic, of Japan. Transactions. Yokohama. Vol. XIX. Part I. March 1891.
22. Zu Nr. 5189. Suomalais-Ugriläisen Seuran Aikakauskirja. Journal de la Société Finno-Ougrienne. Helsingfors. IX. — 1891.
23. Zu Nr. 5207. Bibliographie, Orientalische. Herausgegeben von Prof. Dr. *A. Müller*. V. Jahrgang (Band V) Heft 1. Berlin 1891.
24. Zu Nr. 5310 F. Government of Madras. Public Department. Progress Report. 10th June 1891, No. 452.
25. Zu Nr. 5505 Q. Древности восточныя. Труды восточной комиссии императорскаго Московскаго археологическаго общества издашыя подъ редакціей *М. В. Никольскаго*. Томъ первый. Выпускъ II. Москва 1891.
26. Zu Nr. 5522. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племень Кавказа. Выпускъ XI. XII. Tiflis 1891. (Von Herrn *Janoffsky*, Curateur de l'arrondissement scolaire du Caucase.)
27. Zu Nr. 5527 Q. *Wüsteufeld, F.* Der Imām el Schāfi'i und seine Anhänger. Zweite Abth. Die gelehrten Schāfi'iten des IV. Jahrh. d. H. Aus dem XXXVII. Bde. der Abh. d. Königl. Ges. d. W. zu Göttingen. Göttingen 1891.
28. Zu Nr. 5528 Q. *Hantes Amsorya*. Wien. Vol. V. Nr. 6. 7. 1891.
29. Zu Nr. 5626. *Analecta Bollandiana*. Tomus X. Fasc. I. Ediderunt *Carolus de Smedt*, *Josephus de Backer*, *Franciscus van Ortroy*, *Josephus van den Gheyn* et *Hippolytus Delchaye*. Paris und Brüssel 1891.
30. Zu Nr. 5626. *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*. Pars I. Codices latini membranei. Tomus I. II. Ediderunt hagiographi Bollandiani. Bruxellis 1886. 89. [Zu *Analecta Bollandiana* Tom. II—VIII] (5626a).

II. Andere Werke.

5642. Zu II. 8. *Lopatuschij, L.* Русско-Кабардинскій словарь съ указателемъ и краткою грамматикою. Tiflis 1890.
5643. Zu III. 5 b. γ. *Reines, Moses*, *Nezach Israel*. Gedanken über die Verewigung Israels. Krakau 1890. (S.-A.)

5644. Zu III. 5. b. γ. *Reines, Moses*, Die rabbinischen Lehrstätten („Achsaniet schel Thora“). Zur Geschichte der Talmud-Akademien (Jeschibot) in Russland. Erstes Heft. Krakau 1890. (S.-A.)
5645. Zu III. 5. e. *Reines, Moses*, Der Wachachamaw., Geschichtsbilder aus der Gegenwart. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen Literatur der Gegenwart. Erster Band. Krakau 1890.
- 5646 Q. Zu III. 3. Inscriptiones regni Bosporani graecae et latinae. Jussu et impensis Societatis archaeologicae imperii Russici edidit *Basilius Latyshev*. Petropoli 1890 (= Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae Vol. II).
5647. Zu III. 5. b. γ. *Mahler, Eduard*, Die Berechnung der Jahrpunkte (Thickaphenrechnung) im Kalender der Juden. (A.) Wien 1891. (Vom Verf.)
- 5648 Q. Zu III. 1. Catalogue de peintures et d'estampes japonaises formant la collection d'un amateur. Paris 1891.
- 5649 Q. Zu II. 12. d. β. 1. Documenti amariña. Nota del socio *Ign. Guidi*. Roma 1891 (A. aus Vol. VII. 1<sup>o</sup> sem. fasc. 8 der Rendiconti della R. A. dei Lincei). (Vom Herausgeber.)
5650. Zu II. 12. e. δ. *Margolis, Max. Leopoldus*, Commentarius Isaacidis quatenus ad textum Talmudis investigandum adhiberi possit, tractatu Erubhin ostenditur. Novi Eboraci 1891 (Dissertation des Columbia College). (Von Herrn Prof. Gottheil.)
- 5651 Q. Zu III. 4. b. γ. *Raphaël du Mans, Le P.*, Etat de la Perse en 1660. Publié avec notes et appendice par *Ch. Schefer*. Paris 1890. (Publications de l'École des langues orientales vivantes. IIe. Série. Vol. XX.)
- 5652 Q. Zu II. 7. e. δ. e. *Nizâm al-Mulk*. Siasset Namèh. Traité du gouvernement composé pour le sultan Melik-Châh par le vizir Nizam oul-Moulk. Texte persan édité par *Charles Schefer*. Paris 1891. (Publ. de l'École des langues or. viv. IIIe. Série. Vol. VII.)
- 5653 Q. Zu II. 12. a. z. *Mohammed en-Nesawi*, Histoire du sultan Djelal ed-din Mankobirti, prince du Kharezim. Texte arabe publié par *O. Houdas*. Paris 1891. (Publ. de l'École des langues or. viv. IIIe. Série. Vol. IX.)
- 5654 Q. Zu II. 10. a. β. *Chih Louh Kouoh Kiang Yuh Tehi*. Histoire géographique des seize royaumes. Ouvrage traduit du Chinois pour la première fois et annoté par *Abel des Michels*. Fasc. I. Paris 1891. (Publ. de l'École des langues or. viv. IIIe. Série. Vol. XI.)
- 5655 Q. Zu II. 12. a. μ. *al-Ahhal*, Diwân. Texte arabe publié pour la première fois et annoté par *Le P. A. Sathani* S. J. Fascicule I. Beyrouth 1891.
3656. Zu II. 12. e. ζ. *Pertes, J.*, Ahron Ben Gerson Aboulrabi. La légende d'Asnath, fille de Dina et femme de Joseph. Paris 1891. (Extrait de la Revue des Études Juives Tomes XXI—XXII.) (Vom Verf.)
- 5657 Q. Zu III. 2. *Aufrecht, Theodor*, Catalogus Catalogorum. An alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors. Leipzig 1891.
5658. Zu II. 7. e. δ. d. The Bústân of Shaikh Muçlihu-d-din *Sa'adi*. Photographed from a MS. prepared under the superintendence of *J. T. Platts*. Further collated with original MSS. and annotated by *A. Rogers*. London 1891. (Vom Secretary of State in Council of India.)
5659. Zu II. 12. a. s. *Nöldeke, Th.*, et *Mueller, A.*, Delectus veterum carminum Arabicorum. Berlin 1890.

5660. Zu II. 7. c. 4. e. Die Denkwürdigkeiten Schäh Tahmâsps des Ersten von Persien (1515—1576). Aus dem Originaltext zum ersten Male übersetzt und mit Erläuterungen versehen von *Paul Horn*. Strassburg 1891.
5661. Zu II. 10. a. a. *Möllendorff, P. G. von*, Praktische Anleitung zur Erlernung der Hochchinesischen Sprache. Zweite Auflage. Shanghai 1891. (Vom Verf.)
5662. Zu III. 4. b. ε. *Bysack*, Gaur Das, Kalighat and Calcutta. (S.-A. aus der Calcutta Review Vol. XCII.) (Vom Verf.)
- 5663 Q. Zu III. 11. b. β. *Kohut, Alexander*, Haggadic Elements in Arabic Legends. (S.-A. aus The Independent of New York, of January 8th, 15th, 22d and 29th, 1891.) (Vom Verf.)
5664. Zu III. 2. *Chaurin, Victor*, [Anzeige von] *Ashbee, H. S.*, A Bibliography of Tunisia from the earliest times to the end of 1888. London 1889. (Ausschnitt aus dem Centralblatt für Bibliothekswesen Band 10 Heft 7.) (Vom Verf.)
5665. Zu III. 7. Prince *Philippe de Saxe Coboury et Gotha*, Curiosités orientales de mon cabinet numismatique. Bruxelles 1891. (Vom Verf.)



## Personalm Nachrichten.

Als ordentliches Mitglied ist der DMG. für 1891 beigetreten:

1159 Herr Dr. J. Kresmárik, kgl. Oberstuhlrichter in Szarvas, Békésér  
Comitat. Ungarn.

Für 1892:

1160 Herr Josef Pr asch, Sparkassebeamter in Graz.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herren John Boxwell, Bankipore.

- .. Pastor C. Kayser in Menz b. Königsborn b. Magdeburg, † den 4. April  
1891.
- .. Professor Dr. T. Schulte in Paderborn, † den 21. Juni 1891.
- .. Professor Dr. E. I. Magnus in Breslau, † den 3. October 1891.

## Verzeichniss der vom 25. Juli bis 9. October 1891 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

### I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29 a [157]. Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland. London. — New Series. Vol. XXIII. Part III. July 1891.
2. Zu Nr. 155 a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Fünf und vierzigster Band. 1891. Heft 2.
3. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. — Tome XVII. No. 3. 1891.
4. Zu Nr. 203 [165]. Society, American Oriental. Journal. New Haven. — Fifteenth Volume. Number I. 1891.
5. Zu Nr. 239 a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1891. Nr. 15—19.
6. Zu Nr. 239 b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1891. Nr. 5—7.
7. Zu Nr. 609 c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — Vol. XIII. 1891. No. 8. 9. 10.
8. Zu Nr. 1044 a [160]. Society, Asiatic, of Bengal. Journal. Calcutta. — Vol. LIX, Part I, Nos. III u. IV. — 1890. Vol. LX. Part I. No. I. — 1891.
9. Zu Nr. 1044 b [161]. Society, Asiatic, of Bengal. Proceedings. Calcutta. — 1891. No. 2—6.
10. Zu Nr. 1104 a [99]. Institution, Smithsonian. Annual Report of the Board of Regents, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution to July, 1889. Washington 1890.
11. Zu Nr. 1422 b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Batavia. — 1890. Deel XXVIII. Ad. IV. 1891. Deel XXIX. Ad. I.
12. Zu Nr. 1456 [69]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia & 's Hage. — 1891. Deel XXXIV. Aflevering 3. 4. 5.
13. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série. Tome XII. 2e. Trimestre. 1891.
14. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1891. Heft I. II.

15. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot*. Paris. — Troisième Série. Tome XVII. Mai-Juin. Tome XVIII. Juillet-Août 1891.
16. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго, Извѣстія. С-Петербургъ. — Томъ XXVI. 1890. Выпускъ V. VI.
17. Zu Nr. 3131 [3278]. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Zeitschrift, hrsg. durch deren Redactions-Comité. Wien. — 22. Band. 1890.
18. Zu Nr. 3769 a Q. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie quarta. Rendiconti. 1891. Vol. VII. 1<sup>o</sup> Semestre. Fasc. 11. 12. 2<sup>o</sup> Semestre. Fasc. 1. 2. 3. 4. 5.
19. Zu Nr. 3884 a. Revue, Ungarische. Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von *P. Hunfalvy* und *G. Heinrich*. Budapest. — 1891. Heft 6. 7.
20. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von *Georg Kollm.* Berlin. — Band XXVI. No. 3. 1891.
21. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — XVIII. Band. No. 6. 1891.
22. Zu Nr. 4343. Musée, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome X. 4. 1891.
23. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Sitzungsberichte. Berlin. — Jahrgang 1891. No. XXV—XL.
24. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. Wien. — No. 94. 95. 96. 1891.
25. Zu Nr. 4787. *Grierson, George A.*, Seven Grammars of the Dialects and Subdialects of the Bihâri Language. Part VI—VIII Calcutta 1886—87.
26. Zu Nr. 4988. Plakaatboek, Nederlandsch-Indisch, 1602—1811, door *J. A. van der Chijs*. Achtste Deel. 1765—1775. Batavia & 's Hage 1891.
27. Zu Nr. 5441 F. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by *Jas. Burgess*. Calcutta 1890. Part VII
28. Zu Nr. 5528 Q. Hantes Amsorya. Wien. Vol. V. Nr. 8. 9. 10. 1891.
29. Zu Nr. 5626. Analecta Bollandiana. Tomus X. Fasc. IV. Ediderunt *Carolus de Smedt*, *Josephus de Backer*, *Franciscus van Ortruy*, *Josephus van den Gheyn* et *Hippolytus Delchaye*. Paris und Brüssel 1891.

## II. Andere Werke.

5666. Zu II. 1. a. *a.* *Sowa, R.*, Die Nominalbildung in den Algonkinsprachen. (Programm des 1. Deutschen Gymnasiums in Brünn) [Brünn 1891.] (Vom Verf.)
5667. Zu III. 12. a. *β.* 2. *Staerk, Willy*, Untersuchungen über die Composition und Abfassungszeit von Zach. 9 bis 14 mit eingehender Berücksichtigung der neuesten Hypothese. Halle 1891. (Dissertat.)
- 5668 F. Zu II. 3. e. *ε.* Kudatku Bilik. Facsimile der uigurischen Handschrift der K. K. Hofbibliothek in Wien. Im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg herausgegeben von Dr. *W. Radloff*. St. Petersburg 1890.
- 5669 Q. Zu II. 3. e. *ε.* Kudatku Bilik, Das, des *Jusuf Chass-Hadschib* aus Bilasagan. Theil I. Der Text in Transcription herausgegeben von Dr. *W. Radloff*. St. Petersburg 1891. (Vom Herausg.)

XX Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.

5670. Zu II. 7. e. δ. 3. *Baug, W.*, Bemerkungen über das Verbum im *Hucwreš*. (Giornale della Soc. As. Ital. Estr. dal Vol. IV. 1889, pag. 218—224). (Vom Verf.)
5671. Zu II. 3. e. δ. 2. a. *Salemann, C.*, Noch einmal die seldschukischen Verse. (Mélanges asiatiques T. X. Livr. 2.) St. Pétersbourg 1891. (Vom Verf.)
5672. Zu III. 8. b. *Hommel, Fritz*, Das semitische Imperfect im altägyptischen nachgewiesen. Ansbach 1891. (S. A.) (Vom Verf.)
5673. Zu III. 4. a. *Strack, Max*, Aus Süd und Ost. Reisefrüchte aus drei Weltteilen. Herausgegeben von Prof. D. *Hermann L. Strack*. Erste und zweite Sammlung. Karlsruhe und Leipzig 1885. 86. (Von Herrn Prof. H. L. Strack.)
5674. Zu II. 12. e. δ. *Strack, Hermann L.*, Einleitung in den Thalmud. Leipzig 1887. (Sonderabdruck aus der Real-Encyclop. für prot. Theol. und Kirche. 2. Aufl. Bd. XVIII.) (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin No. 2.) (Vom Verf.)
5675. Zu II. 12. e. δ. *Joma*. Der Mischnatraktat „Versöhnungstag“. Herausgegeben und erklärt von *Hermann L. Strack*. Berlin 1888. (Schriften des Inst. Jud. in Berlin No. 3.) (Vom Herausgeber.)
5676. Zu II. 12. e. δ. *Aboda Zara*. Der Mischnatraktat „Götzendienst“. Herausgegeben und erklärt von Prof. D. *Hermann L. Strack*. Berlin 1888. (Schriften des Inst. Jud. in Berlin No. 5.) (Vom Herausgeber.)
5677. Zu II. 12. e. δ. *Schabbâth*. Der Mischnatraktat „Sabbath“. Herausgegeben und erklärt von Prof. D. *Hermann L. Strack*. Leipzig 1890. (Schriften des Inst. Jud. in Berlin No. 7.) (Vom Herausgeber.)
- 5678 F. Zu III. 2. A Catalogue of Maps, Plans &c., of India and Burma and other Parts of Asia. London 1891. (Vom Secretary of State for India in Council.)
5679. Zu II. 12. e. λ. Poésies hébraïco-provençales du Rituel Israélite Comtadin. Traduites et transcrites par S. M. *Dom Petro II* d'Alcantara, Empereur du Brésil. Avignon 1891. (Von S. M. Dom Pedro II d'Alcantara.)
5680. Zu III. 8. e. *Clarke, John C. C.*, Addendum to the Origin and Varieties of the Semitic Alphabet. s. 1. et a.
- 5681 Q. Zu II. 7. h. γ. *Jacobi, Hermann*, Methods and Tables for Verifying Hindu Dates, Tithis, Eclipses, Nakshatras etc. etc. Bombay 1888. (Vom Verf.)
- 5682 Q. Zu II. 7. h. δ. *Upamitabhavaprapancae Kathae* specimen. Edidit *H. Jacobi*. Bonnae 1891. (Bonner Universitätsprogramm.) (Vom Herausgeber.)
- 5683 Q. Zu III. 4. b. β. *Hartmann, M.*, Resm Liwâ al-La laqije. (Autographierte Karte des Liwâ La-laqije, Syrien.) 40 S. autographierter Text in gr. 8<sup>o</sup> und 2 Blatt Fol. [Berlin 1891.] (Vom Verf.)
5684. Zu II. 12. e. ι. *Abraham ibn Esra*, ספר המספר Buch der Zahl, ein arithmetisches Werk. Text der Einleitung des A. ibn Esra mit deutscher Uebersetzung und Anmerkungen von *Moritz Silberberg*. Halle a. S. 1891. (Dissert.)

Eine Sammlung von 145 javanischen, sundanesischen und malayischen Drucken, die die Gesellschaft Herrn Oberbibliothekar Dr. du Rieu in Leiden verdankt, wird im nächsten Heft einzeln aufgeführt werden.

## Protokollarischer Bericht über die zu Halle a. d. S. am 3. October 1891 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

### Erste Sitzung.

Die Generalversammlung wurde vom z. Secretär der D. M. G., Prof. Dr. Müller, 10<sup>3</sup>/<sub>4</sub> Uhr eröffnet. Anwesend waren elf Herren, sämtlich Mitglieder der Gesellschaft (s. Beilage A). Prof. Dr. Müller wurde auf seinen Wunsch von dem ihm dem Herkommen gemäss zustehenden Vorsitze der Generalversammlung entbunden; an seiner Stelle übernahm, durch Acclamation gewählt, Prof. Dr. Meyer den Vorsitz. Zu Schriftführern wurden Dr. Fischer und Dr. Schrader gewählt.

Zum Vortrag kamen:

- 1) der Bibliotheksbericht des Prof. Dr. Pischel, siehe Beilage B,
- 2) der Redactionsbericht des Prof. Dr. Windisch, siehe Beilage C,
- 3) der Kassenbericht des Prof. Dr. Windisch, siehe p. XXVIII,
- 4) der Secretariatsbericht des Prof. Dr. Müller, siehe Beilage D.

Mit der Prüfung der Rechnungsführung wurden die Prof. DDr. Kautzsch und Lindner betraut.

Prof. Müller legte der Generalversammlung folgenden Entwurf zu Discussion und Beschlussfassung vor:

„Zwischen der Verwaltung der Kgl. Universitäts-Bibliothek und dem Vorstände der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft wird folgende Vereinbarung abgeschlossen.

Die Königliche Staatsregierung gewährt der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

1. zur Ausführung

- a) der Katalogisirung der in den Besitz der D. M. G. übergegangenen Bibliotheken der verstorbenen Herren Prof. Gildemeister und Prof. Thorbecke,
- b) einer sachlichen Neuordnung der gesammten Bibliothek nach dem Muster des in der Universitätsbibliothek zu Halle durchgeführten Schemas, sowie der Herstellung und des Druckes eines neuen Realkataloges

eine Beihilfe bis zum Betrage von 3000 (Drei Tausend) Mark, welche indess auf zwei aufeinanderfolgende Jahre vertheilt werden kann;

2. zur Remuneration eines auf der Bibliothek der D. M. G. im Einverständnisse mit dem Vorstände der Universitäts-Bibliothek anzustellenden Buchwartes einen jährlichen Zuschuss von 300 (Drei Hundert) Mark.

Dagegen verpflichtet sich die Deutsche Morgenländische Gesellschaft

1. ihre Bibliothek, welche in dem Gebäude der Königlichen Universitäts-Bibliothek aufgestellt ist, aber ihre eigene, selbständige Verwaltung behält, niemals von Halle fort zu verlegen;
2. dieselbe dem öffentlichen Gebrauch freizugeben, nach Massgabe der Ausleihebestimmungen der Universitäts-Bibliothek, nur unter Wahrung des Rechtes, eigene Bibliotheksstunden festzusetzen;
3. von dem zu druckenden Kataloge sofort nach Vollendung des Druckes 50 (fünfzig) Exemplare der Königlichen Staatsregierung zur Verfügung zu stellen.

Die Vereinbarung tritt in Kraft vorbehaltlich der Genehmigung der Generalversammlung der D. M. G. Für den Fall, dass diese Genehmigung versagt werden sollte, verpflichtet sich der Vorstand, ungesäumt die Rückerstattung der etwa gezahlten Beihilfen, beziehungsweise Zuschüsse, aus der Gesellschaftskasse zu bewirken.“

Die bei der Discussion über diesen Entwurf erhobene Vorfrage: „Involvirt die Annahme des Entwurfs eine Aenderung von § 6 der Statuten?“ wird mit neun gegen zwei Stimmen verneint.

Prof. Windisch giebt zu Protocoll: Durch die Annahme des Entwurfs würden zwar factisch die bestehenden Verhältnisse nicht geändert, gleichwohl crachte er den Vertrag nicht als im Interesse der Gesellschaft liegend, da letztere sich durch denselben der Möglichkeit einer künftigen Aenderung des § 6 der Statuten, mithin der freien Verfügung über die Statuten beraube. Dieser Nachtheil würde durch die gewährten materiellen Vortheile keineswegs kompensirt. Die Kosten der Neukatalogisirung der Bibliothek u. s. w. wären besser von der D. M. G. selbst getragen worden.

Im weiteren Verlaufe der Discussion legt Prof. Müller der Generalversammlung ein Schreiben des preussischen Cultusministeriums vom 25. Aug. cr. vor, in welchem der Gesellschaft eröffnet wird: „Ich bemerke hierbei, dass es nicht in meiner Absicht liegt, der Gesellschaft, deren verdienstliche Wirksamkeit ich in vollem Masse anerkenne, den ihr bisher gewährten Zuschuss, solange sie desselben bedarf, zu entziehen oder auch nur zu schmälern.“

Der Entwurf wird schliesslich mit neun gegen eine Stimme angenommen; Prof. Windisch enthält sich der Stimmabgabe.

Die aus dem Gesamtvorstande ausscheidenden Herren Prof. Kautzsch, Roth, Windisch werden wiedergewählt.<sup>1)</sup>

1) Der Gesamtvorstand der D. M. G. besteht hiernach gegenwärtig aus folgenden Herren:

Guthe, Krehl, A. Müller, Pischel (gewählt Görlitz 1889),  
Bühler, Nöldöke, A. Weber, Wüstenfeld (Halle 1890),  
Kautzsch, Roth, Windisch (Halle 1891).

Zweite Sitzung. (Nachmittags 3<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Uhr.)

Auf Antrag der Herren Revisoren Prof. Kautzsch und Lindner wird die vom Vorstande vorgelegte Rechnungsführung über das Jahr 1890/91 gut geheissen und der Kasse Decharge ertheilt.

Prof. Müller beantragt: „Die Generalversammlung wolle der von ihm vorgelegten neuen Redaction der Statuten nebst Zusatzbestimmungen ihre Genehmigung ertheilen und den Vorstand zum Druck und zur Vertheilung derselben an die Mitglieder ermächtigen. Für die einzige Aenderung, welche am Statut selbst (§ 10) vorgeschlagen wird, bleibt die bestimmungsgemässe endgiltige Genehmigung Seitens der nächsten Generalversammlung vorbehalten.“

§ 10 soll in der neuen Fassung lauten: „Der Vorstand hat dafür zu sorgen . . . Thätigkeit derselben ein Jahresbericht erstattet werde, welcher demnächst in Verbindung mit den übrigen Verhandlungen der allgemeinen Versammlung und eventuell mit den in dieser etwa gehaltenen wissenschaftlichen Vorträgen in der Zeitschrift veröffentlicht wird.“

§ 5, Ausführungsbestimmung, soll lauten: „Nach dem . . . in Verbindung gehalten. Im Falle nach der Ansicht der allgemeinen Versammlung ein Zusammentagen der D. M. G. mit der Philologenversammlung im nächsten Jahre unmöglich ist, bestimmt die Versammlung einen Ort, an welchen der geschäftsleitende Vorstand im Einvernehmen mit den dortigen Mitgliedern der Gesellschaft die allgemeine Versammlung auf einen Tag zwischen dem 1. September und 15. October beruft. Stösst dieser Modus auf Hindernisse, so kann der geschäftsleitende Vorstand die Versammlung an einen andern Ort berufen: erscheint auch dies nicht thunlich, so kommen nach den Beschlüssen von Frankfurt (1861, s. Ztsehr. Bd. XVI, S. 317) und Halle (1890, s. Ztsehr. Bd. XLIV, S. XXII, Nr. 3) die Mitglieder der D. M. G. an einem der Tage zwischen dem 15. September und 15. Oktober in Halle zusammen. Sind Gründe vorhanden . . . Die erforderliche Bekanntmachung über Ort und Zeit der Versammlung geschieht in dem letzten vor dem 1. Juli ausgegebenen Hefte der Zeitschrift (Halle 1891, s. Ztsehr. Bd. XLV, S. XXIII).“

Auch dieser Antrag wird — einstimmig — angenommen.

Als Ort für die nächste Generalversammlung wird Bonn<sup>1)</sup> bestimmt.

Das Honorar des Secretärs der Gesellschaft wird auf Antrag des Prof. Kautzsch auf 300 Mk. erhöht.

Zum Schluss wird folgender Antrag von den Prof. Meyer und Kautzsch gestellt und einstimmig angenommen: „Die Generalversammlung spricht schliesslich ihr Befremden darüber aus, dass auch diese Versammlung trotz der besonderen Wichtigkeit der in der Zeitschrift ausdrücklich zuvor bekannt gegebenen Beratungsgegenstände eine stärkere Betheiligung der Mitglieder zu veranlassen

1) Die am Orte selbst nothwendigen Vorbereitungen für die Versammlung zu treffen haben inzwischen die Herren Prof. Dr. H. Jacobi und Prof. Dr. E. Prym in Bonn gütigst übernommen.

nicht vermocht hat. Es wäre lebhaft zu bedauern, wenn das Interesse an den Angelegenheiten der Gesellschaft, wie es sich früher viele Jahre hindurch im eifrigen Besuche der Generalversammlungen kundgab, im Sinken begriffen sein sollte.“

---

### **Beilage A.**

Verzeichniss der Mitglieder der D. M. G., welche an der Generalversammlung zu Halle theilgenommen haben<sup>1)</sup>.

- |                                     |                                     |
|-------------------------------------|-------------------------------------|
| 1. Prof. Dr. A. Müller, Halle.      | 6. Referendar R. Hauck, Köln.       |
| 2. Prof. Rothstein, Halle.          | 7. Prof. Dr. B. Lindner, Leipzig.   |
| 3. Prof. Kantzsch, Halle.           | 8. Dr. A. Fischer, Halle.           |
| 4. Prof. Eduard Meyer, Halle.       | 9. Dr. Schrader, Halle.             |
| 5. Prof. R. Pischel, Halle.         | 10. Prof. Dr. Th. Zachariae, Halle. |
| 11. Prof. Dr. E. Windisch, Leipzig. |                                     |

---

### **Beilage B.**

#### **Bibliotheksbericht für 1890—1891.**

Im Verwaltungsjahre 1890/91 sind Fortsetzungen eingegangen zu 100 Nummern, darunter grössere Sendungen von der Royal Asiatic Society, Ceylon Branch, und der Société des Bollandistes in Folge des eingeleiteten Austausches. Neu hinzugekommen sind 273 Nummern mit 284 Bänden, darunter eine Sendung von 145 Bänden in javanischer, sundanesischer und malayischer Sprache, die die Gesellschaft der Güte des Herrn Oberbibliothekars Dr. du Rieu in Leiden verdankt. Die Sammlung B wurde vermehrt durch 32 Münzen aus dem Nachlasse von Herrn Geheimrath Fleischer, die Herr Geheimrath Pertsch in Gotha gütigst bestimmt hat (s. ZDMG. 45 p. 292), zwei Manuscripte aus dem Nachlasse des Herrn Geheimrath Pott, geschenkt von Herrn Prof. Pott in Halle, und einigen Abklatschen von Inschriften, geschenkt von Fräulein Schlottmann. Ausgeliehen wurden 426 Bände und 44 MSS. an 45 Entleiher. Die Neukatalogisirung der Bibliothek ist beendet; die Umstellung und der Druck des Kataloges soll nach Möglichkeit beschleunigt werden. Als Buchwart wurde provisorisch Herr Dr. F. Schrader, Volontär an der Königl. Universitätsbibliothek in Halle, angestellt.

R. Pischel.

1) Die Namen werden in der Weise angeführt, wie sie von den Anwesenden selbst aufgezeichnet sind.



### Beilage C.

Aus dem Redactionsbericht für 1890—1891.

Die Vollendung des vierten Heftes der Zeitschrift ist durch den Buchdruckerstrike um mehrere Wochen verzögert worden, wie auf der Generalversammlung vorausgesagt worden war.

Auf Kosten der D. M. G. ist gedruckt und durch F. A. Brockhaus zu beziehen: *Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by Theodor Aufrecht.* Leipzig 1891. — 795 und VIII Seiten. 4<sup>o</sup>. — Preis 36 Mk. (Für Mitglieder der Gesellschaft 24 Mk.)

---

### Beilage D.

Secretariatsbericht 1890—91.

Weniger schwer, als im vorigen Jahre, ist seit der letzten Versammlung unsere Gesellschaft durch die Verluste betroffen worden, welche unablässig der Tod uns bringt. Aber auch diesmal hat er die schon stark gelichtete Reihe jener grossen Gelehrten nicht verschont, denen wir die Gründung unseres Vereins verdanken. Unser Ehrenmitglied Prof. Reuss ist am 15. April 1891 heimgegangen; ausser ihm starb unser geschätzter College Lignana in Rom.

Für das Jahr 1890 sind der Gesellschaft noch fünf, für 1891 ebenfalls fünf neue Mitglieder beigetreten.

Von Band 44 der Zeitschrift wurden im Ganzen 660 Exemplare versandt, und zwar 477 an Mitglieder, 46 an gelehrte Körperschaften, Institute und Behörden und 137 durch den Buchhandel.

Zu dem sechzigjährigen Doctorjubiläum des Herrn Geheimen Regierungsrathes Prof. Dr. Wüstenfeld und dem siebenzigsten Geburtstag des Herrn Prof. Dr. Roth durfte der Vorstand den beiden hochverdienten Ehrenmitgliedern der Gesellschaft seine Glückwünsche darbringen.

Die dem Vorstände zugegangene Einladung zu dem von Herrn Dr. Leitner organisirten „Internationalen Orientalisten-Congress“ in London ist in Ausführung des von der vorigen Versammlung gefassten Beschlusses (ZDMG. Bd. XLIV, S. XXII unter 1) abgelehnt worden; dagegen haben wir in Aussicht gestellt, zu dem 1892 in England stattfindenden Congresse einen Delegirten abzuordnen.

Fräulein Anna Schlottmann hat, ausser den unserer Bibliothek gütigst geschenkten Gegenständen, dem Vorstände das in der Zeitschrift Bd. XXX, S. 325 besprochene Fragment des Mesasteines mit dem Ersuchen überwiesen, dasselbe im Namen ihres verstorbenen Bruders den Museen des Louvre als Geschenk anzubieten. Die Ausführung des ehrenvollen Auftrages ist uns durch die liebenswürdige Aufnahme dieses Schrittes seitens der Verwaltung des Louvre, insbesondere der Herren Léon Heuzey und Kaempfen, zu einer besonders angenehmen Pflichterfüllung geworden, und wir haben mit grossem Vergnügen die Mittheilung entgegengenommen, dass die Verwaltung beabsichtigt, einen Abguss des nunmehr vervollständigten Denkmals unserer Gesellschaft zum Geschenk zu machen.

## **XXVI** *Protokollar. Bericht über die Generalversammlung zu Halle a. d. S.*

In Schrifttausch ist die Gesellschaft getreten mit der R. Asiatic Society, Ceylon Branch, und der Hochwürdigen Gesellschaft der Bollandisten.

Von der laut Beschluss der letzten Versammlung (Ztschr. Bd. XLIV, S. XXI unter 4) von der Gesellschaft weiter unterstützten Orientalischen Bibliographie ist die Fortsetzung bis zum zweiten Hefte des fünften Bandes erschienen.

Das Fleischerstipendium ist Herrn Privatdocenten Dr. A. Fischer in Halle verliehen worden.

Zwischen dem Vorstande und der Königlich Preussischen Staatsregierung ist behufs Ausführung des die Bibliothek betreffenden Beschlusses der vorigen Versammlung (Ztschr. Bd. XLIV, S. XXII oben) eine Vereinbarung abgeschlossen worden, welche der Gesellschaft unter der Voraussetzung bestimmter Gegenleistungen erhebliche finanzielle Vortheile sichert. Die Vereinbarung wird der Generalversammlung mit dem Ersuchen vorgelegt sich darüber schlüssig zu machen, ob sie die ihr vorbehaltenene Genehmigung dazu ertheilen will.

A. Müller.

## Personalm Nachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der DMG. beigetreten:

- 1161 Herr Dr. Jaroslav Sedláček, Supplent der k. k. böhmischen Universität Kaplan zu St. Heinrich in Prag (für 1892).  
 1162 „ Dr. Eduard Glaser, Arabienreisender, d. Z. zu Saaz in Böhmen (für 1891).  
 1163 „ Julius Ruská, Lehramtspraktikant in Heidelberg (für 1892).  
 1164 „ Lic. Dr. Max Löhr, Privatdocent der Theologie an der Universität zu Königsberg (für 1891).  
 1165 „ Etienne Halász in Batum (Insel Apseron) (für 1892).  
 1166 „ Dr. Heinrich Nützel, Wissenschaftlicher Hilfsarbeiter am Münz-cabinet der Kgl. Museen zu Berlin (für 1892).  
 1167 „ Dr. Edvard Stenij, Adjunkt an der theologischen Fakultät der Universität zu Helsingfors (für 1891).  
 1168 The Rev. Ralph H. Baldwin, Leipzig (für 1892).  
 1169 Herr Dr. Ph. Colinet, Ordentl. Professor des Sanskrit u. d. vergleich. Grammatik an der Universität zu Löwen (für 1892).  
 1170 Sc. Excellenz Mubarek Galib Bey in Constantinopel (für 1892).  
 1171 Herr Stud. phil. Anton Baumstark zu Freiburg i. B. (für 1892).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

- Die Königliche Universitätsbibliothek zu Erlangen (für 1892).  
 „ Grossherzogliche Universitätsbibliothek zu Jena (für 1891).  
 „ Kaiserl. Königliche Hofbibliothek zu Wien (für 1892).

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre correspondirenden Mitglieder:

- Herrn Generalconsul Dr. G. Rosen in Detmold, † 29. October 1891,  
 „ Bábu Rájendra Lála Mitra in Calcutta,

und ihre ordentlichen Mitglieder:

- Herrn Professor Dr. Abraham Kuenen in Leiden, † 10. December 1891.  
 „ Professor Dr. Frz. Fraidi in Graz, † 2. Januar 1892,  
 „ Professor Dr. C. P. Caspari in Christiania, † 10. April 1892,  
 „ Edward Rehatsek Esq. in Bombay.

**Extract** aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1890.

**Einnahmen.**

25871	ℳ. 89	♢	Kassenbestand vom Jahre 1889.
229	ℳ. 65	♢	auf rückständige Jahresbeiträge d. Mitglieder für d. Jahre 1886/1889.
240	..	..	Beitrag eines Mitgliedes auf Lebenszeit.
6387	..	47	Jahresbeiträge von Mitgliedern für das Jahr 1890.
17	ℳ. 34	♢	auf rückständ. Porti für directe Zusendung d. „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf d. Jahre 1888/1889.
221	..	64	Porti für directe Zusendung der „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf das Jahr 1890.
258	..	98	..
20	..	55	..
26	..	23	Baanzahlung der Buchhandlung F. A. Brockhaus für Rechnung des Herrn Edw. Rehatssek in Bombay.
1890	..	23	Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1890, lt. statutemässig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüfitem Abschluss:
10506	ℳ. 95	♢	Bestand nach der Rechnung pro 1890.
10480	..	72	..
26	ℳ. 23	♢	Zuwachs des Fleischer - Stipendii pro 1890 w. o.
300	..	..	Nominalwerthbetrag von 3 Stück, zur Capitalisirung eines auf Lebenszeit gezahlten Beitrags, neu angekauften 3 1/2 %igen Pfandbriefen des Erbländischen ritterschaftlichen Credit-Vereins im Königr. Sachsen, Ser. XIII, Lit. D. Nos. 1145, 1150 und 1436 à 100 ℳ. — ♢

**Ausgaben.**

4649	ℳ. 65	♢	für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift“, Band 44 <sup>a</sup> und für Druck und Papier zu „Accidentien“.
800	..	..	Unterstützung orientalischer Druckwerke.
1616	..	03	Honoreare für „Zeitschrift“, Band 44 <sup>a</sup> und für frühere Bände, incl. Correctur derselben.
30	..	..	Reisodäten an den Herrn Secretär der Gesellschaft bei einem zwoetägigen Aufenthalte in Berlin im Interesse der Bibliothek der Gesellschaft.
1720	..	..	Honorear für Redaction der „Zeitschrift“, Band 44 <sup>a</sup> , sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmomenten.
296	..	85	Behufs Capitalisirung eines von einem Mitgliede auf Lebenszeit gezahlten Beitrags: für Ankauf von 3 Stück 3 1/2 %igen Pfandbriefen des Erbländischen ritterschaftlichen Credit-Vereins im Königr. Sachsen Ser. XIII, Lit. D. Nos. 1145, 1150 und 1436 zu 100 ℳ. — ♢ à 98,40 <sup>a</sup> , und Zinsen darauf pro 56 Tage.
374	..	98	für Buchbinderarbeiten (incl. derer für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle).
523	..	53	für Porti, Frachten etc., incl. der für die Gildemeister'sche Bibliothek von Bonn nach Halle und der durch die Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.
103	ℳ. 62	♢	Insgemein: (für Anzeigen, Wechselstempel u. Kursdifferenzen, f. Schreib-

und Bibliotheks-Materialien, für Verpackung- und Transport-Kosten von Büchern, Beischlüssen und Bücher-Schränken (incl. der Gildemeister'schen und der Thorbecke'schen Bibliothek, für Vorhaltung und Wäsche von Handtüchern in der Bibliothek, für Beleuchtung und Reinigung der Bibliotheks- und Sitzungs-Localc, sowie für Aufwartung in denselben).

4 " 75 " für Anschaffung eines neuen (des lauf.) Haupt-Kassabuchs.

108 " 37 " 1135 *ℳ.* — *℔* Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 20. Juli 1891.

248 " 12 " (ab: für Posten, welche in vorstehender Specification vertheilt schon mit euthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.

886 " 88 " demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, incl. Provision derselben auf den von Publicationen der Gesellschaft im Laufe des Jahres erzielten Absatz etc., lt. Rechnung vom 20. Juli 1891.

11006 *ℳ.* 29 *℔* Summa.

479 " 60 " Zinsen von hypothekarisch und zeitweise auf Rechnungsbuch bei der Allgem. Deutschen Credit-Anstalt zu Leipzig angelegten Geldern.

69 " 35 " zurückgestattete Auslagen.

2745 " — " Unterstützungen, als: 1500 *ℳ.* — *℔* von der Königl. Preuss. Regierung, 345 " — " (200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung.

900 " — " von der Königl. Sächs. Regierung.

2745 *ℳ.* — *℔* w. o.

7 " 23 " Lucrum durch Coursdifferenzen und auf eingegang. Wechsel und Checks.

12 " — " Dedicatio d. Comité d. V. Orientalisten-Congresses, Berlin: Erlös aus dem im Laufe d. J. 1890 erzielten Verkauf von Exemplaren d. Festschrift desselben.

1135 *ℳ.* — *℔* durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh., lt. Rechnung v. 20. Juli 1891, gedeckten Ausgaben.

1850 " — " Baarzahlung derselben, lt. Rechnung vom 20. Juli 1891.

2985 " — " Summa. Hiervon ab:

39612 *ℳ.* 95 *℔* Summa. Hiervon ab:

11006 " 29 " Summa der Ausgaben, verbleiben:

28606 *ℳ.* 66 *℔* Bestand. (Davon: 10500 *ℳ.* — *℔* in hypothek. angelegten Geldern, 10506 " 95 " in dem Vermögensbestande des Fleischer-Stipendii und 7599 " 71 " baar)

28606 *ℳ.* 66 *℔* w. o.

**Verzeichniss der vom 10. October 1891 bis 12. April  
1892 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen  
Schriften u. s. w.**

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29 a [157]. Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland. London. — New Series. [Vol. XXIII. Part IV.] October 1891. [Vol. XXIV. Part I.] January 1892.
2. Zu Nr. 155 a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Fünf und vierzigster Band. 1891. Heft 3.
3. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. — Tome XVIII. No. 1. 2. 3. 1891. Tome XIX. No. 1. 1892.
4. Zu Nr. 183 a Q. [2]. Akademie, Kgl. Bayrische, der Wissenschaften. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe. München. — Neunzehnten Bandes zweite Abtheilung. 1891.
5. Zu Nr. 217 [166]. Society, American Oriental. Proceedings at Boston and Cambridge, Mass. May 15—16, 1891.
6. Zu Nr. 239 a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1891. Nr. 20—26. 1892. Nr. 1—6.
7. Zu Nr. 239 b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1891. Nr. 8—11. 1892. Nr. 1—3.
8. Zu Nr. 294 a [13]. Akademie, Kaiserliche, der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philosophisch-Historische Classe. Wien. CXXII. CXXIII. Band. Jahrgang 1890.
9. Zu Nr. 295 a [2864]. Archiv für österreichische Geschichte. Hrsg. von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien. 76. Band. 1890. 77. Band. Erste Hälfte. 1891.
10. Zu Nr. 295 f. [2876]. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. Hrsg. von der historischen Commission der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Zweite Abtheilung. Diplomataria et Acta. Wien. — XLV. Band. Zweite Hälfte. Die Berichte des ersten Agenten Oesterreichs in den Vereinigten Staaten von Amerika, Baron de Beelen-Bertholf, an die Regierung der österreichischen Niederlande in Brüssel 1784—1789. 1891.
11. Zu Nr. 594 a. 19. Chaturvarga-Chintāmaṇi By Hemādri. Ed. by Paṇḍita Yogeśvara Smṛitiratna and Paṇḍita Kāmākhyānātha Tarakarata. Calcutta. — Vol. III. Part II. Pariśeshakhaṇḍa. Fasc. IX. 1891. B. I., N. S., No. 803.

12. Zu Nr. 594 a. 37. The Nirukta. With Commentaries. Ed. by Paṇḍit *Satyavrata Śāmaśramī*. Calcutta. — Vol. IV. Fasc. VIII. 1891. — B. I., N. S., No. 801.
13. Zu Nr. 594 a. 42. The Suśruta Saṁhitā. The Hindū System of Medicine according to *Suśruta*. Transl. from the original Sanskrit by *Aughorechunder Chattopadhyā*. Calcutta. — Fasc. III. 1891. — B. I., N. S., Nr. 802.
14. Zu Nr. 594 a. 43. Parāśara Smṛiti by Paṇḍit *Chandrakānta Tarkālakāra*. Calcutta. — Vol. II. Fasc. V. 1891. — B. I., N. S., No. 793.
15. Zu Nr. 594 a. 45. Tattva Chintāmaṇi. Ed. by Paṇḍita *Kāmākhya-nātha Tarkaratna*. Calcutta. — Vol. II. Fasc. VIII. 1891. — B. I., N. S., No. 800.
16. Zu Nr. 594 a. 47. Śrauta Sūtra of Śaṅkhāyana, The. Ed. by Dr. *A. Hillebrandt*. Calcutta. — Vol. II. Fasc. III. 1891. B. I., N. S., No. 795.
17. Zu Nr. 594 a. 59. Madana Pārijāta, The. Edited by Paṇḍit *Madhusūdana Smṛitiratna*. Calcutta. Fasc. IX. 1891. — B. I., N. S., No. 796.
18. Zu Nr. 594 a. 61. Śrī Bhāshyam. By Paṇḍit *Rāmanātha Tarkaratna*. Calcutta. Fasc. III. 1891. — B. I., N. S., No. 799.
19. Zu Nr. 594 a. 68. Brihaddevatā: An Index to the Gods of the R̥g Veda by *Śaunaka Achārya*. Edited by *Rājendralāla Mītra*. Calcutta. — Fasc. III. 1891. — B. I., N. S., No. 794.
20. Zu Nr. 594 b. 14. The Áin i Akbari of Abul Fazl i 'Allāmi translated from the original Persian by Col. *H. S. Jarrett*. Calcutta. — Vol. II. Fasc. III. IV. 1891. — B. I., N. S., No. 798. 805.
21. Zu Nr. 594 b. 22. The Maāsir-ul-Umara by *Nawāb Samsūmul-Dowla Shah Nawāz Khan*. Edited by *Mawlāwi Abdur Rahīm*. Calcutta. Vol. III. Fasc. IX. X. 1891. — B. I., N. S., No. 797. 804.
22. Zu Nr. 594 c (3) Q. Abū Zakariyā Yahyā at-Tibrizī, A Commentary on Ten Ancient Arabic Poems, edited from the MSS. of Cambridge, London and Leiden by *Charles James Lyall*. Calcutta. — Fasc. I. 1891. — B. I., N. S., No. 789.
23. Zu Nr. 609 c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — Vol. XIII. 1891. No. 11. 12. Vol. XIV. 1892. No. 1. 2. 3. 4.
24. Zu Nr. 1232 a [2899]. Verein, Historischer, für Steiermark. Mittheilungen. Graz. — XXXIX. Heft. 1891.
25. Zu Nr. 1422 a Q [67]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Verhandelingen. Batavia en 's Hage. Deel XLVI. 1891. Dabei: *Verbeek, R. D. M.*, Oudheidkundige kaart van Java.
26. Zu Nr. 1422 b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Batavia. — Deel XXIX. 1891. Afl. II.
27. Zu Nr. 1456 [69]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia & 's Hage. — 1891. Deel XXXIV. Aflevering 6.
28. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série. Tome XII. 3e. Trimestre. 1891.
29. Zu Nr. 1521 a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris. 1891. No. 16. 17. 18. 19. 20. 1892. No. 1. 2. 3. 4. 5. 6.

30. Zu Nr. 1674 a [107]. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Zesde Deel. Vierde Aflevering. 1891. Zevende Deel. Eerste Aflevering. 1892.
31. Zu Nr. 1831 [150]. Seminar, Jüdisch-theologisches, „Fränkel'scher Stiftung“, Jahresbericht. Breslau. — 1892. Darin: *H. Graetz*: Das Sikkaron-Gesetz und *B. Zuckermann*: Tabelle zur Berechnung des Eintritts der Nacht u. s. w.
32. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe*. München. — 1891. Heft III.
33. Zu Nr. 2452 [2276]. *Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. Alex. Bertrand et G. Perrot*. Paris. — Troisième Série. Tome XVIII. Septembre-Octobre, Novembre-Décembre 1891. Tome XIX. Janvier-Février 1892.
34. Zu Nr. 2727. *Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen*. Herausgegeben vom historischen Vereine für Steiermark. 23. Jahrgang. Graz 1891.
35. Zu Nr. 2852 a [2595]. *Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго, Извѣстiя. С.-Петербургъ*. — Томъ XXVII. Выпускъ IV. V. — 1891.
36. Zu Nr. 2852 b [2596]. *Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго, Отчетъ. С.-Петербургъ*. — За 1890 Годъ. 1891.
37. Zu Nr. 2938 [41]. *Akadémia, A Magyar Tudományos. Nyelvtudományi Közlemények. Kiadva a M. T. A. nyelvtudományi bizottsága. Szerkeszti Budenz, J.* Budapest. — XXII. kötet, I. II. füzet. 1890.
38. Zu Nr. 3100 [38]. *Akadémia, A Magyar Tudományos, Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből. Az I. osztály rendeletéből szerkeszti Gyulai Pál*. Budapest. — XV. kötet. 6—10. szám. 1890. 91.
39. Zu Nr. 3641 F. [2385]. *Catalogue, Bengal Library, of Books*. [Appendix to the Calcutta Gazette.] Calcutta. — 1889. Quarter 4. 1890. Quarters 1—4. 1891. Quarter 1.
40. Zu Nr. 3644 F. [2389]. *Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the North-Western Provinces and Oudh*. Allahabad. — 1890. Quarters 2—4. 1891. Quarters 1. 2.
41. Zu Nr. 3645 F. [2392]. *Catalogue of Books registered in the Punjab* 1890. Quarters 2—4. 1891. Quarters 1. 2.
42. Zu Nr. 3647 F. [2387]. *Catalogue of Books printed in British Burma* Rangoon. — 1889. Quarter 4. 1890. Quarters 1—3.
43. Zu Nr. 3769 a Q. *R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma* — Serie quarta. *Rendiconti*. 1891. Vol. VII. 2e Semestre. Fasc. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12.
44. Zu Nr. 3877 [186]. *Palästina-Verein, Deutscher. Zeitschrift*. Hrsg. von Prof. Lic. *Hermann Guthe*. Leipzig. — Band XIV. Heft 2. 3. 1891. 92.
45. Zu Nr. 3879. *Nyelvemléktár. Régi Magyar Codexek és Nyomtatványok*. XIV. kötet. Budapest 1890.
46. Zu Nr. 3884 a. *Revue, Ungarische*. Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von *P. Hunfalvy* und *G. Heinrich*. Budapest. — 1891. Heft 8. 9. 10. 1892. Heft 1. 2. 3.



47. Zu Nr. 3937. *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir At-Tabari*. Cum aliis edidit *M. J. de Goeje*. Prima Series VIII. Recensuit *E. Prym*. Lugd. Bat. 1892.
48. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von *Georg Kollm.* Berlin. — Band XXVI. No. 4. 5. 6. 1891.
49. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — XVIII. Band. No. 7. 8. 9. 10. 1891. XIX. Band. No. 1. 2. 3. 1892.
50. Zu Nr. 4343. *Muséon, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences.* Louvain. — Tome X. 5. 1891. XI. 1. 1892.
51. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Sitzungsberichte. Berlin. — Jahrgang 1891. No. XLI—LIII.
52. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. Wien. — No. 97—104. 1891. 92.
53. Zu Nr. 4633 F. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts. Akola. — 1890. Quarters 2—4. 1891. Quarters 1. 2.
54. Zu Nr. 4810. Société, Académique Indo-Chinoise, Bulletin. Publié sous la Direction de *M. le Mis de Croizier*. Deuxième Série. Tome troisième. Années 1884—90. Paris 1890.
55. Zu Nr. 4813 F. Assam Library. Catalogue of Books and Periodicals. 1890. Quarters 1—4. 1891. Quarter 2.
56. Zu Nr. 5133. *Emlékek, irodalomtörténeti. Második kötet.* Budapest 1890.
57. Zu Nr. 5207. Bibliographie, Orientalische. Herausgegeben von Prof. Dr. *A. Müller*. V. Jahrgang (Band V) Heft 2. 3. Berlin 1891.
58. Zu Nr. 5208 Q. Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlands-India. Anno 1663. Uitgegeven door . . . *Mr. J. A. van der Chijs*. Batavia u. 's Hage 1891.
59. Zu Nr. 5232 Q. *Survey, Archaeological, of Southern India. List of Ancient Monuments selected for Conservation in the Madras Presidency in 1891. Compiled by Alex. Rea.* Madras 1891. (5232 a Q).
60. Zu Nr. 5280 Q. *لسان العرب لابن منظور الأثريقي*. Band 1. 2. 15. 18—20. Bülak.
61. Zu Nr. 5441 F. *Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India.* Edited by *Jas. Burgess*. Calcutta 1891. Part VIII.
62. Zu Nr. 5527 Q. *Wüstenfeld, F.* Der Imâm el Schâfi'î und seine Anhänger. Dritte Abthl. Die gelehrten Schâfi'iten des V. Jahrh. d. H. Aus dem XXXVII. Bde. der Abh. d. Königl. Ges. d. W. zu Göttingen. Göttingen 1891.
63. Zu Nr. 5528 Q. *Hantes Amsorya.* Wien. Vol. V. Nr. 11. 12. — 1891 Vol. VI. Nr. 1. 2. 3. 4. — 1892.
64. Zu Nr. 5543 Q. *Catalogue of the Cuneiform Tablets of the Kouyunjik Collection of the British Museum.* By *C. Bezold*. Vol. II. London 1891 (Von den Trustees of the British Museum).
65. Zu Nr. 5549 Q. *Kitâb šu'arâ an-na-rânija.* Beirut 1890 ff. — Fasc. VI  
(في شعراء نجد والجزيرة وأعراف من عَمَس بنى قيس عيلان بن مَتمر)  
1890.
66. Zu Nr. 5555 a. *Society of Biblical Archaeology, Proceedings.* London. Vol. XIII. Part 7. 8. Vol. XIV. Part 1. 2. 3. 1891.

67. Zu Nr. 5570 Q. Survey, Archaeological, of India. South-Indian Inscriptions. Edited and translated by *E. Hultzsch*. Vol. II. Part I Madras 1891.
68. Zu Nr. 5626. *Analecta Bollandiana*. Ediderunt *Carolus de Smelt, Josephus de Backer, Franciscus van Ortroy, Josephus van den Gheyn et Hippolytus Delchaye*. Paris und Brüssel. Tomus X. Fasc. II. III. 1891. Brüssel. Tomus XI. Fasc. I. 1892.

II. Andere Werke.

Zu II. 9.

5685. Handleiding tot het aanleeren van de Hollandsche taal voor de inlandsche bevolking van den Indischen Archipel. Batavia 1866.
5686. Vervolg op de handleiding tot het aanleeren van de Hollandsche taal voor de inlandsche bevolking van den Indischen Archipel. Batavia 1869.
5687. *Bagoes Moeljarad*, Radhen, Lima poeloe toedjoe dongeng dari binatang. Batavia 1860.
5688. *Elkris, A. van*, Ilmu bumie. Batavia 1869.
5689. *Gonggrijp, J. R. P. F.*, Ilmoe hitoengan. Batavia 1861.
5690. — — Bagej-bagej hikajet dhoeloe kala. Batavia 1861.
5691. — — Bijbelsche verhalen met arabische letters. Batavia 1862.
5692. — — Dalang atawa segala tjerita dan dongeng jang telah di karangkan oleh Hakim Lokhman. Di artikan kapada bahasa Malajoe. Bagian jang pertama. Batavia 1866.
5693. — — Kitab pengadjaran akan goena anakh-anakh jang bahroe mengarti membatja. Batavia 1866.
5694. — — Kitab pengadjaran boenjinja deri pada hal tanam djagoeng, oebi, padi, dan pijara ikan. Menoeroet karangannya toewan *K. F. Holle*, di Garoet. Batavia 1866.
5695. — — Ilmoe hitoengan. Derde druk. Batavia 1871.
5696. — — Saratoes tjeritera. Tweede druk. Batavia 1874.
5697. *Graafland, N.*, Kitab batja akan manusija, binatang dan tatanaman. guna sakalijen anakh-anakh jang tahu batja. Batavia 1861.
5698. — — Kitab batja akan segala machluk jang hidup diatas muka bumi ja itu: segala manusija, binatang dan tatanaman. Batavia 1866.
5699. — — Patatawan katare tare ne kokih. Batavia 1870.
5700. — — Patatawan kumarua ne kokih. Batavia 1870.
5701. — — Bahuwa inilah kitab pada menjatakan peri hal segala machluk jang hidup diatas muka bumi ja itu segala manusija, binatang dan tumbuh-tumbuhan. Batavia 1870.
5702. — — Bahuwa inilah suling ija itu: barapa kidong jang disampeikan kapada segala orang-orang muda di tanah Minalassa. Batavia 1871.
5703. *Mochamad Hoeseu*, Raden, Sair tjaritra orang pamales di karang. Gedicht over de luiheid. Batavia 1863.
5704. *Noolen, B. Hoola van*, Aurora atau permoeaan bebrapa pengatahoean. Aurora of de morgenstond der kennis. Batavia 1869. (Malaiisch und Holländisch.)
5705. *Roskott, B. N. J.*, Kitab pembatja-an guna sakalijen anakh-anakh midras di pulaw-pulaw Molukko baserta dengan sawatu peng-adjaran akan ilmu dunja. Batavia 1862.

5706. *Stibbe, S.*, Paladjaran iang baik, ja-itoe manjatakan dari pada bagian matahari, boelan dan bintang, serta boemi iang kita diamini ini, adanja. Batavia 1867.
5707. — — Pengadjaran deri pada elmoe boemi. Batavia 1869.
5708. — — Tjonta peladjaran beretong, di toeroet bagaimana-dalam kitab beretong *J. C. J. Kempers*, bagian nan pertama. Batavia 1869.
5709. — — Het nut der koepok inenting. Batavia 1871. (Malaiisch.)
5710. *Voorneman, A. A.*, Peladjaran hadat boewat anak moeda. Levensregelen voor jonge menschen. Batavia 1860.
5711. — — Tjeritah dari satoe anak laki-laki njang tjinta orang toewahnja. Vertelling van een ouderlievend kind. Batavia 1860.
5712. *Weijde, J. van der*, Perkara kenal dan taoe darie oemoernja koeda. Batavia 1864.
5713. *Wall, H. von de*, Tjäkap-2 rampai-2 bahäsa Malajoe djöhör, terkärang oleh *Hādji Ibrāhīm jāitoe* dengngan pertoeleōngan dan pengatōeran. Djilid I. Batavia 1868.
5714. كتب مندرغكين فداعوالن يا ايتو داعوي دان جساب — Batavia 1861.
5715. اوندغ ٢ فثعقول — Batavia 1860.
5716. كتب اونداغ ٢ منديريكن ايمسام دان خطيب — Batavia 1861.
5717. سورت قد ميپتساكن قعدة بكييمان عندف دبلأ اورغ يغ — Batavia 1866.
5718. لبيتب چيننتما سوراة روقا روقا سرة فيتواه دان فعاجران يغ برباكي — Batavia 1861.
5719. *Sastro di Medjo, Mas*, Pengatoewan oekoer tanah. Batavia 1866.
5720. Wetboek van strafregt en algemeen policiestrafreglement voor inlanders. Maleische vertaling. Batavia 1875.
5721. Bahwa ini kitab pada menjatakan dari hal djinis-djini 'elmoe kapandajan orang Airopa. Batavia 1864.
5722. Bahwa ini tjrita binatang bajaknja lima poeloeh toedjoeh bab. Batavia 1865.
5723. Bahoewa ini hikajat Joesoef, jang terlaloe amat indah-indah tjeriteranja. Batavia 1871.
5724. Dari hal djinis-djini 'elmoe kapandajan orang-Airopa. Batavia 1866.
5725. Elmoe patenoengan pegangannja orang doeloe kala. Samarang s. a.
5726. Hikajat Amien. Batavia 1866.
5727. Hikajat Amien. Tweede druk. Batavia 1871.
5728. Ilmoe boemi, ja-itoe pengatahoe-an segala hal doenia. Batavia 1859.
5729. Ilmu hitungan. Pangadjaran akan pitjahan persapuluh. Batavia 1871.
5730. Kitab ilmoe itoengan. Akan di pakei kanak-kanak di skola tanah Hindia Nederland. Batavia 1860.
5731. Kitab oendang-oendang mendirikan penghoeloe. Batavia 1860.
5732. Kitab menarangkan perda-awalan ija itoe daa'wa dan djawab. Batavia 1861.
5733. Kitab oendang-oendang mendirikan Imam Chatieb. Batavia 1861.
5734. Bahoewa inilah kitab permoela-an pengataoe-an dan ilmoe ilmoe, jang terkarang akan di batja oleh kanak-kanak di sekola Djawa dan Malajoe adanja. Batavia 1863.

5735. Kitab ilmoe itoengan, akan di pakei kanak-kanak di skola tanah Hindia Nederland. Batavia 1864.
5736. Ini kitab pada mēnjatakēn deri pada pērmoelaän bēladjar mēngedja dan mēmbatja soerat-soerat Malajoe. Maleisch spel-en leesboekje. Batavia 1869.
5737. Kitab tjonto soerat roepa roepa serta pitoeah dan pengadjaran iang berbagei. Batavia 1861.
5738. Pembatjaan jang gampang bergoena akan anak anak skola. Bandjermasin 1869.
5739. Pengadjaran akan piara dan bertambah koeda-koeda jang baik. Batavia 1863.
5740. Pangadjaran akan mamaliharakan batang kapoer baroes, getah dan rotan. Batavia 1871.
5741. Pengadjaran akan hitongan pitjahan masing. Batavia 1871.
5742. Saridin, Soeatoe tjerita-di-boeat pengadjaran. Batavia 1866.
5743. Saridin, Satoe tjerita boeat djadi pengadjaran, deri *F. K. Voorneman*. Batavia 1862.
5744. Soerat hikajat-hikajat jang baik lagipoen bergoena di batja oleh anak-anak. Batavia 1861.
5745. *Spel-en leesboekje*, Maleisch, met Arabische karakters. I. II. stuk. Tweede druk. Batavia 1871.
5746. Teman pengatahoean bagei anak-anak. Batavia 1866.
5747. Tjerita-tjerita peroepama-an. Batavia 1865.
5748. Tjerita-tjerita peroepama-an. Tweede druk. Batavia 1871.
5749. Tjarito-tjarito senderal pengadjaran kapada manasia, jang bingoeng den pandorong paham atowa pikirannya. Batavia 1871.
5750. Tjérmin mata bagi sēgala orang, jang mēnoentoet pēng-ētahoewan. Bahgian jang pertama. Spiegel voor leergierigen. Eerste deel. Batavia 1866.
5751. Tjonto-tjonto hisab guna sakalijen anakh jang hendakh beladjar hitongan akan bilangan-bilangan perpuluh dan perbahagi-bahagian bejasa. Batavia 1866.
5752. Die zehn Gebote, die Hauptsachen der christlichen Lehre und Gebete. (Malaiisch in arabischen Charakteren.) Bandjarmasin 1867.
5753. *Riedel, J. G. F.*, Inilah pintu gerbang pengatahuwan itu apatah dibukakan guna orang-orang padudokh tanah Minahasa ini. Batavia 1862.
5754. — — Ijai jah un aasaren tuah puhulma ne Mahasa. Batavia 1870.
5755. — — Ijai jah wohoh pirah un aasaren woh raranihan ne touw un buluh. Batavia 1870.
5756. Verordeningen, algemeene, tot regeling van het regtswezen in het Gouvernement Sunatra's westkust. Mandhelingsche vertaling. Batavia 1875.
5757. dgl. Ankolasche vertaling. Batavia 1875.
5758. Wetboek van strafregt voor inlanders in Nederlandsch-Indie. Mandhelingsche vertaling. Batavia 1875.
5759. dgl. Ankolasche vertaling. Batavia 1875.
5760. Spel-en leesboekje (Battasch) voor scholen. Boekoe parsipodaän ni dakdanak di sikola. Batavia 1862.
5761. *Austija, N.*, De brave Hendrik, een leesboekje voor jonge kinderen. Hendrik nadenggan roa, sada boekoe basanon ni dakdanak, di ata Mandailingkon *W. Iskander*. Padang 1865.

5762. Barita na marragam na ni soeratkon ni *J. R. P. F. Gonggrèjp*, di ata Mandailingkon *W. Iskander*. Batavia 1868.
5763. *Iskander, W.*, Si-boeloës-boeloës, si roemboek-roemboek, sada boekoe basaon. Batavia 1872.
5764. *Iskander, W.*, Taringot di ragam ragam ni parbinotoan dohot sinaloan ni alak Eropa, di ata Mandailingkon. Batavia 1873.
5765. *Radja Laoet*, Barita sipaingot di ata Mandailing. Batavia 1873.
5766. *Siregar Dohot Soetan Kinali, Ph.*, Boekoe basaon ni dakdanak di sikola. Batavia 1873.
5767. *Dja Sian*, Mandhelingsch rekenboekje voor de hoogste klasse. Batavia 1868.
5768. *Arjo Sastro-Darmo*, Raden, Beschrijving van Batavia naar eigen aanschouwing. Eerste en tweede stuk. Batavia 1867. 69.
5769. *Ario Soerio Tjondro Negoro*, Raden Mas Toemenggoeng, Foutievo Javaansche opstellen. Batavia 1865.
5770. *Bratawidjaja*, Raden Demang, Zededicht Bidajatoessalik. Batavia 1864.
5771. *Danoë Koesoemah*, Raden, Soendasch gedicht Radja darma. Batavia 1862.
5772. *Holle*, Soendasche modellen van verschillende brieven. Batavia 1861.
5773. *Holle, K. F.*, Soendasch spel-en leesboekje met Latijnsche letter. 1ste deel. Batavia 1862.
5774. — — Soendasch spel-en lees boek, met Soendasche letter. Batavia 1862.
5775. Instructie, Soendasche, voor de districtshoofden op Java en Madura. Batavia 1862.
5776. Geschiedenis van den kapitein Marion. Vertaald uit het Nederlandsch in het Soendaasch door Raden Kartawinata. Batavia 1872.
5777. *Adi Widjaja*, Raden, Soendasch gedicht Woelang poetra. Batavia 1862.
5778. *Mochamad Moessa* [Moesa], Raden Hadji, Woelang-tani. Batavia 1862.
5779. — —, — — Soendasch zededicht Woelang-krama. Batavia 1862.
5780. — —, — — Soendasch gedicht Radja soedibja. Batavia 1862.
5781. — —, — — Soendasche gedichten en fabelen. Batavia 1862.
5782. — —, — — Geschiedenis van Setja Nala, bevattende lessen voor den boeren-en handelstand. Batavia 1863.
5783. — —, — — Ali Moehtar. Batavia 1864.
5784. — —, — — Handleiding voor de kultuur van padi op natte velden, (sawahs). Batavia 1864.
5785. — —, — — Dongeng-dongeng pientèngèn. Spiegel der jeugd. Batavia 1867. (Sundanesisch in lateinischer Schrift.)
5786. — —, — — Dongeng-dongeng pientèngèn Spiegel der jeugd. Batavia 1867. (Sundanesisch in Originalschrift.)
5787. *Mochamad Oemar*, Raden Hadji, Wawatjan katrangan miara laok tjai. Handleiding voor de teelt van zoetwater-visch. Batavia 1866. (Sundanesisch in lateinischer Schrift)
5788. — —, — — Wawatjan katrangan miara laok tjai. Handleiding voor de teelt van zoetwater-visch. Batavia 1866. (Sundanesisch in Originalschrift.)
5789. *Merto Atmodjo*, Mas Beij, Elf verhalen in poëzij. Batavia 1868.
5790. *Pulmer van den Broek, W.*, Javaansche landmoekkunde. Batavia 1862.

5791. *Prawira Koesoemah*, Raden, Soendasche gedichten Dongeng-dongeng toeladan. Batavia 1863.
5792. *Valk, T. A. F. van der*, Beschrijving van Nederlandsch-Indie. Batavia 1863.
5793. *Wilkins, H. K. H.*, De vriend van den Javaanschen landman. Bijdrage . . . getrokken uit de geschriften van den heer K. F. Holle en in het Javaansch vertaald. Batavia 1871.
5794. Beschrijving der tentoonstelling te Batavia in 1865. Batavia 1867.
5795. [*Bontekoe*], Reis van den kapitein Willem Ijsbrandszoon Bontekoe. Uit het Nederlandsch in het Soendaasch overgebracht door Raden Kartawinata te Garoet. Batavia 1874.
5796. Soendasch gedicht Djaka miskin. Vervaardigt onder leiding van den regent van Soekapoera, Raden Toemengoeng Wira Tanoe Bajja. Batavia 1862.
5797. Niti-Sastra Kawi met Javaansche verklaring. Batavia 1871.
5798. Rekenboekje over de benoemde getallen, de inlandsehe maten en gewigten, en het Nederlandsche maten- en gewigten-stelsel. Batavia 1864.
5799. Rekenboekje over de benoemde getallen, de in de Soendalanden gebruikelijke maten en gewigten en het Nederlandsche maten- en gewigten-stelsel. Batavia 1867.
5800. Schryfvoorbeelden, Soendasche. Batavia 1864.
5801. Spelboekje, Javaansch. Derde druk. Batavia 1864.
5802. Spraakkunst, Javaansche, voor de Javaansche scholen, vervaardigt op last van de Ned.-Ind. Regering. Batavia 1866.
5803. Spraakkunst, Javaansche, voor de Javaansche scholen vervaardigt op last van de Nederlandsch-Indische Regering. Eerste gedeelte. (Tweede druk.) Batavia 1874.
5804. Tjarjos saé petikkan saking serat tapel adam. Batavia 1874.
5805. Tjarita Erman (Hendrik van Eichenfels). Uit het Nederlandsch in het Soendaasch overgebracht door Raden *Ajoe Lasminingrat*. Batavia 1875.
5806. Verzameling van zedelijke verhalen. Uit het Hollandsch vertaald door *C. F. Winter*. 2de deel. Batavia 1864.
5807. Wawatjan lampah sēbar. Batavia 1872.
5808. Wawatjan woelang moerid. Lessen voor den leerling. I. II. Batavia 1865.
5809. Wiwoho Djarwo, met een lijstje van Kawi woorden, uitgegeven door Dr. *W. Palmer van den Broek*. Batavia 1868.
- 5810 Q. Verslag van de plegtige opening van de kweekschool voor inlandsehe onderwijzers te Bandung, op den 23sten Mei 1866. Batavia 1867.
5811. Ije wawatjan tjarita Ibrahim. Batavia 1275 d. II.
5812. Ije wawatjan tjarita Nurulkamar. Batavia 1276 d. II.
5813. Pamoclasarane wong kang kabalabak hing banjoe. Batavia 1866.
5814. *Danoë Koesoemah*, Raden, Wawatjan tjarijos Si Miskin. Batavia 1863.
5815. Katrangan tina prakawis mijara laeok tjā. Batavia 1861.
5816. Poenika serat waosan petikan sakinj Angger Nagari bab koewadjibanipoen para Loerah does. Samarang 1866.
5817. Boeboekané kawroeh étoeng. Batavia 1860.
5818. Serat Babad awit P adja djaran doemoegi Demak I. Soerakarta 1870.
- 5819 Q. Poenika serat waosan tjarijosipoen tatkâlâ pasamoewan agëng ing nagari Batawi. Samarang 1870.

- 5820 Q. Serat wiwâhâ Djarwâ (Batavia? s. a.).
5821. Chrestomathie, Buginesische. Vol. I. Makassar 1864. (cfr. No. 2559).
5822. Heldengedicht, Buginesisches, über den Bonischen Feldzug im Jahre 1859. Makassar 1862. (cfr. Nr. 2501).
5823. Vorschriften, festgestellt für alle inländischen Häuptlinge im Gouvernement Celobes und den Untergebieten nach Beschluss des Gouverneur Generaal van Nederlandsch Indie vom 31. Januar 1864. No. 13. Staatsblad No. 12. (Makassarisch.) [Makassar 1864.]
5824. *Coolsma, S.*, Soendaneesch-Hollandsch Woordenboek. Leiden 1884.
5825. Zu III. 8. b. *Whitney, W. D.*, Max Müller and the Science of Language: A Criticism. New York 1892. (Vom Verf.)
5826. Zu III. 1. b.  $\beta$ . *Berchem, Max van*, Notes d'archéologie Arabe. Monuments et inscriptions Fatimites. Paris 1891. (Extrait du Journal Asiatique.) (Vom Verf.)
5827. Zu II. 12. a.  $\nu$ . *Berchem, Max van*, Conte Arabe en dialecte Égyptien. Paris 1889. (Extrait du Journal Asiatique.) (Vom Verf.)
5828. Zu III. 5. b.  $\gamma$ . *Lehmann, C. F.*, Metrologische Studien im British Museum. (Berlin 1891.) (A. aus den Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft.) (Vom Verf.)
5829. Zu II. 12. e.  $\delta$ . *Kohut, A.*, Mélanges talmudiques et midraschiques. (A. aus der Revue des Études Juives. T. XXII, No. 44.) (Vom Verf.)
5830. Zu II. 12. e.  $\delta$ . *Kohut, A.*, Biblical Legends. According to an ancient Yemen Manuscript. (S. A. aus: The Independent of Oct. 29th and Nov. 5th, 1891.) (Vom Verf.)
5831. Zu II. 12. e.  $\epsilon$ . [*Donnolo, Sabbetai*]. *Neubauer, A.*, Un chapitre inédit de Sabbetai Donnolo. (A. aus der Revue des Études Juives. T. XXII. No. 44.)
5832. Zu II. 3. e.  $\beta$ . Амиръ Тимуръ. Обстоятельства его жизни, походы, остановки, сражения и мира. Тюркскій текстъ. Ed. К. Остроумовъ. Tashkent 1890—91. (Vom Herausgeber.)
5833. Zu II. 12. a.  $\nu$ . Rivâjat murri 'l-firâq wa'ulwi 'l-talâq, tarîb 'Aziz Jûsuf. Original von Hoffmann (عروفهمان). Kairo 1891.
5834. Zu II. 12. a.  $\kappa$ . Istifân ud-Dwayhi 'l-Ihdini, Histoire des Maronites تاريخ الطائفة المارونية لقب دهره... مار اسطفان الدوييني (بطريرك انطاكية الح). Publiée et annotée par Rachid al-Khouri al-Chartouni. Beyrouth 1890.
5835. Zu III. 5. b.  $\delta$ . *Bebel, August*, Die Mohamedanisch-Arabische Kulturperiode. 2. Auflage. Stuttgart 1889. (Von Herrn Prof. Dr. Nöldcke.)
5836. Zu III. 11. b.  $\zeta$ . *Hurlez, C. de*, Les religions de la Chine. Aperçu historique et critique. Leipzig 1891. (Vom Verf.)
5837. Zu III. 4. b.  $\epsilon$ . *Risley, H. H.*, The Tribes and Castes of Bengal. Vol. I. II. Calcutta 1891. (Vom India Office, Record Department.)
- 5838 Q. Zu II. 7. e.  $\gamma$ . *Miller, W.*, und *Stackelberg, R. von*, Fünf ossetische Erzählungen in digorischem Dialekt. St. Petersburg 1891. (Von Herrn Baron R. von Stackelberg.)
5839. Zu III. 12. a.  $\beta$ . 1. *Hommel, F.*, Inschriftliche Glossen und Exkurse zur Genesis und zu den Propheten. No. I—IV. (Separat-Abdruck aus der „Neuen kirchlichen Zeitschrift“ 1890 Heft 1. 6. 1891 Heft 1.) (Vom Verf.)

**XL** *Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.*

5840. Zu III. 11. h.  $\beta$ . *Hommel, F.*, Eine neugefundene Welt schöpfungs-  
legende. Berlin 1891. (Separat-Abdruck aus der „Deutschen Rund-  
schau“ 1891 Heft 10.) (Vom Verf.)
- 5841 Q. Zu II. 12. e.  $\beta$ . *Hommel, F.*, Die Astronomie der alten Chaldäer.  
I. Der Tierkreis (Fortsetzung und Schluss). II. Die Planeten und  
Nachträgliches zum Tierkreis. 1891. III. Die übrigen Sterne. 1892.  
(Sonderabdruck aus dem „Anland“ 1891 Nr. 13. 14. 19. 20. 1892  
Nr. 4—7.) (Vom Verf.)
5842. Zu III. 4. a. Orthography of Geographical Names. London 1891.  
(Von der Royal Geographical Society.)
5843. Zu II. 12. b.  $\gamma$ . 5. Buch der Naturgegenstände, Das, herausgegeben  
und übersetzt von *K. Ahrens*. Kiel 1892. (Vom Herausgeber.)
5844. Zu II. 10. h. *Huth, Georg*, Die Inschrift von Karakorum. Eine  
Untersuchung über ihre Sprache und die Methode ihrer Entzifferung.  
Berlin 1892. (Vom Verf.)
5845. Zu III. 7. *Nützel, Heinrich*, Münzen der Rasuliden nebst einem Abriss  
der Geschichte dieser jemenischen Dynastie. Berlin 1891. (Jenaer  
Doktor-Dissertation.) (Vom Verf.)
5846. Zu II. 12. b.  $\gamma$ . 4. *Bar Hebraeus*, Gregorius Abulfaragius, Die Scholien  
des, zum Weisheitsbuch des Josua ben Sira nach vier Handschriften des  
Horreum mysteriorum mit Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen  
herausgegeben von *Saul Kaatz*. Halle 1892. (Dissertation.)
- 5847 Q. Zu III. 2. *N[estle], E.*, Werke von Paul de Lagarde. s. l.  
1892. 1 Blatt.
5848. Zu II. 3. a.  $\iota$ . *Balassa, József*, A Magyar nyelvjárások osztályozása  
és jellemzése. Budapest 1891.
5849. Zu II. 3. a.  $\kappa$ . *Munkácsi, Bernát*, Votják szótár. Első füzet. Buda-  
pest 1890.
5850. Zu III. 5. c. *Kohut, G. A.*, Moses Mendelssohn and Rector Damm.  
A Contribution to the Biography of Moses Mendelssohn. Chicago 1892.  
[Reprinted from the Reform Advocate.] (Vom Verf.)
5851. Zu II. 7. h.  $\delta$ . *Holtzmann, Adolf*, Zur Geschichte und Kritik des  
Mahābhārata. Kiel 1892. C. F. Haeseler. (Vom Verleger.)
5852. Zu II. 12. a.  $\beta$ . *Grünert, Max*, Die Mischwörter im Arabischen.  
(Quellenbeiträge zur Kenntniss des „nah“.) Leiden 1890. (Tirés des  
Actes du 8<sup>e</sup> Congrès International des Orientalistes.) (Vom Verf.)
5853. Zu II. 12. a.  $\beta$ . *Grünert, Max*, Die Begriffsverstärkung durch das  
Etymon im Altarabischen. Wien 1892. (S.-A. aus den Sitzungsberichten  
der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, Band CXXV.)  
(Vom Verf.)
5854. Zu II. 12. e.  $\delta$ . *Margolis, Max L.*, The Columbia College MS. of  
Meghilla (Babylonian Talmud). New York 1892. (Vom Verf.)
5855. Zu II. 12. a.  $\mu$ . *Abu-l-Alā' al-Mawarri*, اللزوميات أو لزوم ما لا  
ييلزم [Diwān]. Theil I. Kairo 1891.
- 5856 Q. Zu III. 2. Catalog der armenischen Handschriften in der K. K.  
Hofbibliothek zu Wien von *P. Jacobus Dashian*. Wien 1891.
- 5857 Q. Zu III. 2. Catalog der armenischen Handschriften in der K. Hof-  
und Staatsbibliothek zu München. Von *P. Gregoris Dr. Kalemkjar*.  
Wien 1892.



- 5858 Q. Zu II. 12. פְּסַלְמֵי No. 31. Februar. St. Petersburg 1892. (Von Herrn Dr. Salemann.)
5859. Zu II. 9. g. Psalmen, het boek der, in het Makassaarsch vertaald door *B. F. Matthes*. Amsterdam 1891. (Vom Uebersetzer.)
5860. Zu II. 9. b. Psalmen, het boek der, in het Boeginesch vertaald door *B. F. Matthes*. Amsterdam 1891. (Vom Uebersetzer.)
5861. Zu III. 5. e. *Barthélemy-Saint Hilaire, J.*, Eugène Burnouf. Ses travaux et sa correspondance. Paris 1891. (Vom Verf.)
- 5862 Q. Zu III. 7. *Tiesenhausen, W.*, Нумизматическія новинки. (St. Petersburg). (S.-A.) (Vom Verf.)
- 5863 Q. Zu III. 5. e. *Filéfe, François*, Cent-dix lettres grecques. Publiées... par *Émile Legrand*. (Publications de l'École des Langues Orientales. III<sup>e</sup> Série. Vol. XII.) Paris 1892.
5864. Zu III. 8. a. *Spiro, Jean*, Leçon d'ouverture du cours de langues et littératures orientales. Lausanne 1892. (Vom Verf.)

**Verzeichniss der Mitglieder der Deutschen Morgen-  
ländischen Gesellschaft im Jahr 1891.**

**I.**

**Ehrenmitglieder.**

- Herr Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. Geh. Rath und Akademiker  
in Leipzig, Seeburgstr. 35.
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. an d. Universität  
in Leiden, Vliet 15.
  - B. H. Hodgson Esq., B. C. S., in Alderley Grange, Wotton-under-Edge,  
Gloucestershire.
  - Dr. F. Max Müller, Prof. an der Univ. in Oxford, Norham Gardens 7.
- Sir Henry C. Rawlinson, Bart., Major-General in London.
- Herr Dr. E. Reuss, Professor a. d. Universität in Strassburg (†).
- Dr. R. von Roth, Oberbibliothekar und Professor an d. Univ. in Tübingen.
  - Dr. A. Sprenger in Heidelberg.
  - Dr. Whitley Stokes, früher Law-member of the Council of the Governor  
General of India, jetzt in London SW, Grenville Place 15.
  - Graf Melchior de Vogüé, Mitglied des Instituts in Paris, 2 rue Fabert.
  - Dr. W. D. Whitney, President of the American Oriental Society and  
Prof. of Sanskrit am Yale College, New-Haven, Conn., U. S. A.
  - Dr. H. F. Wüstenfeld, Geheimer Regierungsrath und Professor a. d.  
Universität in Göttingen.

**II.**

**Correspondirende Mitglieder.**

- Herr Francis Ainsworth Esq., in London.
- Bābu Rājendra Lāla Mitra in Calcutta (†).
  - Dr. R. G. Bhandarkar, Professor am Deccan College zu Puna in Indien.
  - Dr. G. Bühler, k. k. Hofrath, Mitglied der Akademie der Wissenschaften  
und Professor an d. Univ. in Wien, Ober-Döbling, Stefaniegasse 22.
  - Alexander Cunningham, Major-General, Director of the Archaeological  
Survey of India.
  - Dr. J. M. E. Gottwaldt, Exc., kais. russ. w. Staatsrath, Oberbibliothekar  
an d. Univ. in Kasan.
  - Īçvara Candra Vidyāsāgara in Calcutta.
  - Lieutenant-Colonel Sir R. Lambert Playfair, K. C. M. G., Her Majesty's  
Consul-General for Algeria and Tunis in Alger.
  - Dr. G. Rosen, kais. deutscher Generalconsul a. D. in Detmold (†).
  - Dr. R. Rost, Oberbibliothekar a. d. India Office Library in London NW,  
Elsworth Terrace 1.
  - Dr. Edward E. Salisbury, Prof. in New Haven, Conn., U. S. A.
  - Dr. W. G. Schauffler, Missionar in New York.
  - Dr. Cornelius V. A. Van Dyck, Missionar in Beirut.

## III.

Ordentliche Mitglieder<sup>1)</sup>.

- Herr Dr. W. Ahlwardt, Prof. d. morgengl. Spr. in Greifswald (578).
- Karl Ahrens, Gymnasiallehrer in Plön, Holstein (1011).
  - Dr. Hermann Almkvist, Prof. der vergl. Sprachforschung a. der Univ. in Upsala (1034).
  - Dr. C. F. Andreas in Tempelhof bei Berlin, Albrechtstr. 2 (1124).
  - Antonin, Archimandrit und Vorsteher der russischen Mission in Jerusalem (772).
  - Dr. Theodor Arndt, Prediger an St. Petri in Berlin C, Friedrichsgracht 53 (1078).
  - Dr. Carl von Arnhard in München, Wilhelmstr. 4 (990).
  - Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
  - Dr. Th. Aufrecht, Professor in Heidelberg, Rohrbacher Str. 39 (522).
  - Freiherr Alex. von Bach, Exc., in Wien (636).
  - Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest, Lindengasse 25 (804).
  - Dr. Johannes Bachmann, z. Z. in Berlin NW, Gerhardstr. 1 (1099).
  - Dr. Seligman Baer, Lehrer in Biebrieh a. Rh. (926).
  - Dr. Friedrich Baethgen, Professor an der Univ. in Greifswald (961).
  - Rev. C. J. Ball, London NW, Chaleot Gardens 15 (1086).
  - Willy Bang, Professor an der Univ. in Gent, Melle (1145).
  - Dr. Otto Bardenhewer, Prof. d. neutest. Exegese a. d. Univ. in München, Sigmundstr. 1 (809).
  - Dr. Jacob Barth, Professor an der Univ. in Berlin N, Weissenburger Str. 6 (835).
  - Dr. Christian Bartholomae, Professor an der Akad. in Münster i. W., Gasstr. 1c (955).
  - René Basset, professeur à la chaire arabe de l'École Supérieure des Lettres d'Alger in L'Agha (Alger-Mustapha), Rue Michelet 49 (997).
  - Dr. A. Bastian, Geh. Regierungsrath, Direktor und Professor an d. Univ. in Berlin SW, Hafenplatz 4 (560).
  - Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg (704).
  - Dr. A. Baumgartner, Doc. a. d. Univers. in Basel (1063).
  - Dr. Ant. J. Baumgartner, Prof. ord. à l'École de Théologie in Genf, rue Töpffer 8 (1096).
  - J. Beames, Commissioner in Nutwood Cottage, Godalming (England) (732).
  - G. Behrmann, Hauptpastor in Hamburg, Pastorenstr. 11 (793).
  - Dr. Wilhelm Bender, Prof. der Philosophie in Bonn (983).
  - R. L. Bensly, M. A., Professor a. d. Universität in Cambridge (498).
  - Dr. Immanuel G. A. Benzinger, in Tübingen (1117).
  - Dr. Max van Berchem, Privatdocent an der Universität in Genf, auf Château de Crans, près Celigny, Canton Vaud, Schweiz (1055).
  - Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Custos der k. k. Münz- und Antikensammlung in Wien III, Radetzkystr. 11 (713).
  - Aug. Bernus, Professor in Lausanne (785).
  - Dr. Carl BezoId, Privatdocent a. d. Univ. in München, z. Z. 23 Guilford Street, London WC (940).
  - Dr. A. Bezzenberger, Prof. a. d. Univ. in Königsberg, Besselstr. 2 (801).
  - Dr. Gust. Bickell, Prof. an der Universität in Wien (573).

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

- Herr Dr. S. A. Binion, e/o. New York Hotel, New York City (1023).
- Rev. John Birrell, D. D., Professor an d. Universität in St. Andrews (489).
  - Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University, Baltimore, Md., U. S. A. (999).
  - Dr. Louis Blumenthal in Berlin N, Grosse Hamburger Strasse 12 (1142).
  - Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien, Maximiliansplatz 2 (579).
  - Dr. Fr. Bollensen, Prof. a. D. in Witzenhausen an d. Werra (133).
  - A. Bourguin, Pastor in Lausanne (1008).
  - Dr. Peter von Bradke, Professor an d. Univ. Giessen, Bleichstr. 14 (906).
  - Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen, Toergaden 7 (764).
  - Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary in New York (725).
  - Dr. H. Brugsch-Pascha, Professor, Kais. Geh. Legationsrath in Berlin W, Kurfürstenstr. 125 (276).
  - Dr. Rud. E. Brünnow, Professor in Heidelberg, Neuenh. Landstr. 30 (1009).
  - Dr. th. Karl Budde, ordentl. Professor an der Universität Strassburg i/Els., Goethestr. 41 (917).
  - E. A. Wallis Budge, Litt. D. F. S. A., Assistent Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, Brit. Mus., London WC (1033).
  - Dr. Frants Buhl, Prof. der Theologie a. d. Univ. in Leipzig, Rosenthalgasse 13 (920).
- Don Leone Caetani, Principe di Teano, Rom, Palazzo Caetani (1148).
- Herr Freiherr Guido von Call, k. k. österreich-ungar. Legationssecretär in Constantinopel (822).
- Dr. Carl Cappeller, Prof. a. d. Univ. in Jena (1075).
  - Rev. L. C. Casartelli, M. A., St. Bede's College, Manchester, Alexandra Park (910).
  - Alfred Caspari, Königl. Gymnasial-Professor in München, Rottmannstrasse 10 (979).
  - Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (†).
  - Dr. D. A. Chwolson, w. Staatsrath, Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univ. in St. Petersburg (292).
  - Hyde Clarke, Esq., V. P. R. Hist. S., V. P. Anthr. Inst. in London SW, St. George Square 32 (601).
  - Dr. Hermann Collitz, Professor am Bryn Mawr College, Bryn Mawr bei Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (1067).
  - Dr. August Conrady in Leipzig, Grimmaseher Steinweg 4 (1141).
  - Dr. Carl Heinr. Cornill, Professor an der Univ. in Königsberg, Mitteltragheim 28a (885).
  - Dr. Heinrich Graf von Coudenhove, Legationssecretär bei der K. K. Oesterr.-Ungar. Botschaft in Tokio (auch Wien I, Metternichgasse 5) (957).
  - Edw. Byles Cowell, Professor des Sanskrit an der Universität in Cambridge, 10, Seropø Terrace (410).
  - Professor Dr. Mich. John Cramer in New York, East Orange, Prospect Str. 40 (695).
  - Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am theol. Seminar in Chicago, Illinois, U. S. A., West Mounre Str. 395 (923).
  - Rev. Prof. T. Witton Davies, B. A., Baptist College, Haverfordwest, South Wales (1138).
  - Dr. Ernst Georg Wilhelm Deecke, Rector des Gymnasiums in Mühlhausen (Elsass) (742).
  - Dr. Berthold Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena (753).
  - Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. an d. Univ. in Leipzig, Schützenstr., Teutonia II (948).
  - Dr. Hartwig Derenbourg, Prof. an der École spéciale des langues orientales vivantes u. am Collège de France in Paris, Rue de la Victoire 56 (666).
  - Dr. Paul Deussen, Professor a. d. Univers. in Kiel, Beselerallee 39 (1132).

- Herr Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin, Charlottenburg, Hardenbergstr. 7 (22).
- Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Berlin W., Schillstr. 11a (260).
  - Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors (654).
  - Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).
  - Dr. Johannes Dümichen, Professor an der Univ. in Strassburg (708).
  - Dr. Rudolf Dvořák, Professor a. d. böhmischen Universität in Prag III, Kleinseite, Brückengasse 26 (1115).
  - Karl Dyroff, K. Studienlehrer in Würzburg, Weingartenstr. 15 (1130).
  - Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. Leipzig, in Tutzing (Bayern), Villa Ebers (562).
  - Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh (763).
  - Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Genf, Chemin de Malagnou 7 bis (947).
  - Dr. Karl Ehrenburg in Würzburg, Paradeplatz 4 (1016).
  - Dr. Adolf Erman, Professor an der Univ. in Berlin, Südende, Bahnstrasse 3 (902).
  - Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, Marine Terrace 575 (641).
  - Waldemar Ettel, Pfarrer in Falkenrehde, Reg.-Bez. Potsdam (1015).
  - Prof. Dr. Julius Euting, Bibliothekar d. Univ.-Bibl. in Strassburg (611).
  - Edmond Fagnan, Professeur à l'École Supérieure des Lettres d'Alger, Alger (963).
  - Dr. Fredrik A. Fehr, Praes. d. Consistoriums u. Pastor primarius in Stockholm (864).
  - C. Feindel, kais. deutscher Consul in Amoy, China, Prov. Fu-kien (836).
  - Dr. Winand Fell, Professor a. d. Akademie in Münster i. W. (703).
  - Dr. A. Fischer, Privatdocent an der Univ. in Halle, Gottesackerergasse 3 a (1094).
  - Fr. Fraidl, Prof. d. Theol. in Graz, Enge Gasse 3 (†).
  - Dr. Otto Franke, Privatdocent an der Univ. in Berlin W, Steinmetzstr. 6 (1080).
  - Dr. Sigmund Fränkel, Professor der semit. Sprachen an der Univ. in Breslau, Schwerstr. 5a (1144).
  - Jacob Frey, z. Z. Correspondent bei der kaukasischen Pharmaceutischen Handelsgesellschaft in Tiflis (1095).
  - Dr. Ludwig Fritze, Professor und erster Seminarlehrer in Köpenick bei Berlin (1041).
  - Colonel George Fryer, London W, Arundel Gardens 16 (916).
  - Dr. Alois Ant. Führer, Prof. of Sanscrit u. Curator des Provincial Museums in Lucknow (973).
  - Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mannheim (956).
  - Dr. H. G. C. von der Gabelentz, Prof. an d. Univ. in Berlin W, Kleiststr. 18/19 (582).
  - Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
  - Dr. Richard Garbe, Professor an d. Univ. in Königsberg, Prinzenstr. 16 (904).
  - Dr. Lucien Gautier, Prof. der alttest. Theologie in Lausanne, Beau-séjour (872).
  - Dr. Wilhelm Geiger, Professor in Erlangen (930).
  - Dr. H. D. van Gelder in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
  - Dr. Karl Geldner, Professor an der Universität in Berlin NW, Baudelstrasse 45 (1090).
  - Dr. H. Gelzer, Prof. an der Univ. in Jena (958).
  - Dr. W. Gerber, Docent an der theolog. Fakultät der deutschen Univ. in Prag (1147).
  - Martin von Gerlach, Oberpfarrer in Ziegenrück a. S. (1135).
  - C. E. Gernandt, Director in Stockholm (1054).

- Herr Dr. Rudolf Geyer, Scriptor a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien I, Franz Josefs-Kai 39 (1035).
- N. Geysler, Pfarrer in Elberfeld (1089).
  - Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (760).
  - Lie. Dr. F. Giesebrecht, Professor in Greifswald, Domstr. 10 (877).
  - Rev. Dr. Ginsburg in Holmba, Virginia Water, Station Chertsey, Sussex (718).
  - Dr. Eduard Glaser, Arabienreisender, Saaz in Böhmen (1162).
  - Dr. K. Glaser, Professor am k. k. Staats-Obergymnas. in Triest (968).
  - Dr. Ignaz Goldziher, Docent an d. Univ. und Secretär der israelit. Gemeinde in Budapest VII, Holló-uteza 4 (758).
  - Dr. Richard J. H. Gottheil, Professor am Columbia College in New York, Madison Avenue 681 (1050).
  - Dr. Raoul de la Grasserie, Richter in Rennes, Rue Bourbon 4 (1139).
  - George A. Grierson, B. C. S., in Howrah, E. J. R., Bengal (1068).
  - Dr. Julius Grill, Professor a. d. Univ. in Tübingen, Grabenstr. 5 (780).
  - Dr. Wilh. Grube, Privatdocent a. d. Univ. und Directorialass. a. d. Kgl. Mus. für Völkerkunde in Berlin W, Friedrich-Wilhelmstr. 4 (991).
  - Dr. Max Grünbaum in München, Schleissheimer Str. 40 (459).
  - Dr. Max Th. Grünert, Professor an der deutschen Univ. in Prag II, Krakauergasse 5 (873)
  - Dr. Albert Grünwedel in Berlin SW, Dessauer Str. 23 (1059).
  - Ignazio Guidi, Prof. des Hebr. und der semit. Spr. in Rom, Piazza Pantheon 13 (819).
  - Lie. Herm. Guthe, Professor an der Univ. in Leipzig, Kramerstr. 7 (919).
  - Johannes Haardt, Pastor in Altendorf, Rheinland (1071).
  - Dr. Julius Caesar Haentzsch in Dresden, Pirnaische Str. 42 (595).
  - Dr. J. Halévy, Maître de Conférences à l'École Pratique des Hautes Études, Paris, Rue Aumaire 26 (845).
  - Dr. Ludwig Hallier in Rostock, Dobberaner Str. 123 a (1093).
  - Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).
  - Dr. A. Harkavy, Kais. russ. Staatsrath und Prof. der Geschichte des Orients an der Univ. in St. Petersburg, Puschkarskaja 47 (676).
  - Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen, Rue des Récollets 25 (881).
  - Dr. Martin Hartmann, Professor am Kais. Orientalischen Seminar in Berlin NO, Landsberger Allee 7 (802).
  - Robert Hauck, Referendarius in Cöln a. Rh., Elisenstr. 6 (1153).
  - Dr. J. Hausheer, z. Z. in Zürich, Stüsslihofstatt 14 (1125).
  - Rev. Dr. M. Heidenheim in Zürich, Villenhofen (570).
  - Dr. Joh. Heller, Professor in Innsbruck (965).
  - Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle, Louisenstr. 4 (359).
  - Pfarrvicar A. Heusler, Gebweiler im Elsass (1156).
  - Dr. A. Hillebrandt, Professor an der Univ. in Breslau, Mauritiusstr. 8 (950).
  - Dr. Heinrich Hillebrand, Prof. d. bibl. Wissenschaften a. d. theologischen Lehranstalt in Fulda (1091).
  - K. Hinly, kais. Dolmetscher a. D. in Wiesbaden, Stiftstr. 5 (567).
  - Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
  - Dr. Hartwig Hirschfeld, Professor am Montefiore College in Ramsgate, England (995).
  - Dr. G. Hoberg, Professor an der Universität Freiburg i. Br. (1113).
  - Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal, Madrasah College, und Sekretär der Asiat. Gesellschaft in Calcutta, Wellesley Square (818).
  - Lie. C. Hoffmann, Superintendent in Frauendorf, Reg.-Bez. Stettin (876).
  - Joh. Hollenberg, Professor am Gymnasium in Bielefeld, Brüderstr. 17 (972).

- Herr Dr. Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. Privatdocent an d. Univ. in Freiburg, Baden, Moltkestr. 42 (934).
- Dr. Fritz Hommel, Professor an d. Univers. in München, Schwabing, Leopoldstr. 81 (841).
  - Dr. Edw. C. Hopkins, Professor am Bryn Mawr College, Bryn Mawr bei Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (992).
  - Dr. Paul Horn, Privat-Dozent an d. Univ. in Strassburg, Schiltigheim, Kirchfeldstr. 8 (1066).
  - Dr. M. Th. Houtsma, Professor d. morgenländ. Spr. an der Univ. in Utrecht (1002).
  - Clément Huart, Dragoman der französischen Botschaft in Constantinopel (1036).
  - Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg, Ruprechtsauer Allee 31 (779).
  - Dr. Eugen Hultsch, Archaeological Survey, Bangalore (946).
  - Dr. Christian Snouck Hurgronje in Batavia (1019).
  - Dr. A. V. Williams Jackson, Professor am Columbia College, Highland Avenue, Yonkers, New York U. S. A. (1092).
  - Dr. Georg K. Jacob, Privatdocent an der Universität in Greifswald (1127).
  - Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Univers. in Bonn, Kessenicher Weg 29 a (791).
  - Dr. G. Jahn, Professor an der Universität in Königsberg, 3. Fliessstr. 10 (820).
  - Dastur Jamaspji Minocherji, Parsi Highpriest in Bombay (1030).
  - Dr. P. Jensen, Privatdoc. an d. Univ. in Strassburg, Ruprechtsau (1118).
  - Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).
  - Dr. Ferd. Justi, Prof. an d. Univ. in Marburg (561).
  - Th. W. Juynboll, z. Z. stud. litt. orient. in Leiden (1106).
  - Dr. Adolf Kaegi, Professor am Gymnasium und an der Univ. in Zürich (1027).
  - Dr. S. J. Kämpf, k. k. Regierungsrath u. emerit. Prof. an d. deutschen Univers. in Prag, Geistgasse 18 (765).
  - Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an der Universität in Bonn (462).
  - Dr. Joseph Karabaček, Professor an d. Univers. in Wien III, Seidlgasse 17 (651).
  - Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest, Andrassystrasse 20 (892).
  - Dr. Fr. Kaulen, Prof. an d. Univers. in Bonn (500).
  - Dr. Emil Kautzsch, Prof. an der Univ. in Halle, Wettiner Str. 32 (621).
  - Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Budapest (1104).
  - Dr. Camillo Kellner, Professor am königl. Gymn. in Zwickau (709).
  - Dr. H. Kern, Professor an d. Univ. in Leiden (936).
  - Lic. Dr. Konrad Kessler, Professor der orient. Sprachen an d. Univ. in Greifswald (875).
  - Dr. Franz Kiekhorn, Prof. an d. Univ. in Göttingen (1022).
  - Dr. H. Kiepert, Prof. an d. Univ. in Berlin (218).
  - Dr. Johannes Klatt, Bibliothekar an der Kgl. Bibliothek in Berlin W. von der Heydstr. 10 (878).
  - Rev. F. A. Klein in Kairo (912).
  - Dr. G. Klein, Rabbiner in Stockholm (931).
  - Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin W, Schellingstr. 11 (495).
  - Dr. H. G. Kloyn, Professor in Utrecht (1061).
  - Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel (741).
  - Dr. Friedrich Knauer, Professor an der Univ. in Kiew (1031).
  - Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Erlangen (619).
  - Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner in New York (723).
  - Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest VII, Holló-utca 4 (656).

## XLVIII Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.

- Herr Dr. Alexander Kohut in New York, 39 Beekman Place, Cor. East 51st Str. (657).
- Dr. Eduard König, Professor an d. Univ. in Rostock, Paulstr. 29 (891).
  - Dr. J. König, Prof. d. A. T. Litteratur in Freiburg im Breisgau (665).
  - Alexander Kováts, Theologie-Professor in Temesvár, Ungarn (1131).
  - Dr. Rudolf Krause, prakt. Arzt in Schwerin in Mecklenburg, Johann Albrechtstr. 2 (728).
  - Dr. J. Kresmárik, k. Oberstuhlrichter in Szarvas, Békésér Comitat, Ungarn (1159).
  - Dr. Ludolf Krehl, Geh. Hofrath, Prof. an d. Univ. und Oberbibliothekar in Leipzig, An der I. Bürgerschule 4 (164).
  - Dr. P. Maximilian Krenkel in Dresden, Bergstr. 42 (1073).
  - Rev. Theod. Kreussler, in Gelnhausen bei Frankfurt a. M. (1126).
  - Dr. Mich. Jos. Krüger, Domprobst in Frauenburg (434).
  - Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theologie in Leiden (†).
  - Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München, Hessesstr. 3 (712).
  - Dr. Franz Kühnert in Wien IV, Phorusgasse 7 (1109).
  - Graf Géza Kunn von Ozsdola in Budapest, Stadtmarienhofsg. (696).
  - Dr. J. P. N. Land, Prof. in Leiden, Breestr. 70 (464).
  - Dr. S. Landauer, Docent u. Bibliothekar an der Univ. in Strassburg, Münstergasse 18 (882).
  - Dr. Carlo Graf von Landberg, k. schwedisch-norwegischer General-Constul und diplomatischer Agent in Cairo (und in Stuttgart, Goethestr. 10) (1043).
  - Dr. Carl Lang, Director der höheren Knaben- und Mädchenschule in Konstantinopel (1000).
  - Dr. Charles R. Lanman, Corresponding Secretary of the American Oriental Society, Prof. of Sanskrit, Harvard College, Cambridge, Massachusetts, U. S. A. (897).
  - Dr. M. Lauer, Regierungs- u. Schulrath in Stade, Hannover (1013)
  - Dr. S. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg (868).
  - Dr. jur. et phil. Carl F. Lehmann in Berlin NW, Louisenstr. 51 (1076).
  - Dr. Oscar von Lemm, am Asiat. Museum d. K. Ak. d. W. in St. Petersburg, Wassili Ostrow, Quartier 8, Gr. Prospekt 35 (1026).
  - John M. Leonard, Professor of Greek and Comparative Philology in the University of Cincinnati, Cincinnati, Ohio Avenue 198 (733).
  - Cand. phil. Paul Lergetporer, Privatgelehrter in Feldkirch, Vorarlberg (1100).
  - Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. in Strassburg, Sternwartstr. 3 (1021).
  - Dr. Bruno Liebich in Breslau, Ritterplatz 12 (1110).
  - Dr. Arthur Lincke in Dresden, Bergstr. 8 (942).
  - Dr. Bruno Lindner, Professor an der Univ. in Leipzig, Egelstr. 8 (952).
  - Dr. J. Löbo, Geheimer Kirchenrath in Rasephas bei Altenburg (32).
  - D. Löbel, Beamter des K. Ottomanischen Unterrichtsministeriums in Constantinopel (1114).
  - Lic. Dr. Max Löhr, Privatdocent an der Universität zu Königsberg i. Pr. (1164).
  - Dr. Wilhelm Lotz, Prof. an der evang.-theol. Fakultät in Wien IX, Lazarethgasse 29 (1007).
  - Dr. Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szegedin (978).
  - Dr. Alfred Ludwig, k. k. Ordentl. Prof. an der deutschen Univ. in Prag, Königl. Weinberge, Čelakovský-Str. 359 (1006).
  - Jacob Lütschig, Secretair d. kais. russ. Consulats in Kaschgar (865).
  - C. J. Lyall, B. S. C., in London W, Sussex Garden 55 (922).
  - Dr. J. F. Mc Curdy, Prof. am Univ. College, Toronto, Canada (1020).
  - Dr. Arthur Anthony Macdonell, Professor des Sanskrit a. d. Univ. in Oxford (1051).
  - Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (†).



- Herr Dr. Eduard Mahler, Assistent der k. k. Gradmessung in Wien VIII, Alserstr. 25 (1082).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College and Laudian Professor of Arabic in Oxford (1024).
  - Lic. Karl Marti, Pfarrer in MuttENZ (Baselland) und Doc. d. Theol. a. d. Univ. in Basel (943).
  - Michael Masehanoff, Professor an der geistl. Akademie in Kasan (1123).
  - Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft im Haag (270).
  - Dr. A. F. von Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen, Kannekestræde 11 (240).
  - Dr. Ludwig Mendelssohn, Staatsrath u. Prof. an d. Univ. in Dorpat (895).
  - Dr. A. Merx, Professor d. Theologie in Heidelberg (537).
  - Dr. Ed. Meyer, Professor an der Univ. in Halle, Mühlgraben 5 (808).
  - Dr. Leo Meyer, k. russ. Wirklicher Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
  - Dr. Friedr. Mezger, Professor in Augsburg (604).
  - Dr. Ch. Michel, Professor an der Univ. in Gent (951).
  - Cand. theol. S. Michelet aus Christiania, z. Z. in Leipzig (1136).
  - Dr. theol. L. H. Mills in Oxford, Norham Road 19 (1059).
  - Dr. O. F. von Möllendorff, Kais. Deutscher Viceconsul in Manila, Philippinen (986).
  - Dr. theol. Edouard Montet, Prof. d. Theol. an der Univ. in Genf, Villa Les Grottes (1102).
  - Dr. George F. Moore, Professor of theology, Andover, Mass., U. S. A. (1072).
  - Dr. med. A. D. Mordtmann in Constantinopel, Pera, Rue Kartal 3 (981).
  - Dr. J. H. Mordtmann, Kaiserl. deutscher Consul in Salonik (807).
  - Dr. Ferd. Mühlau, kais. russ. wirkl. Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (565).
- Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in Edinburgh (437).
- Herr Dr. Aug. Müller, Professor an d. Univ. in Halle, Advocatenweg 6 (662).
- Dr. D. H. Müller, Professor an der Univ. in Wien IX, Berggasse 32 (824).
  - Dr. Friedrich Müller, Hilfsarbeiter am Königl. Museum für Völkerkunde in Berlin NW, Thurm-Str. 37 (1101).
  - Dr. Ed. Müller-Hess, Professor in Bern, Zieglerstrasse 30 (834).
  - Dr. Eberh. Nestle, Professor an der Universität in Tübingen (805).
  - Dr. B. Neteler, Vicar in Ostbevern (833).
  - Dr. Karl Joh. Neumann, Professor a. d. Univers. in Strassburg, Alte Weinmarktstr. 15 (982).
  - Dr. W. A. Neumann, Prof. a. d. Univ. in Wien IX, Garnisongasse 4 (518. 1084).
  - Dr. George Karel Niemann, Professor in Delft (547).
  - Dr. Nicolau Nitzulesku, Professor in Bukarest (673).
  - Dr. Ludwig Nix in Mainz (1079).
  - Dr. Theod. Nöldeke, Prof. d. morgenl. Spr. in Strassburg, Kalbsgasse 16 (453).
  - Dr. W. Nowack, Professor d. Theol. in Strassburg (583).
  - Dr. H. Oldenberg, Prof. an der Univ. in Kiel, Knoopergweg 74 (993).
  - Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France in Paris, Rue de Sfax 2 (602).
  - Dr. Conrad von Orelli, Prof. an d. Univ. in Basel, Rheingasse 71 (707).
  - Professor August Palm, Director des theol. Seminars in Maulbronn (794).
  - Dr. C. Pauli in Leipzig, Mühlgasse 10 (987).
  - Dr. Felix E. Peiser, Privatdozent an der Universität in Breslau (1064).
  - Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in München, Herzog Max-Str. 3 (540).
  - Dr. E. D. Perry, Columbia College, New York, 133 East, 55th Street (1042).
  - Prof. Dr. W. Pertsch, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Gotha (328).

- Herr Darabshah Dastur Peshutonji Behramji. B. A., Avesta and Pahlavi Scholar, Sir Jamsedji Z. College, Parsi Highpriest, Wadia's Firetemple, Chandanawadi, Bombay (1029).
- Rev. John P. Peters, Prof. an der Episcopal Divinity School in Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (996).
  - Peter Peterson, Professor d. Sanskrit in Bombay (789).
  - Dr. W. Petr, k. k. Regierungsrath und Honorar-Professor der alttestamentl. Exegese und der semit. Philologie an der deutschen Universität in Prag (388).
  - Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock, Georgstr. 74 (699).
  - Prof. Geo. Philips, D. D., President of Queens' College in Cambridge (720).
  - Dr. Bernhard Pick, ev. Pfarrer in Alleghany, Pa. (913).
  - Dr. Richard Pietschmann, Prof. an der Universität und Custos an der Univ.-Bibliothek in Göttingen, Kurze Str. 17 (901).
  - Theophilus Goldridge Pinches, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum; 36, Heath Street, Hampstead, London NW (1017).
  - Dr. Richard Pischel, Prof. an der Univ. in Halle, Schillerstr. 8 (796).
  - Dr. Justin V. Prášek, k. k. Professor am Staatsgymnasium in Kolin, Böhmen (1032).
  - Dr. Geo. Fr. Franz Praetorius, Prof. an der Universität in Breslau, Kaiser Wilhelmsstr. 59 (685).
  - Jules Preux, Biblioth. du Comité de Législation étrangère près le Ministère de la Justice in Paris (1081).
  - Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn, Beethovenstr. 26 (644).
  - Dr. Wilhelm Radloff, kais. russ. w. Staatsrath, Mitglied der kais. Akademie in St. Petersburg (635).
  - Dr. S. Reekendorf, Privatdozent an der Univers. in Freiburg i. B., Thurnseestr. 43 (1077).
  - Edward Rehatsek Esq. in Bombay (†).
  - Moses Reines, Rabbiner in Lida, Gouv. Wilna, Russland (1155).
  - Lic. Dr. Reinicke, Professor in Wittenberg (871).
  - Dr. Leo Reinisch, Professor an d. Universität in Wien VIII, Josephstädter Str. 30 (479).
  - Dr. Lorenz Reinke, Privatgelehrter und Rittergutsbesitzer auf Langförden bei Stadt Vechta im Grossherzogth. Oldenburg (510).
  - Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts, Administrateur des Collège de France in Paris, Rue Vanneau 29 (433).
  - Dr. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
  - Dr. J. N. Reuter, Dozent des Sanskrit und der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität zu Helsingfors, Wilhelmsgaten 4 (1111).
  - Dr. Charles Rice, Chemist Department Public Charity & Corr., Bellevue Hospital, New York (887).
  - Joseph Rieber, Lehramts-Adjunct der theolog. Facultät in Prag (1154).
  - Dr. Fr. Risch, Pfarrer in Heuchelheim bei Landau, Rheinpfalz (1005).
  - Dr. James Robertson, Professor of Orient. Languages, Glasgow (953).
  - Dr. Joh. Roediger, Oberbibliothekar an der Kgl. Univ.-Bibliothek in Marburg (743).
  - Robert W. Rogers, B. A., Professor in Carlisle Pa., U. S. A. (1133).
  - Dr. Albert Rohr, Dozent an der Univ. in Bern (857).
  - Gustav Rösch, ev. Pfarrer in Hermaringen a. d. Brenz (932).
  - Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität und Akademiker in St. Petersburg, Nadeshinskaja 56 (757).
  - Lic. Dr. J. W. Rothstein, Professor an der Universität in Halle, Sophienstrasse 26 (915).
  - Gustav Rudloff, Superintendent in Wangenheim bei Gotha (1048).

- Herr Dr. Franz Rühl, Prof. an der Univ. in Königsberg, Sackheimer Kirchenstrasse 5 (880).
- Dr. theol. und phil. Victor Ryssel, Professor an der Univers. in Zürich, Fluntern, Plattenstr. 45 (869).
  - Dr. med. Lamec Saad, Inspecteur sanitaire à Jaffa (Syrie) (1046).
  - Dr. Ed. Sachau, Geh. Reg.-R. und Prof. der morgenl. Spr. an der Univ. in Berlin W, Wormser Str. 12 (660).
  - Carl Salemann, Mitglied der kais. Akademie, Direktor des Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili Ostrow, Haus der Akademie (773).
  - Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. in Oxford (762).
  - Dr. A. F. Graf von Schack, Exc., w. Geheimer Rath und Kammerherr in München (322).
  - Ritter Ignaz von Schäffer, k. k. österreich-ungar. bevollmächtigter Minister u. ausserord. Gesandter in Washington D. C., U. S. A. (372).
  - Dr. Wilhelm Schenz, Geistl. Rath u. königl. Lycealprofessor in Regensburg (1018).
  - Dr. Lucian Scherman in München, Lilienstr. 20 (1122).
  - Celestino Schiaparelli, Ministerialrath und Prof. des Arab. an der Univ. in Rom, Lungara 10 (777).
  - Gregor Heinrich Schils, Pfarrer in Fontenoille (Sto Cécile), Belgien (1056).
  - A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspector der Telegraphen, Teheran (1010).
  - Dr. Emil Schlagintweit, k. bayr. Bezirksamtman in Zweibrücken (626).
  - Ottokar Freiherr von Schlechta-Wssehrd, k. k. ausserordentlicher Gesandter und bevollmächtigter Minister a. D. in Wien I, Nibelungenstrasse 10 (272).
  - Joh. Mich. Schmid, Pfarrer in Fronstetten, Bayern (1047).
  - Dr. Erich Schmidt in Bromberg, Wilhelmstr. 9 (1070).
  - Dr. Johannes Schmidt, Prof. an der Univers. in Berlin W, Lützower Ufer 24 (994).
  - Dr. Richard Schmidt in Eisleben, Freistr. 29 (1157).
  - Dr. Alfred Schmoller in Halle, Friedrichsstr. 22 a (1158).
  - Dr. Leo Schneedorfer, Prof. der Theologie an d. deutschen Universität in Prag (862).
  - Dr. H. Schnorr von Carolsfeld, Secretair der Königl. Hof- u. Staats-Bibliothek in München (1128).
  - Dr. George H. Schodde, Prof. an d. Capital University, Columbus, Ohio, U. S. A. (900).
  - Dr. Eberhard Schrader, Prof. an der Univ. in Berlin NW, Kronprinzenufer 20 (655).
  - Dr. Fritz Schrader, Lehrer am Roberts College, Constantinopel, Rumili Hisar (1152).
  - Dr. W. Schrameier, Kaiserl. Deutscher Vice-Consul a. i. am kais. deutschen Consulat in Cheefoo, Prov. Schantung, China (976).
  - Dr. Martin Schreiner, Professor an der israelitischen Landes-Lehrerpräparandie zu Budapest, Rökk Szilárd-utca 21 (1105).
  - Dr. Paul Schröder, Kaiserl. Deutscher Generalkonsul für Syrien in Beirut (700).
  - Dr. Leopold v. Schroeder, Dozent an der Univ. in Dorpat, Botanische strasse 36 (905).
  - Dr. T. Schulte, Prof. in Paderborn (†).
  - Dr. Martin Schultze, Rector a. D. in Darmstadt, Soderstr. 49 (790).
  - Dr. Fr. Schwally, d. Z. in Gross-Gerau, Rheinhessen (1140).
  - Dr. J. Schwarzstein, Rabbiner u. Privatdocent in Karlsruhe, Herronstrasse 14 (1097).
  - Emile Senart in Paris, Rue François I 18 (681).
  - Dr. Chr. F. Seybold in London (1012).
  - Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).

- Herr Dr. K. Siegfried, Kirchenrath und Prof. der Theologie in Jena (692).
- David Simonsen, Rabbiner in Kopenhagen, Højbroplads 7 (1074).
  - Dr. J. P. Six in Amsterdam (599).
  - Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. in Göttingen (843).
  - Rev. Dr. S. Alden Smith, Professor der morgenländischen Sprachen. West Newton, Pennsylvania, U. S. A. (1087).
  - Dr. Henry Preserved Smith, Prof. am Lane Theological Seminary in Cincinnati, Ohio, U. S. A., Melrose Avenue, North of Oak (918).
  - Dr. R. Payne Smith, Very Rev. the Dean of Canterbury (756).
  - Dr. W. Robertson Smith, Professor an d. Univ. in Cambridge (787).
  - Dr. Alb. Socin, Prof. an d. Univers. in Leipzig, Querstr. 5 (661).
  - Dr. Rudolf Edler von Sowa, k. k. Gymnasialprofessor in Brünn, Carlsplatz 1 (1039).
  - Dr. F. von Spiegel, Geheimrath und Professor in München, Mozartstrasse 5 (50).
  - Jean H. Spiro, Prof. à Thedir es Soutan, Mohammedia, Tunisie, Afrique, z. Z. in Vufflens-la-Ville, Canton de Vaud (Suisse) (1065).
  - Dr. Samuel Spitzer, Ober-Rabbiner in Essek (798).
  - Dr. Reinhold Baron von Stackelberg in Abia bei Wolmar, Gouvernement Livland, z. Z. in Leipzig, Salomonstr. 16 (1120).
  - R. Steek, Prof. d. Theol. a. d. Univ. in Bern (698).
  - Dr. M. A. Stein, Principal, Oriental College, and Registrar, Panjab University, Lahore (1116).
  - Dr. Georg Steindorff, Directorialassist. bei der ägypt. Abtheil. des Kgl. Museums und Privatdocent a. d. Univ. in Berlin NW, Lüneburger Strasse 10 (1060).
  - P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
  - Dr. J. H. W. Steinnordh, Consistorialrath in Linköping (447).
  - Dr. M. Steinschneider in Berlin O, Wallner-Theaterstr. 34 (175).
  - Dr. H. Steinthal, Prof. der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Berlin W, Schöneberger Ufer 42 (424).
  - Rev. Dr. T. Stenhouse, Stoeksfeld on Tyne, Northumberland (1062).
  - Dr. Edv. Stenij, Adjunkt an der theologischen Fakultät der Universität zu Helsingfors (1167).
  - Dr. J. G. Stiekel, Geh. Hofrath u. Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
  - Dr. Josef Stier, Prediger und Rabbiner der israelit. Gemeinde in Berlin N, Krausnickstr. 22 (1134).
  - John Strachan, Prof. of Greek, Owen's College, Manchester (1088).
  - Dr. Hermann L. Strack, Prof. d. Theol. in Berlin, Gross-Lichterfelde, Boothstr. 24 (977).
  - Victor von Strauss und Torney, Exc., Wirkl. Geh. Rath, in Dresden, Lüttichaustr. 34 (719).
  - Dr. Hans Stumme, z. Z. in Tunis (1103).
  - Georges D. Sursock, Dragoman des k. deutschen Consulats in Beirut (1014).
  - Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
  - A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
  - Dr. Jacob Tauber, Oberrabbiner in Mährisch Prerau (1049).
  - Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Padova (444).
  - G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Melbourne, Australien (1107).
  - Dr. G. Thibaut, Professor of Muir College in Allahabad, Indien (781).
  - Dr. C. P. Tiele, Professor an der Univ. in Leiden (847).
  - W. von Tiesenhausen, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath in St. Petersburg, Kaiserl. Eremitage (262).
  - Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (755).
  - Dr. P. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig, Davidstr. 6 (282).
  - Rud. Ullmann, Pfarrer in Seukendorf, Post Burgfarrnbach, Mittelfranken (1150).

- Herr Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valetou, emer. Prof. d. Theol. in Amersfoort (Niederlande) (130).
  - Dr. Herm. Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Budapest (672).
  - Arthur Venis, Principal Sanskrit College, Benares (1143).
  - Dr. Errico Vitto, Console di S. M. il Re d'Italia, Aleppo, Syrien (1112).
  - Dr. G. van Vloten, Adjunctus Interpretis Legati Warneriani in Leiden, Hoogstr. 5 (1119).
  - Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin (1146).
  - Dr. Hans Voigt, Gymnasial-Oberlehrer in Leipzig, Hauptmannstr. 4 (1057).
  - Dr. Wilh. Volek, kais. russ. w. Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (536).
  - Lic. Dr. K. Vohlers, Director der Vicekönigl. Bibliothek in Kairo (1037).
  - Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstmann, emer. Prediger in Gouda (345).
  - G. Vortmann in Triest (243).
  - Dr. Jakob Wackernagel, Prof. an d. Univ. in Basel, Steinenberg 5 (921).
  - The Venerable Archdeacon A. William Watkins, The College, Durham (827).
  - Dr. Albr. Weber, Professor an d. Univ. in Berlin SW, Ritterstr. 56 (193).
  - Dr. H. Weiss, Prof. der Theol. in Braunsberg (944).
  - Dr. J. B. Weiss, k. k. Hofrath und Professor der Geschichte a. d. Univ. in Graz, Bürgergasse 13 (613).
  - Dr. J. Wellhausen, Prof. a. d. Univ. in Marburg (832).
  - Dr. Heinrich Wenzel, Privatdocent a. d. Univ. in Leipzig, z. Z. in London WC, Upper Woburn Place 8 (974).
  - Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul a. D. in Berlin N, Auguststrasse 69 (47).
  - Rev. Dr. William Wickes, Prof. in Oxford, Woodstock Road 11 (684).
  - Dr. Alfred Wiedemann, Privatdocent a. d. Univ. in Bonn, Quantiasstrasse 4 (898).
  - F. W. E. Wiedefeldt, Pfarrer in Estedt bei Gardelegen (104).
  - Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena, Wagnergasse 11 (744).
  - Dr. Ernst Windisch, Prof. des Sanskrit an d. Univ. in Leipzig, Universitätsstr. 15 (737).
  - Hugo Fürst zu Windisch-Grätz in Wien, Spiegelgasse 15 (880).
  - Dr. Moritz Winternitz, z. Z. in Oxford, Kingston Road 16 (1121).
  - Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
  - Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer a. D. in Tübingen, Uhlandsplatz 16 (29)
  - Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D. in Birkenhead, Chester, 44 Rock Park, Rockferry (553).
  - W. Aldis Wright, B. A. in Cambridge, Trinity College (556).
  - Dr. C. Aug. Wünsche, Professor u. Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden, Albrechtstr. 28 (639).
  - Dr. Th. Zachariae, Prof. an der Univ. in Halle, Friedrichsstr. 8 (1119).
  - Dr. Heinrich Zimmer, Prof. an der Univ. in Greifswald (971).
  - Dr. Heinrich Zimmern, Privatdocent an der Univ. in Halle, Lessingstrasse 41 (1151)
  - Dr. Jos. Zubatý, Professor a. d. Prager böhmischen Universität in Smichov b Prag, Schwarzenbergstr. 131 (1129).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

- Das Veitel-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrash in Berlin  
 Die Königl. Bibliothek in Berlin W, Opernplatz.  
 „ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.  
 „ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg.  
 „ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München.  
 La Bibliothèque Khédiviale, Caire (Egypte).

- Die Bodleiana in Oxford.  
 The Ditton Hall College, Ditton Hall near Widnes, Lancashire.  
 Die Grossherzogliche Hofbibliothek in Darmstadt.  
 Der Mendelssohn-Verein in Frankfurt a. M. (Dr. A. Brüll, Mauerweg 14).  
 Das Fürstlich Hohenzollern'sche Museum in Sigmaringen.  
 The Owens College in Manchester.  
 Das Rabbiner-Seminar in Berlin. (Dr. A. Berliner, N. Krausnickstr. 8).  
 The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay.  
 „ Union Theological Seminary in New York.  
 Die Stadtbibliothek in Hamburg.  
 „ Königl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam.  
 „ Universitäts-Bibliothek in Basel.  
 „ Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin NW, Dorotheenstr. 9.  
 „ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen.  
 „ Königl. Universitätsbibliothek in Greifswald.  
 „ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena.  
 „ Königl. Universitätsbibliothek in Kiel.  
 „ Königl. Universitäts-Bibliothek „Albertina“ in Leipzig.  
 „ Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg.  
 „ Kaiserl. Universitätsbibliothek in St. Petersburg.  
 „ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag.  
 „ Grossherzogl. Univ.-Bibliothek in Rostock.  
 „ Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg.  
 „ Königl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht.

## **Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.**

1. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin SW 12, Zimmerstr. 90.
4. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
5. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, Bruxelles.
6. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
7. Le Ministère de l'Instruction Publique. Caire (Égypte).
8. The Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
9. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
10. Das Real Istituto di Studj superiori in Florenz, Piazza S. Marco 2.
11. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
12. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
13. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch  
 Indië in Haag.
14. Die Königl. Univ.-Bibliothek in Halle a. d. S. (Doubletten-Austausch).
15. Das Curatorium der Universität in Leiden.
16. De Indische Gids (E. J. Brill) in Leiden.
17. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
18. The Society of Biblical Archaeology in London.
19. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London W.  
 Albemarle Str. 22.
20. The Royal Geographical Society in London W, Savile Row 1.
21. Das Athénée oriental in Louvain.
22. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
23. The American Oriental Society in New Haven.
24. Die École spéciale des langues orientales vivantes in Paris, Rue de Lille 2.

25. Das Musée Guimet in Paris.
26. Die Revue Archéologique in Paris, Rue de Lille 2.
27. Die Société Asiatique in Paris, Rue de Seine, Palais de l'Institut.
28. Die Société de Géographie in Paris, Boulevard St. Germain 184.
29. Die Société académique indo-chinoise in Paris.
30. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
31. Die Kais. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
32. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
33. Die K. Accademia dei Lincei in Rom.
34. Die Direction du Service local de la Cochinchine (Cabinet du Directeur) in Saigon.
35. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
36. The Tokyo Library for the Imperial University of Japan, Tokyo (Japan).
37. The Asiatic Society of Japan in Tokyo.
38. The Smithsonian Institution in Washington.
39. The Bureau of Ethnology in Washington.
40. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
41. Die Numismatische Gesellschaft in Wien I, Universitätsplatz 2.
42. Die Mechitharisten-Congregation in Wien VII, Mechitharistengasse 4.

*Ex officio erhalten noch je 1 Expl. der Zeitschrift:*

- Se. Hoheit Prinz Moritz von Sachsen-Altenburg in Altenburg.  
Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.  
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.  
Se. Excellenz der Herr Staatsminister von Seidewitz in Dresden.  
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a. S.  
Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.  
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

## Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—XLV. Band. 1847—91. 608 *M.* (I. 8 *M.*, II—XXI. à 12 *M.*, XXII—XLV. à 15 *M.*)

Früher erschienen und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*) Die Fortsetzung von 1847—1858 findet sich in den Hefen der „Zeitschrift“ Bd. IV—XIV vertheilt enthalten.

Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Register zum XXXI.—XL. Band. 1888. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Da von Bd. 2, 3, 8, 9, 10, 25—27, 29—32 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreise abgegeben werden. Bd. 2, 8—10, 26, 27, 29, 31 und 32 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar diese auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen, unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 25—27, 29—32 welche nur noch zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können.

Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche*. 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche*. Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*) Heft II hiervon ist nicht erschienen und für die Jahre 1868 bis October 1876 sind keine wissenschaftl. Jahresberichte publicirt worden.

Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin*. 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin*. I. Hälfte. 8. 1881 — II. Hälfte. 8. 1883 (I & II. Hälfte complet: 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*))

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1881. 5 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)



Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. 8. 1885. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1. Band (in 5 Nummern). 1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann*. 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) **Vergriffen**].

Nr. 2. Al Kindi, genannt „der Philosoph der Araber“. Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *Gst. Flügel*. 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf Gāthās oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gāthā ahnavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*) Bis auf 3 Exemplare vergriffen.

Nr. 4. Ueber das Caṭrunjaya Māhātmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albr. Weber*. 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Litteratur. Von *Rich. Adlb. Lipsius*. 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

---

II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 30 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 22 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie*. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf Gāthās des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-din Kāsim Ibn Kutlūbugā. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gst. Flügel*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gst. Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. Kathā Sarit Sāgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

---

III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz*. 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. — 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger*. 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. III. Band.

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Steuzler*. I. Açvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 25 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 18 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Steuzler*. I. Açvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn*. 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Ale. Kohut*. 1866. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier*. 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Im. Brockhaus*. 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 37 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transcription der Genesis mit einer Beilage von *H. Petermann*. 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau*. 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla von *Albr. Weber*. 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn*. 1876. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*)

No. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin*. 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Steuzler*. II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider*. 1877. 22 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Steuzler*. II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*)

— VII. Band (in 4 Nummern) 1879—1881. 8. 60 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 45 *M.*)

No. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu, edited with an Introduction, Notes, and a Prâkrit-Sanskrit Glossary, by *H. Jacobi*. 1879. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

No. 2. De la Métrique chez les Syriens par M. l'abbé Martin. 1879. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann*. 1880. 14 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VII. Band.

No. 4. Das Saptaçatakam des Hâla, herausg. von *Albr. Weber*. 1881. 8. 32 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*)

----- VIII. Band (in 4 Nummern) 1881—1884. 8. 29 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 21 *M.* 50 *Pf.*)

No. 1. Die Vetâlâpañcaviñçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von *Heinrich Uhle*. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

No. 2. Das Anupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar von Dr. *Ernst Leumann*. 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

No. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker, herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen*. 1884. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

No. 4. The Baudhâyanadharmasâstra, ed. *E. Hultzsch*. 1884. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

----- IX. Band. No. 1. Wörterverzeichnis zu den Hausregeln von Âçvalâyana, Pâraskara, Çâñkhâyana und Gobhila. Von *Adolf Friedrich Stenzler*. 1886. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 2. Historia artis grammaticae apud Syros. Composit et edidit *Adalbertus Merv.* 1889. 8. 15 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.*)

No. 3. Sâñkhya-pravacana-bhâshya, Viññânabhikshu's Commentar zu den Sâñkhyasûtras. Aus dem Sanskrit übersetzt von *Richard Garbe*. 1889. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungstabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra). Herausgegeben von Dr. *Eduard Mahler*. 1887. 4. 75 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 50 *Pf.*)

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari*. 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*)

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer*. 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari*. 1887. 8. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld*. 1857—61. 4 Bände. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 34 *M.* 50 *Pf.*)

Biblia Veteris Testamenti aethiopiae, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuseriptorum fidem edidit et apparatus critico instruxit *A. Dillmann*. Fasc. I. 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)


Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlecht-Wissched.* (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottokar von Schlecht-Wissched.* 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 30 *Pf.*)

LX Verzeichniß der auf Kosten d. D. M. G. veröffentlichten Werke.

- The Kämil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. 1st Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) II—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*) XIth Part (Indexes). 1882. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*) XIIth Part (Critical notes) besorgt von Dr. *M. J. de Goeje*. 1892. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)
- Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. 6 Bände. 1866—73. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)
- Ibn Ja'is Commentar zu Zamach'sari's Mufaſſal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn*. 117 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*)
- I. Band. 1. Heft. 1876. 2. und 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*)
- II. Band. 1. Heft. 1883. 2. Heft. 1885. 3. Heft. 1885. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) 4. Heft. 1886. 4. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)
- Chronologie orientalischer Völker von *Abërûni*. Herausg. von *C. Ed. Sachau*. 2 Hefte. 1876—78. 4. 29 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*)
- Malavika and Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen*. 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)
- Mâitrayanî Samhitâ, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder*. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*)
- Erstes Buch. 8. 1881. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)
- Zweites Buch. 8. 1883. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)
- Drittes Buch. 8. 1885. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)
- Viertes Buch. 8. 1886. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*)
- Die Mufaſſalijât. Nach den Handschriften zu Berlin, London und Wien auf Kosten der deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke*. Erstes Heft. Leipzig, 1885. Text 56 S., Anmerk. 104 S. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)
- Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. I. Druckschriften und Aehnliches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)
- II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)
- Nöldeke, Th. Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und röm. Politik im Orient 1885. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*)
- Teufel, F. Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chänate. Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 38. 1884. 8. In 15 Exemplaren. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)
- Catalogus Catalogorum. An alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by *Theodor Aufrecht*. 1891. 4. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*)

 Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.











PJ  
5  
D4

Deutsche Morgenländische  
Gesellschaft  
Zeitschrift

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

