

Publications of the Institute  
for the History of Arabic-Islamic Science

Islamic Philosophy

Volume 94

Publications of the  
Institute for the History of  
Arabic-Islamic Science

Edited by  
Fuat Sezgin

ISLAMIC  
PHILOSOPHY

Volume 94

Greek Philosophy  
and  
the Arabs

Texts and Studies  
Collected and Reprinted

I

2000

Institute for the History of Arabic-Islamic Science  
at the Johann Wolfgang Goethe University  
Frankfurt am Main

# ISLAMIC PHILOSOPHY

Volume  
94

## GREEK PHILOSOPHY AND THE ARABS

TEXTS AND STUDIES

I

Collected and reprinted  
by  
Fuat Sezgin

in collaboration with  
Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert,  
Eckhard Neubauer

2000



Institute for the History of Arabic-Islamic Science  
at the Johann Wolfgang Goethe University  
Frankfurt am Main

BBR 9

.J 8

Vol. 94-95

v. 94

50 copies printed

ISSN 1437-5125

ISBN 3-8298-6103-6 (Greek Philosophy and the Arabs, Texts and Studies, Vol. I-II)

ISBN 3-8298-6101-X (Greek Philosophy and the Arabs, Texts and Studies, Vol. I)

© 2000

Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften

Beethovenstrasse 32, D-60325 Frankfurt am Main

Federal Republic of Germany

Printed in Germany by

Strauss Offsetdruck, D-69509 Mörlenbach

## TABLE OF CONTENTS

<p>Müller, August: <i>Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung.</i>  Festschrift der Franckischen Stiftungen zu dem fünfzigjährigen Doctorjubiläum des Herrn Geheimen Rats Professor Bernhardy. Halle 1873. pp. 13-72 (Offprint). .....</p>	1
<p>Klamroth, Martin: <i>Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qûbf. III. Philosophen.</i>  Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Leipzig) 41. 1887. pp. 415-442. ....</p>	61
<p>Steinschneider, Moritz: <i>Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen. Einleitung. Philosophie.</i>  Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekswesen (Leipzig) 2, Heft 5. 1890-1891. pp. 51-82; 4, Heft 12. 1893. pp. 129-240. ....</p>	89
<p>Müller, August: <i>Jahresbericht über semitisch-griechische Philosophie 1887-1890.</i>  Archiv für Geschichte der Philosophie (Berlin) 4. 1891. pp. 519-25. ....</p>	239
<p>Stein, Ludwig: <i>Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern.</i>  Archiv für Geschichte der Philosophie (Berlin) 7. 1894. pp. 350-361. ....</p>	246
<p>Stein, Ludwig: <i>Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber.</i>  Archiv für Geschichte der Philosophie (Berlin) 11 (N.F. 4). 1898. pp. 311-334. 12 (N.F. 5). 1899. pp. 379-406. ....</p>	259
<p>Goldziher, Ignaz: <i>Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften.</i>  Berlin 1916. 46 pp. (Offprint from: Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1915. Phil.-Hist. Klasse 1915.) .....</p>	311

DIE  
GRIECHISCHEN PHILOSOPHEN

IN DER

ARABISCHEN ÜBERLIEFERUNG

VON

AUGUST MÜLLER

---

Besonders abgedruckt aus der Festschrift der Frauckleschen Stiftungen zu dem fünfzigjährigen  
doctorjubiläum des Herrn Geheimen Rats Professor BERNHARDY.

---

H A L L E

VERLAG DER BUCHHANDLUNG DES WAISENHAUSES

1873

Die folgenden seiten enthalten eine übersezung der auf die Griechischen philosophen bezüglichen artikel in dem Fihrist des Muḥammed ibn Ishāq nach der kürzlich erschienenen ausgabe FLÜGEL's<sup>1</sup> unter beifügung einer reihe von anmerkungen, welche neben einer auch für Nichtarabisten ausreichenden erläuterung des textes den zweck verfolgen, die angaben desselben aus den übrigen mir zugänglichen arabischen quellen zu vervollständigen. Hiefür standen mir ausser Abū'lfaradsch' Historia Dynastiārum ed. POCOCKE Oxon. 1663, CASIRI's Bibliotheca Arabico-Hispanica Escorialensis Matriti 1760—1770, WENRICH's de auctorum Graecorum versionibus et commentariis Syriacis Arabicis Armeniacis Persicisque commentatio Lipsiae 1842 und dem Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a .. Haji Khalfa .. compositum ... ed. FLÜGEL Lond. 1835—1858, durch die dankbar anzuerkennende liberalität der Königlichen Universitätsbibliothek zu Leipzig noch die umfangreichen excerpte zu gebote, welche der verstorbene Professor FLÜGEL aus den Wiener Handschriften des Ibn el Qiftī und des Ibn Abi Uṣeibi'a<sup>2</sup> ausgezogen und der genannten bibliothek hinterlassen hatte. Ich habe dies material

1) Kitāb al-Fihrist mit anmerkungen herausgegeben von GUSTAV FLÜGEL. Zwei Bände. Leipzig 1871—1872.

2) S. über deren werke WENRICH s. IV—XII und XII—XV. — Zur oberflächlichen orientierung des orientalistischen studien ferner stehenden lesers will ich anführen, dass die arbeit Muḥammed ibn Ishāq's etwa um das jahr 1000 der christlichen æra zum abschluss kam, in den uns interessierenden partien zusammengestellt aus mittelbar oder unmittelbar benutzten Syrischen notizen, welche zum teil noch vollständiger bei den im übrigen selbst vielfach vom Fihrist abhängenden Ibn el Qiftī und Ibn Abi Uṣeibi'a sich verfolgen lassen: den Fihrist und Ibn el Qiftī gleichmässig schreiben dann die späteren aus, so dass sich bei Abū'lfaradsch, der freilich auch hie und da eigenes hat, und bei Hādschi Chalfa oft ganze stücke mehr oder weniger wörtlich aus jenen älteren entlehnt finden; die schrift Ibn el Qiftī's steht uns indes nur noch in einigen sich nicht genau deckenden ansätzen zu gebote, von denen CASIRI das im Escorial befindliche, WENRICH das Wiener exemplar benutzt haben. Die vielleicht nicht ganz einfachen beziehungen, welche im einzelnen zwischen den erwähnten werken statt haben, erfordern übrigens eine eingehendere untersuchung; für den zweck dieser seiten mag die gegebene andeutung genügen.

so verarbeitet, dass ich die angaben WENRICH'S, welche ich sonst oft seitenlang mit wenigen änderungen hätte abschreiben müssen, voraussetzte, aus den andern quellen dagegen alles was einiges interesse darzubieten schien zusammenstellte. Obwol ich dabei auf eigene kritische tätigkeit der arabischen überlieferung gegenüber nicht verzichtet habe, wird man es mir doch nicht übel nehmen, wenn diese seite der kleinen arbeit zu vielen ausstellungen veranlassung geben sollte, da nur ein gründlicherer kenner der Griechischen philosophie in das chaos von irrthümern und halb verstandenen notizen, welches die Araber aufgehäuft haben, eine wirklich genügende ordnung würde bringen können; ich hoffe indes, dass meine bemerkungen wenigstens ausreichen werden einen vorläufigen überblick zu geben. Dass es sich überhaupt der mühe lohnte einen derartigen versuch zu machen, wird der kenner des Griechischen altertums, der nur den zweifelhaften gewinn weniger neuer und unsicherer notizen und den noch zweifelhafteren einiger bisher unbekannter pseudepigraphischer litteratur ins auge fasst, vielleicht verneinen; doch mag es auch für diesen nicht ohne ein gewisses eigentümliches interesse sein, in den oft karrikierten und immer schattenhaften bildern, welche sich der Orient von einem PLATO und ARISTOTELES entworfen hat, hie und da doch einen bekannten zug zu finden. Für den Orientalisten, der etwa die wenigen blätter durchsehen sollte, bemerke ich, dass ich FLÜGELS anmerkungen, die wahrscheinlich mit den meinigen gleichzeitig erscheinen werden, voraussetze: wenn ich nicht selten mich veranlasst sah gegen dieselben zu polemisieren, so wird niemand die dankbare verehrung, welche ich dem andenkens dieses treuen und verdienstvollen gelehrten zolle, dadurch beeinträchtigt glauben. Ich erfülle endlich eine angenehme pflicht, wenn ich Herrn Prof. FLEISCHER, dessen mittheilungen mehrfach der übersezung zu gute gekommen sind, für diesen neuen beweis seiner güte meinen ergebensten dank ausspreche.

Transcription: ' (x) b t h [engl. th hart] dach h [zwischen h und ch] ch d ä [engl. th weich] r z [weiches s] sch s ä z [alle vier hart und dumpf] ' (z) g q [k hart und dumpf] k l m n h w j. Lange vocale werden circumfleciert, kurze mehr nach der aussprache als nach der schreibung angedeutet; unleserliche namen wiederhole ich mit Hebräischen buchstaben. Was in der übersezung cursiv gedruckt ist, habe ich ergänzt.

Abkürzungen: Ar = Aristoteles ed. Academia Regia Berolinensis, DL = Diogenes Laertius ed. Cobet, F = Fihrist, HCh = Hadschi Chalfa, HD = Historia Dynastiarum, Q = Ibn el Qifti, U = Ibn Abi Useibi'a, W = Wenrich.



DER ERSTE WELCHER ÜBER DIE PHILOSOPHIE 245 11  
GEHANDELT HAT

Es sagte zu mir Abū'lcheir ibn elchammār\* in gegen-  
wart des Abū'lqāsim 'Isā ibn 'Alī, als ich ihn fragte wer zuerst  
über die philosophie gehandelt habe: „Es meint PORPHYRIOS der  
„Tyrier in seinem buche ‚die chronik‘, das *ich in einem* Syrischen  
„*exemplar studiert habe*<sup>1</sup>, dass der erste<sup>2</sup> der sieben philosophen  
„gewesen sei THALES der sohn des MALLOS<sup>3</sup> der Milesier“<sup>4</sup>; (und  
von diesem buche sind zwei abschnitte auch in das Arabische  
übersezt worden<sup>5</sup>); und es sagte Abū'lqāsim: „so ist es“, und <sup>15</sup>  
bestritt es nicht<sup>6</sup>. Andere aber sagen, dass der erste, welcher  
über die philosophie gehandelt, PYTHAGORAS gewesen sei: und dies  
ist PYTHAGORAS der sohn des MNESARCHOS aus Samia. PLUTAR-  
CHOS aber sagt<sup>7</sup>, dass PYTHAGORAS der erste war, welcher die  
philosophie mit diesem namen bezeichnete; und ihm gehören ab-  
handlungen<sup>8</sup> an, welche unter *dem namen* der goldenen<sup>9</sup> bekannt  
sind; sie sind aber mit diesem namen nur bezeichnet worden,  
weil GALENOS sie mit goldenen *buchstaben* aufgeschrieben hatte,  
um seine wertschätzung und bewunderung für sie auszudrücken.  
Was wir aber von schriften des PYTHAGORAS gesehen haben ist  
I<sup>r</sup> seine abhandlung über die vernunftpolitik<sup>10</sup> II sein brief an  
den fürsten Siciliens<sup>11</sup> III sein brief an den SIPHANES<sup>1</sup> über die  
erforschung der bedeutungen; es finden sich aber diese abhand-  
lungen mit der erläuterung des LAMBlichOS<sup>2</sup>. Er sagte<sup>3</sup>: „Dar- <sup>20</sup>  
„auf handelte über die philosophie SOKRATES<sup>10</sup> der sohn des  
„SOPIRONSKOS<sup>11</sup> aus Athen, der stadt der gelehrten und weisen;  
„doch weiss man nicht viel von seiner behandlung *derselben*:  
„bekannter geworden ist von seinen schriften *nur* ein Buch über  
„die politik; auch wird gesagt, dass seine abhandlung über die  
„rechte lebensweise ihm angehört *und* ächt ist.“<sup>11</sup> Ein anderer

\* der nach 265 u auch ein buch über das leben des philosophen (Aristoteles) verfasste || <sup>b</sup> s. auch s. 253 18 || <sup>a</sup> oder *und ich bestreite es nicht* || <sup>d</sup> de plac. philos. 876E || <sup>e</sup> oder *briefe*, beides wird im Arabischen durch dasselbe wort bezeichnet || <sup>f</sup> die zahlen sind der leichteren übersicht wegen von mir hinzugefügt || <sup>g</sup> der schwer übersezbare titel müsste griechisch etwa lauten περί πολιτείας νοητικῆς || <sup>h</sup> FABRICII Bibl. Gr. (ed. II 1707—1728) I 413 || <sup>i</sup> סיפאנס ס' Θεορίων? Σωφίων? CASIRI I 325 a سیفانوس Plausiphanes (?); U סקראס סקאייס || <sup>k</sup> SOKRATES sohn des SOKRATES F; das richtige z. b. bei U bl. 29 r und PORPHYR. εἰσαγ. 2 b 47 im cod. Berol. Peterm. 9.

- 245 berichtet *sagt*: „SOKRATES (das bedeutet ‚der an der unversehrtheit  
„festhält“) war aus Athen; er war enthaltsam, ein *trefflicher*  
„redner“ und weise; es tödteten ihn aber die Griechen, weil er  
„anderer ansicht war *als sie*, und seine geschichte ist bekannt: es  
„war aber der könig, welcher seine tödtung bewerkstelligte,  
„Artaxerxes<sup>12</sup>. Zu den gefährten des SOKRATES gehörte PLATON.“  
25 Von der hand des Ishâq ibn Honein *finde ich die notiz*: „Es  
lebte SOKRATES nahe *der zeit*, in der PLATON lebte“ [und von  
der hand Ishâqs: „es lebte PLATON achtzig jahre“]<sup>13</sup>.

#### PLATON<sup>14</sup>

Aus dem buche des PLUTARCHOS<sup>15</sup>: „PLATON, der sohn des  
„ARISTON“; und das bedeutet ‚der weite‘. THEON aber erwähnt,  
dass sein vater ASTON<sup>16</sup> hiess, und dass er zu den vornehmen  
unter den Griechen gehörte. Anfänglich neigte er sich zur dicht-  
30 kunst und hatte von derselben vieles sich angeeignet; darauf aber  
trat er in den kreis des SOKRATES ein, und da er sah, dass die-  
ser die dichtkunst tadelte, liess er von ihr und wandte sich darauf  
246 der lehre des PYTHAGORAS über die intelligibeln dinge zu. Er  
hat, wie man sagt, ein und achtzig jahre gelebt“; und von ihm  
lernte ARISTOTELES und folgte ihm nach seinem tode *als schülhaupt*.  
Ishâq aber sagt, dass er vom HIPPOKRATES<sup>17</sup> gelernt habe. Es  
starb aber PLATON in dem jahre, in welchem ALEXANDER geboren  
wurde (d. h. im dreizehnten jahre der regierung des OCHOS<sup>18</sup>),  
und Aristoteles folgte ihm: König in Makedonien war in dieser  
zeit PHILIPPOS, der vater des ALEXANDER. Von der hand Ishâqs:  
„es lebte PLATON achtzig jahre“. An schriften hat er nach dem  
5 verzeichnis und der anordnung des THEON verfasst<sup>19</sup>:

I die schrift über die Politik, übersetzt von Honein ibn Ishâq

II die schrift *νόμοι* übersetzt von Honein und Jahjâ ibn ‘Adî.  
Es sagt THEON: PLATON hat seine schriften in die form von dia-  
logen gebracht, welche er von leuten erzählt, und er benennt ein  
solches buch mit dem namen dessen für den<sup>20</sup> es geschrieben ist;  
und diese sind

<sup>12</sup> eigentlich *prediger* || <sup>13</sup> de plac. ph. 878 B || <sup>14</sup> nur alte wahr-  
scheinlich Syrische variante für *ARISTON* || <sup>15</sup> DL III<sub>2</sub> || <sup>16</sup> nur  
variante für SOKRATES, s. STEINSCHNEIDER Zur pseudepigraphischen Literatur  
(Wissenschaftliche Blätter aus der Veitel Heine Ephraïmischen Lehranstalt  
in Berlin. Erste Sammlung No. 3.) S. 45 anm. 27 || <sup>17</sup> sic.

- I ein dialog welchen er nennt THEAGES, über die 246  
philosophie
- II ein dialog welchen er nennt LACHES, über die männ-  
lichkeit
- III ein dialog welchen er nennt *EPASTAI*, über die  
philosophie
- IIII ein dialog welchen er nennt CHARMIDES, über die  
enthaltbarkeit
- V zwei dialoge welche er nennt ALKIBIADES, über  
das schöne
- VI ein dialog welchen er nennt EUTHYDEMOS<sup>a</sup>
- VII ein dialog welchen er nennt GORGLAS
- VIII zwei dialoge welche er nennt HIPPIAS<sup>b</sup>
- VIIII ein dialog welchen er nennt ION
- X ein dialog welchen er nennt PROTAGORAS<sup>c</sup>
- XI ein dialog welchen er nennt EUTHYPIRON 10
- XII ein dialog welchen er nennt KRITON<sup>d</sup>
- XIII ein dialog welchen er nennt PHAEDON
- XIIII ein dialog welchen er nennt THEAETETOS
- XV ein dialog welchen er nennt KLEITOPHON<sup>e</sup>
- XVI ein dialog welchen er nennt KRATYLOS
- XVII ein dialog welchen er nennt SOPHISTES: ich habe  
diese notiz von der hand des Jahjâ ibn 'Adî  
gesehen: „SOPHISTES: ihn hat übersezt [shâq  
„mit der erläuterung des OLYMPIODOROS.“<sup>f</sup>
- XVIII ein gespräch welches er nennt TIMAEOS, dies<sup>g</sup> hat  
corrigiert Jahjâ ibn 'Adî
- XVIII ein gespräch welches er nennt PARMENIDES; dem  
GALENUS gehören excerpte daraus an<sup>h</sup>
- XX ein gespräch welches er nennt PHAEDROS
- XXI ein gespräch welches er nennt MENON
- XXII ein gespräch welches er nennt MINOS
- XXIII ein gespräch welches er nennt HIPPARCHOS

<sup>a</sup> über die weisheit Q || <sup>b</sup> ALCYON falsch W; die ordnung bei Q ist HIPPIAS GORGLAS EUTHYPIRON ION || <sup>c</sup> fehlt bei Q || <sup>d</sup> PHAEDON KRITON Q || <sup>e</sup> POLITICOS W; beide sind in der Arabischen transcription schwer zu unterscheiden || <sup>f</sup> d. h. die übersetzung davon || <sup>g</sup> verwechslung mit PHILENOS? HD 123 text (78 übersetzung) wird auch ein commentar GALENS zu PHAEDON citiert; ich kann augenblicklich nicht nachweisen, ob die worte vielleicht in der schrift über Timaeos stehen.

246 XXIII ein gespräch welches er nennt MENEXENOS

XXV ein gespräch welches er nennt ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ\*

Nicht auf den bericht des THEON stützt sich das folgende: Zu  
15 dem, was ich gesehen habe, oder was mir zuverlässige leute  
gesehen zu haben versichern, gehört

I die schrift TIMAEOS, drei bücher, welche Ibn elbiṭrīq  
übersezt hat, auch hat sie Honein ibn Ishâq  
übersezt: oder Honein hat die übersezung des  
Ibn elbiṭrīq verbessert

II die schrift über die analogien.<sup>b</sup>

Von der hand des Jahjâ ibn 'Adi

I die schrift über den monotheismus<sup>c</sup>, und sein gespräch  
über die seele und den verstand und die sub-  
stanz und das accidens

II die schrift über die wahrnehmung und lust, ein buch

III die schrift TIMAEOS, über welche PLUTARCHOS gehan-  
delt hat.<sup>d</sup>

Von der hand des Jahjâ

die schrift SOPHISTES<sup>e</sup> welche erklärt hat OLYMPIODOROS.<sup>f</sup>

Von der hand des Jahjâ

20 die schrift über die bildung der jüngerlinge.<sup>g</sup>

Auch sind von ihm briefe vorhanden.

Es sagt THEON: „PLATON teilte seine schriften beim vor-  
„trage so ein, dass er jedes buch vier schriften enthalten liess;<sup>h</sup>  
„er nannte das gevierte.“

Es sagt Ishâq errâhib: „PLATON war berühmt und seine  
„verhältnisse waren bekannt in den tagen ARTAXERXES' mit dem  
„beinamen ‚der mit der langen hand‘.“ Es sagt Muḥammad  
ibn Ishâq: dieser könig gehört zu den Persern, und ist keine  
berührung zwischen ihm und PLATON, sondern er ist der könig  
GUSTASP, zu welchem ZERADUSCHT<sup>h</sup> kam: Gott aber weiss es  
besser.

\* κλιτροπον W || <sup>b</sup> oder *proportionen* W || <sup>c</sup> *de unitate* W unklar;  
توحيد ist islâmischer terminus für das bekenntnis zur absoluten einheit  
des göttlichen wesens, vgl. auch anm. 40 || <sup>d</sup> περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογο-  
νίας fehlt Q || <sup>e</sup> beide worte sind sehr unsicher || <sup>f</sup> s. die nicht unwahr-  
scheinliche bemerkung W's s. 299 || <sup>g</sup> Θερασύλος δὲ φησι καὶ κατὰ τὴν τρα-  
γικὴν τετραλογία ἐκδοῦναι αὐτὸν τοὺς διαλόγους DL III 36 || <sup>h</sup> Zoroaster.

Die schrift des PLATON: elemente der geometrie,\* welche 246  
Qostâ übersezt hat.<sup>18</sup>

BERICHTE ÜBER ARISTOTELES<sup>19</sup>

25

Der name bedeutet „liebhaber der weisheit“<sup>a</sup> oder „der  
treffliche, der vollkommene“ oder „der vollendete, der treffliche“.  
Er ist ARISTOTELES der sohn des NIKOMACHOS<sup>b</sup> des sohnes MA-  
CHAON'S, von den kindern<sup>c</sup> des ASKLEPIADES, welcher den Grie-  
chen die medicin erfand. So berichtet PTOLEMAEOS DER FREMDE<sup>d</sup>;  
er sagt: „der name seiner mutter war PHAESTIAS, und sie stammte  
„von ASKLEPIADES.“ Er war aber aus einer griechischen stadt,  
welche Stagira genannt wird, und sein vater NIKOMACHOS war  
arzt des PHILIPPOS<sup>e</sup>, des vaters ALEXANDERS. Er gehörte zu den  
schülern des PLATON: PTOLEMAEOS sagt, dass sein anschluss an<sup>30</sup>  
PLATON in folge einer offenbarung von Gott dem höchsten im  
tempel in Pythion<sup>f</sup> geschah. Er sagt: „und er verharrete bei dem  
„unterricht zwanzig jahre“;“ als aber PLATON nach Sicilien  
gegangen war, folgte ihm ARISTOTELES in der leitung der unter- 247  
richtsanstalt. Auch wird gesagt, dass er forschungen über die  
philosophie begann, nachdem dreissig jahre seines lebens vergan-  
gen waren. Und er war der beredteste unter den Griechen und  
ihr *bester* briefschreiber<sup>g</sup>, der ausgezeichnetste ihrer gelehrten  
nach PLATON und derjenige, welcher die höchste stufe in der  
philosophie erreichte. Er war hochangesehen bei den königen,  
und seinen ansichten gemäss leitete ALEXANDER die geschäfte<sup>h</sup>:  
und von ihm sind eine anzahl briefe und schriften an denselben  
über die politik und anderes. Dazu gehört ein brief über die poli-  
tik, dessen anfang lautet<sup>30</sup>: „Die bewunderung deiner trefflichen<sup>5</sup>  
„handlungen wird durch ihre ununterbrochene reihenfolge ver-  
„wischt, denn sie sind dadurch wie eine alte sache geworden, an

\* bei Q vor dem buch über die bildung der jüngerlinge, ist wol nach-  
träglicher zusatz des vf. oder eines lesers || <sup>a</sup> ist vielmehr erklärang des  
von den orientalen dem Aristoteles *κατ' ἐξοχήν* beigelegten ehrentitels ὁ *φιλό-  
σοφος* || <sup>b</sup> s. 44 n. 3 || <sup>c</sup> nachkommen, s. FLÜGEL z. st. || <sup>d</sup> STEINSCHEIDEN  
in Ar V (II) 1469; Q 102 wird er irrig als freund des ARISTOTELES bezeichnet,  
vielleicht aus misverständnis der notiz F 255 11 || <sup>e</sup> ebenso HD 94 (61);  
AMYNTAS war den Arabern unbekannt || <sup>f</sup> natürlich ist der delphische gemeint;  
PSEUDO-AMMON. 10 23 Didot || <sup>g</sup> ebd. 10 27 119; das folgende vielleicht ver-  
wirrt aus der 11 11 25 vorkommenden notiz? || <sup>h</sup> oder *verfasser von abhand-  
lungen* || \* HD 92 (59).

217 „welche man sich gewöhnt hat, nicht wie eine neue, über die  
„man sich wundert; und *von dir gilt* wie die leute sagen „nicht  
„lügt“ der welcher dich lobt“ — und in diesem briefe *findet*  
*sich auch folgende stelle*: „die menschen sorgen sich, wenn  
„unglücksfälle sie bekümmern, um das, worin ihre rettung *liegt*;  
„wenn sie aber *wieder* in sicherheit gelangt sind, neigen sie sich  
„dem bösen zu und lösen den zaum der vorsicht; daher haben  
„die menschen das gesez am nötigsten im zustande der sicherheit  
„und des wollebens“ — und ebenda *steht* ferner: „trotet den  
„feinden gegenüber mit versöhnlichkeit; denen die sich entschul-  
„digen wollen, mit verzeihung; denen welche eingestehen mit  
10 „güte; den groben mit widerspruch; den gewalttätigen mit list;  
„den neidischen mit aufreizung“<sup>b</sup>; den leichtsinnigen mit milde;  
„den *allzu* lebhaften mit *ruhiger* würde; denen die euch zu scha-  
„den suchen, mit verachtung; den boshafte mit vorsicht; in  
„zweifelhaften dingen *verfahret* abwartend, in klaren energisch  
„handelnd, in dunkeln untersuchend; ferner im verkehr mit köni-  
„gen *gewöhnt euch an* das verbergen von geheimnissen, *an* cor-  
„rectheit des handelns, *an* das schmeicheln und antichambrieren“;  
„dann ihr wunsch in betreff ihrer eigenen person geht dahin sich  
„loben zu lassen, in bezug auf die *andern* menschen, sie zu die-  
„nern zu haben.“ Und diese worte sind im höchsten grade fein-  
stilisiert und gedankenreich, trotz der übersezung aus der einen  
sprache in die andere; wie *müssen* sie *erst* in der sprache ihres  
verfassers *sein!* — Und es wird erzählt, dass, als nach PHILIPPOS'  
15 tode ALEXANDER könig wurde und sich zur bekriegung der völk-  
ker wandte, ARISTOTELES frei und ledig wurde und nach Athen  
gieng; *dort* bereitete er *sich* einen ort zum lehren, und dies ist  
der ort, welcher nach den umherwandelnden philosophen genannt  
wird.<sup>d</sup> Ferner machte er sich daran für die interessen der leute  
zu sorgen und die schwachen zu unterstützen“, und erneuerte den  
bau der stadt Stagira <sup>21f</sup>. — Ueber ihn gibt es zahlreiche geschich-  
ten, von welchen wir nur das hauptsächliche angegeben haben.  
Es starb aber ARISTOTELES sechsundsechzig<sup>e</sup> jahre alt in den  
letzten tagen des ALEXANDER, oder *wie von andern* gesagt wird,

<sup>a</sup> oder *wird lügen gestraft* || <sup>b</sup> wörtlich *damit dass ihr sie zornig macht* || <sup>c</sup> wörtlich *an das suchen nach ihrem umgang*; dem Orientalen ist dies unanständig || <sup>d</sup> ὁ περὶ σταγίρας || <sup>e</sup> PSEUDO-AMMON. 11 17 || <sup>f</sup> ebd. 20 ||  
<sup>e</sup> s. F 248 14.

im anfang der regierung des PTOLEMAEOS LAGOS\* ; und es folgte 217 ihm in der leitung des unterrichts THEOPHRASTOS, der sohn seiner schwester. b

Das testament des ARISTOTELES. 22 Es sagt DER FREMDE: „Als ihm der tod nahe, sprach er: ‚Ich mache zu 20 ,meinem beständigen curator für alles was ich hinterlasse den ,ANTIPATROS; und bis NIKANOR mündig wird, sollen ARISTOMENES ,und TIMARCHOS und HIPPARCHOS und DIOTELES dafür sorgen, ,dass geachtet werde auf das, worauf zu achten nötig ist, und ,dass gesorgt werde wofür gesorgt werden muss in betreff der ,loute meines hauses und der PERYLLIS meiner dienerin und mei- ,ner übrigen mädchen und sclaven und *in betreff dessen*, was ich ,hinterlasse; und wenn es dem THEOPHRASTOS passt und ihm ,möglich ist ihnen darin beizustehen, so mag er sich ihnen zuge- ,sellen. Wann aber meine tochter mannbar ist, soll NIKANOR ihr ,vermögen verwalten; wenn sie aber sterben“ sollte, bevor sie ,sich verheiratet oder danach, ohne kinder zu haben, so soll dem 25 ,NIKANOR das verfahren in betreff meines sohnes“ NIKOMACHOS ,anheim gestellt werden; und ich schreibe ihm in bezug darauf ,vor in seinem tun<sup>r</sup> so zu verfahren, wie es wünschenswert ist ,und wie es ihm passt.“ Für den fall aber dass NIKANOR vor ,der verheiratung meiner tochter sterben<sup>h</sup> sollte, oder nach ihrer ,verheiratung ohne dass sie kinder hat, soll NIKANOR über das ,was ich hinterlasse testieren und sein testament giltig *und* bin- ,dend sein; wenn aber NIKANOR ohne testament stirbt und es dem ,THEOPHRASTOS recht ist und er es gern sieht an seine stelle zu ,treten rücksichtlich meiner kinder und dessen was ich sonst hin- ,terlasse, *so soll das geschehen*<sup>l</sup>; wenn er aber dies nicht gern ,sieht, so mögen die curatoren, welche ich *oben* genannt<sup>k</sup> habe, 30 ,zum ANTIPATROS sich begeben und mögen mit ihm darüber ,beraten wie sie in betreff meiner hinterlassenschaft verfahren ,wollen, und mögen in der weise handeln, wie sie sich geeinigt ,haben. Es mögen sich aber meiner erinnern die curatoren und

\* mit dieser endung || b so *أخيه* auch 252 *أخيه* seines bruders Q 41 122; ob verwechslung mit PLATON und SPEUSIPPUS? || c PTOLEMAEOS 246 30 || d wörtlich *das ereignis des todes sich ihr ereignen* || e *in betreff ihrer und meines sohnes* U || f *in seinem tun dabei so* U || g *wie es ihm passen würde, wenn er ihr vater oder bruder wäre* U || h wie d || i *so soll das ihm in allen beziehungen rücksichtlich meiner kinder werden* U || k *eingesetzt* U.

247 ,NIKANOR in betreff der HERPYLLIS, denn sie hat dies um mich  
 ,verdient nach dem, was ich von ihrer sorglichkeit in meinem  
 ,dienste und von ihrem eifer in bezug auf das, was mir freude  
 ,zu machen geeignet war, gesehen habe; und sie mögen ihr alles  
 248 ,besorgen, dessen sie bedarf; wenn sie aber sich gern verheiraten  
 ,will, so soll sie nur einem tüchtigen manne gegeben werden;  
 ,auch soll ihr an gelde ausser dem was sie hat, ein talent gege-  
 ,ben werden<sup>a</sup> (das sind hundert und fünfundzwanzig pfund); ,und  
 ,von den mägden drei, welche sie will<sup>a</sup>, zu den mädchen welche  
 ,sie hat und zu ihrem knaben; und wenn sie sich gern in Chalkis  
 ,aufhalten will, so soll sie ihren aufenthalt in meinem hause, in  
 ,der fremdenwohnung nehmen, welche nach dem garten zu liegt.  
 ,Wenn sie aber gern in der stadt Stagira sich aufhalten will, so  
 ,mag sie in der wohnung meiner väter sich aufhalten. Welche  
 249 ,wohnung sie aber sich wält, in dieselbe sollen die curatoren ihr  
 ,schaffen lassen wovon sie sagt, dass sie seiner bedarf.<sup>b</sup> Was nun  
 ,meine frau und kinder angeht, so ist es nicht nötig, dass ich  
 ,sie *nach besonders* beauftrage über sie zu wachen und ihre ange-  
 ,legenheiten zu besorgen: *ausserdem aber* soll NIKANOR auch für  
 ,den knaben MYRMEX<sup>c</sup> sorgen, dass er ihn in seine heimat zurück-  
 ,befördere und mit ihm seine ganze habe in dem zustande wie es  
 ,wünschenswert ist. Und meine dienerin AMBRAKIS soll freigelas-  
 ,sen werden; wenn sie aber nach der freilassung fortführt meiner  
 ,tochter zu dienen bis sie sich verheiratet, sollen ihr fünfhundert  
 ,drachmen und ihr mädchen gegeben werden; und dem TILALES  
 ,soll ausser dem mädchen, welches wir kürzlich gekauft haben, ein  
 ,knabe aus der anzahl unserer sklaven und tausend drachmen gege-  
 ,ben werden; und dem SIMOS soll der preis eines knaben gegeben  
 250 ,werden, den er sich kaufen mag zu dem knaben, dessen preis  
 ,ihm schon gegeben worden ist; und ausserdem soll ihm<sup>d</sup> gegeben  
 ,werden, was die curatoren *für recht* ansehen werden. Wenn sich  
 ,aber meine tochter verheiratet, so sollen meine knaben TACHON  
 ,und PHILON und OLYMPIOS freigelassen werden; auch soll der  
 ,sohn des OLYMPIOS nicht verkauft werden, und *auch* von denen  
 ,meiner knaben, welche mich bedient haben, soll keiner verkauft  
 ,werden, sondern sie sollen im dienst verharren, bis sie das ziel  
 ,der männer erreichen; wenn sie es aber erreicht haben, sollen

<sup>a</sup> wörtlich wält || <sup>b</sup> und sie einsehen, dass sie davon nutzen hat und  
 seiner bedarf U || <sup>c</sup> im text steht مرقس MARKOS || <sup>d</sup> soll ihm etwas U



, sie freigelassen werden, und an ihnen rücksichtlich dessen, was 248 ihnen gegeben wird, getan werden nach dem, was sie verdienen: so Gott der höchste will.“

Von der hand des Ishâq wie nach seiner mündlichen mitteilung: „es lebte ARISTOTELES sieben und sechzig jahre.“

Ordnung seiner schriften<sup>24</sup>

15

I. die logischen II die naturwissenschaftlichen III die theologischen IIII die ethischen.

I Abschnitt<sup>b</sup> über seine logischen schriften<sup>c</sup>

dies sind acht schriften, 1 κατηγορίαι, das bedeutet „die ausagen“ 2 περὶ ἐπιτηρείας, das bedeutet „der ausdrück“ 3 ἀναλυτικά, das bedeutet „die auflösung des schlusses“ 4 ἀποδεικτικά<sup>d</sup> (dies sind die zweiten ἀναλυτικά), das bedeutet „der beweis“ 5 τοπικά, das bedeutet „die disputation“<sup>e</sup> 6 σοφιστικά, das bedeutet „die trugschlüsse“<sup>f</sup> 7 ῥητορικά, das bedeutet „die redekunst“ 8 ποιητικά<sup>g</sup> das bedeutet „die dichtkunst“.

1 Abschnitt über KATHOPLAI<sup>24</sup>

20

in der übersetzung des HONCIN ibn Ishâq. Zu denen, welche sie commentiert und erläutert haben, gehören PORPHYRIOS<sup>h</sup> STEPHANOS der Alexandriner<sup>i</sup> ALLINS<sup>k</sup> JOHANNES der grammatiker<sup>l</sup> AMMONIOS<sup>m</sup> THEMISTIOS<sup>n</sup> THEOPHRASTOS<sup>o</sup> SIMPLIKIOS<sup>p</sup>. Auch findet sich von einem manne, welcher unter dem namen THEON<sup>25</sup> bekannt ist, ein commentar Syrisch und Arabisch; „ein teil aber der erklärung des SIMPLIKIOS wird einem andern beigelegt.“ Und

<sup>a</sup> 66 S. 247 18, 68 Q. 53 || <sup>b</sup> wörtlich die rede || <sup>c</sup> die überschriften der andern drei abteilungen fehlen || <sup>d</sup> so, nicht ἀποδεικτική || <sup>e</sup> الجدال, das übrigens der gewöhnliche ausdrück für die topik ist || <sup>f</sup> ich lese mit Q. البغالطرون || <sup>g</sup> buchstäblich אברטיקא oder ברטיקא || <sup>h</sup> s. BRANDIS in den Historisch-philologischen Abhandlungen der Berliner Akademie 1833 s. 279 || <sup>i</sup> dieser commentator wird noch 249<sup>2</sup> bei den Hermeneutika erwähnt, kommt aber in den artikeln über die elenchen, die bücher von der seele und die rhetorik, wo man ihn nach FABR. II 116 119, BÜHLE Aristot. opp. I 213 suchen könnte, nicht vor || <sup>k</sup> אֶלְיִרֵס FLÜGEL zweifelnd und schwerlich richtig AZELLANUS; vielleicht GALENUS (BRANDIS 277), obwol eine corruption des sehr bekannten namens zu statuieren seine bedenken hat || <sup>l</sup> BRANDIS 284, der patriarch von Alexandria Q., woraus HCh VI 97 einen neuen commentator macht || <sup>m</sup> BRANDIS 283 || <sup>n</sup> 282 || <sup>o</sup> 269 || <sup>p</sup> 282, auch F 268 19 || <sup>24</sup> — <sup>25</sup> fehlt Q.

248 zu den seltenen erklärungschriften gehört ein stück, welches dem IAMBlichos<sup>a</sup> beigelegt wird; doch sagt der sheich Abû Zakarjâ<sup>b</sup>: „es ist ziemlich wahrscheinlich, dass dies ihm untergeschoben ist, denn ich habe *darin* wiederholt die worte gesehen es sagt „ALEXANDER“ —.“ Und es sagt der sheich Abû Suleimân,<sup>25</sup> dass er diese schrift den Abû Zakarjâ mit der erklärungschrift des ALEXANDER von Aphrodisias<sup>d</sup> habe übersezen lassen, gegen dreihundert blätter *stark*. — Zu den erklärern dieser schrift gehören<sup>e</sup> Abû Naşr elFârâbî<sup>26</sup> und Abû Bischr Mattâ; auch *existieren* von dieser schrift auszüge und excerpte<sup>f</sup>, geordnete und nicht geordnete, von einer anzahl *von gelehrten*, zu denen *gehören* Ibn elmuqaffa<sup>g</sup> Ibn Behriq<sup>h</sup> elKindî<sup>h</sup> Ishâq ibn Honein A hmed ibn eţţajjib<sup>i</sup> erRâzî<sup>k</sup>.

249

### 2 Abschnitt über *ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*

*dies* hat Honein in das Syrische übersezt, und Ishâq in treffliches Arabisch<sup>27</sup>. — Die erklärer sind ALEXANDER<sup>l</sup> (nicht *mehr* vorhanden) JOHANNES der grammatiker<sup>m</sup> IAMBlichOS<sup>n</sup> PORPHYRIOS<sup>n</sup>. Compendium des STEPHANOS,<sup>o</sup> selten und nicht vorhanden<sup>p</sup>; ausserdem eine erläuterungschrift von GALENOS Qoweiri Mattâ Abû Bischr elFârâbî und von THEOPHRASTOS<sup>q</sup>. Zu den auszügen *gehören die des* Honein Ishâq Ibn elmuqaffa<sup>r</sup> elKindî Ibn Behriq Tâbit ibn Qorra<sup>s</sup> A hmed ibn eţţajjib<sup>r</sup> erRâzî.

### 3 Abschnitt über die ersten *ΑΝΑΛΥΤΙΚΑ*

sie hat Theodoros ins Arabische übersezt; und es wird gesagt: „er übergab die *übersetzung* dem Honein, und *dieser* verbesserte sie.“ Auch übersezte Honein ein stück davon in das Syrische,

<sup>a</sup> BRANDIS 281 || <sup>b</sup> Q fügt hinzu *Jakjâ ibn 'Adi* || <sup>c</sup> Q fügt hinzu *ich aber sage: diese worte hindern es nicht, denn es ist wol möglich, dass einer der spätern die worte ALEXANDERS zu den worten der andern hinzugefügt hat.* — BRANDIS 281 || <sup>d</sup> 278 || <sup>e</sup> unter den islâmischen *philosophen* Q || <sup>f</sup> beide worte können auch *paraphrasen* bezeichnen || <sup>g</sup> die lesart schwankt, s. FLÜGELS anmerkung 241 || <sup>h</sup> der auch zwei bücher über die kategorien schrieb, F 256 2 13 || <sup>i</sup> 262 9 || <sup>k</sup> dazu kommt Qoweiri, s. 262 25 W 300 HOFFMANN De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis Lipsiae 1869 p. 146 || <sup>l</sup> BR. 286 || <sup>m</sup> ? || <sup>n</sup> 287 || <sup>o</sup> ebd. || <sup>p</sup> F hat die worte bei GALENUS, s. anm. 27 || <sup>q</sup> BR. 269 || <sup>r</sup> F 262 9 10.

und Ishâq übersezte den rest in das Syrische.\* — Die erklä- 249  
rer: es hat sie erklärt ALEXANDER bis zu den schlussfiguren<sup>25</sup>  
in zwei erklärungschriften, von welchen die eine vollständiger  
ist als die andere; THEMISTIOS aber hat die beiden bücher insge-  
samt in drei büchern erklärt. Qoweiri hat sie ebenfalls bis zu  
den drei schlussfiguren erklärt, Abû Bischr aber hat die bei- 10  
den bücher insgesamt erklärt"; ausserdem *existiert* von el Kindi<sup>c</sup>  
eine erklärungschrift.

#### 4 Abschnitt über die *ΜΙΟΛΕΙΚΤΙΚΑ* das heisst die zweiten *ΑΝΑΛΥΤΙΚΑ*

zwei bücher; einen teil davon hat Honein in das Syrische über-  
sezte, Ishâq aber hat das ganze in das Syrische übersezte, und  
Mattâ<sup>d</sup> hat die übersezung des Ishâq in das Arabische über-  
sezte. — Die erklärer: THEMISTIOS<sup>e</sup> hat diese schrift vollstän-  
dig commentiert; auch hat sie ALEXANDER<sup>f</sup> commentiert; dies  
aber ist nicht vorhanden; obenso hat sie JOHANNES<sup>g</sup> der gram-  
matiker commentiert. Und von Abû Jahjâ el Mërwezi,  
unter dessen leitung Mattâ sie studiert hatte<sup>29</sup>, existiert eine  
untersuchung darüber; auch ist sie commentiert von Abû Bischr  
Mattâ<sup>h</sup> el Fârâbi und el Kindi.

#### 5 Abschnitt über die *ΤΟΙΙΚΑ*

15

Dies buch hat Ishâq in das Syrische übersezte; und Jahjâ ibn  
'Adi hat die übersezung Ishâqs ins Arabische übersezte; auch  
hat edDimischqî sieben bücher davon, Ibrâhim ibn 'Abd-  
allah das achte übersezte; dasselbe findet<sup>i</sup> sich auch in einer  
*andern* alten übersezung. — Die commentatoren: Es sagt  
Jahjâ ibn 'Adi im anfang der erklärungschrift<sup>m</sup>: „ich  
„habe zu dieser schrift keine erklärungschrift von einem früheren erklä-  
„rer gefunden, ausgenommen eine erklärungschrift des ALEXANDER<sup>n</sup> zu  
„einem teile des ersten buches und zum fünften, sechsten, sie-

\* vgl. auch SACHAU im Hermes 1870 s. 71 74 77 und über ein im Cod.  
Berol. Peterm. 9 stehendes Syrisches fragment HOFFMANN s. 216 || <sup>b</sup> ein ande-  
res werk von ihm über die analytika F 264 34 || <sup>c</sup> ein compendium von  
Ahmed ibn et-tajjib F 262 10 || <sup>d</sup> s. auch 263 26 || <sup>e</sup> nr. 293 || <sup>f</sup> 294 296 ||  
<sup>g</sup> 293 || <sup>h</sup> welcher nach F 263 23 auch von THEMISTIOS commentar die letzten  
drei bücher übersezte || <sup>i</sup> F 263 12 || <sup>k</sup> F 256 14; einen auszug lieferte Ahmed  
ibn et-tajjib F 262 10 || <sup>l</sup> oder *dieselben finden* || <sup>m</sup> F 264 12 || <sup>n</sup> nr. 297.

249 „benten und achten buche, und eine erklärung des AMMONIOS“  
„zum ersten, zweiten, dritten und vierten buche; und ich habe  
20 „mich dem entsprechend, was ich in meiner erklärung beabsich-  
„tigte, auf das gestützt, was ich aus der erklärung des ALEXAN-  
„DER und AMMONIOS gelernt hatte: auch habe ich die ausdrücke  
„der übersezer dieser beiden erklärungen verbessert.“ Die schrift  
*umfasst* mit der erklärung des Jahjâ ungefähr tausend blätter.  
Aus andern *quellen* aber als Jahjâ *stammt folgendes*: es hat  
AMMONIOS die ersten vier und ALEXANDER die letzten vier bücher  
bis zum zwölften ort des achten buches erklärt, die örter von da  
ab hat THEMISTIOS<sup>b</sup> erklärt. Und von elFârâbi ist eine  
erklärung dieser schrift, und von demselben ein auszug *daraus*;  
ferner hat Mattâ das erste buch erklärt; die teile dieser schrift,  
welche AMMONIOS und ALEXANDER erklärt haben, hat Ishâq  
25 übersezt; auch hat diese schrift Abû 'Otmân edDimischqi  
verdolmetscht.“

#### 6 Abschnitt über die ΣΟΦΙΣΤΙΚΑ<sup>a</sup>

das bedeutet „die unlautere weisheit“. Diese hat übersezt Ibn  
Nâ'ime und Abû Bischr Mattâ<sup>a</sup> in das Syrische, Jahjâ  
ibn 'Adi nach Theophilos<sup>c</sup> in das Arabische<sup>e</sup>. — Die erklä-  
rer: es hat Qoweiri diese schrift erklärt; und Ibrâhim ibn  
Bekûs el'Âschârî hat das, was Ibn Nâ'ime übersezt hatte,  
in das Arabische übersezt so, dass er es *zugleich* verbesserte. Und  
von elKindi ist eine erklärung dieser schrift vorhanden<sup>b</sup>; auch  
hat man erzählt, dass in Môsul die erklärung des ALEXANDER<sup>f</sup> zu  
dieser schrift gefunden worden sei.

250

#### 7 Abschnitt über die ΠΥΤΟΠΙΚΑ

das bedeutet „die redkunst“; sie findet sich in einer alten über-  
sezung<sup>h</sup>. Auch wird gesagt, dass sie Ishâq in das Arabische

<sup>a</sup> die sonst nicht erwähnt wird || <sup>b</sup> dies bezeichnet wol nur den umfang  
der von den einzelnen commentaren im Orient bekannt gewordenen stücke  
<sup>c</sup> später hat es noch Jahjâ (Ibn 'Adi) übersezt Q; F 264 12 lässt ihn einen  
teil des buches commentieren || <sup>d</sup> schwerlich ist davon W's *Über Sophistes*  
*nuncupatus* s. 142 verschieden || <sup>e</sup> F 263 26 || <sup>f</sup> ? || <sup>g</sup> ebenso aus dem  
Syrischen ins Arabische Ibn Zur'a F. 264 27 || <sup>h</sup> vielleicht die F 256 14 und  
259 14 erwähnte arbeit; excerpte des elFârâbi werden 263 13 angeführt ||  
<sup>i</sup> DR. 298; HCh III 97 schreibt dem ALEXANDER excerpte aus den elenchen  
zu || <sup>k</sup> HCh V 94 erwähnt hier wol irrtümlich eine untersuchung des  
ALEXANDER über die rhetorik.

übersetzt habe und dass sie Ibrâhîm ibn 'Abdallâh übersetzt 250  
habe; erklärt hat sie elFârâbi Abû Nuṣr.<sup>a</sup> — Ich habe diese  
schrift von der hand des Aḥmed ibn eṭṭajjib *geschrieben*  
gesehen, gegen hundert blätter in einer alten übersezung.

### 8 Abschnitt über die *ἱστορικῆ*

das bedeutet „die dichtkunst“; sie hat übersezt Abû Bischr  
Mattâ<sup>b</sup> aus dem Syrischen ins Arabische; ferner hat sie Jahjâ  
ibn 'Adî übersezt. Auch wird gesagt, dass über sie eine unter- 5  
suchung von THEMISTIOS<sup>c</sup> *verfasst worden sei*; andere aber sagen,  
dass dieselbe ihm untergeschoben werde; von elKindî gibt es  
einen auszug aus diesem buche.

### II 1 Abschnitt über die AUSCULTATIO PHYSICA

mit dem commentar des ALEXANDER<sup>d</sup> in acht büchern. Es sagt  
Muḥammed ibn Ishâq: was von der erklärung des ALEXAN-  
DER von Aphrodisias sich vorfindet, ist dies: das erste buch des  
Aristotelischen textes *besteht in seinem commentar aus* zwei  
büchern; davon ist vorhanden ein buch und ein stück des ande-  
ren, welche übersezt hat Abû Raḥ der Ṣâbier, und diese über-  
sezung hat Jahjâ ibn 'Adî verbessert: das zweite buch vom 10  
texte des ARISTOTELES besteht in einem buch, welches aus dem  
Griechischen in das Syrische Honein und aus dem Syrischen in  
das Arabische Jahjâ ibn 'Adî übersezt hat: nicht vorhanden  
ist der commentar des dritten buches vom texte des ARISTO-  
TELES: das vierte buch hat er in drei büchern erklârt; davon  
sind vorhanden das erste buch und das zweite und ein teil des  
dritten bis zu der untersuchung über die zeit; dies hat Qoṣṭâ  
übersezt, aber bekannt und vorhanden ist die übersezung des  
ed Dimischqî: ferner das fünfte buch der Aristotelischen  
untersuchung *hat er* in einem buche *erklârt*, und dies hat Qoṣṭâ 15  
ibn Lûqâ übersezt: dann das sechste buch in einem buche,  
wovon die hâlfte und etwas darüber erhalten ist; das siebente  
buch in einem buche, welches Qoṣṭâ ibn Lûqâ verdolmetscht  
hat, und *endlich* das achte buch in einem buche; von ihm fin-  
den sich nur wenige blätter.

<sup>a</sup> 263 13 || <sup>b</sup> 263 27 || <sup>c</sup> mir sonst nicht bekannt || <sup>d</sup> BOULE I 221  
nach CASIM; s. auch F 252 27.

250

Abschnitt über die AUSCULTATIO PHYSICA

mit der erläuterung JOHANNES<sup>a</sup> des grammatikers des Alexandri-  
ners. Es sagt Muḥammed ibn Ishāq: was Qostā von dieser  
schrift verdolmetscht hat, ist lehrhaft<sup>b 20</sup>, und was 'Abd elmesīḥ  
20 ibn Nā'ime verdolmetscht hat, ist nicht lehrhaft; und zwar hat  
Qostā die erste hälfte verdolmetscht (vier bücher) und Ibn  
Nā'ime die andere hälfte (auch vier bücher).

Abschnitt über die AUSCULTATIO PHYSICA

mit erklärungen einer anzahl von verschiedenen philosophen. Es  
findet sich die erklärungen des PORPHYRIOS<sup>c</sup> zum ersten, zweiten,  
dritten und vierten buche, welche Basilius übersezt hat; und  
von Abū Bischr Mattā ist eine erklärungen<sup>d</sup> der erklärungen des  
THEMISTIOS<sup>e</sup> zu dieser schrift in Syrischer sprache; von derselben  
ist Syrisch ein teil des ersten buches vorhanden. Ferner hat  
Abū Ahmed ibn Kernīb einen teil des ersten buches und  
einen teil des vierten buches erläutert, und zwar bis zu der unter-  
25 suchung über die zeit; ebenso Tābit ibn Qurra einen teil des  
ersten buches; auch hat Ibrāhim ibn eṣṣalt das erste buch  
dieser schrift verdolmetscht: ich habe diese *übersetzung* von der  
hand des Jahjā ibn 'Adī *aufgezeichnet* gesehen. Endlich ist  
von Abū 'Ifaradsch Qodāme ibn Dscha'fer ibn Qodāme  
eine erläuterung des ersten buches der auscultatio physica.

2 Abschnitt über die schrift VOM HIMMEL UND DER WELT<sup>f 21</sup>

dies sind vier bücher. Die schrift ist übersezt von Ibn elbiṭ-  
riq, verbessert von Honein; auch Abū Bischr Mattā hat  
einen teil des ersten buches übersezt. Und es hat ALEXANDEI<sup>g</sup>  
30 von Aphrodisias<sup>h</sup> einen teil des ersten buches dieser schrift com-  
mentiert, von THEMISTIOS aber ist ein commentar zu dem ganzen  
buche da<sup>i</sup>, welchen Jahjā ibn 'Adī übersezt oder verbessert  
251 hat.<sup>22</sup> Auch gibt es von Honein etwas darüber, und zwar sind  
dies *seine sechzehn fragen*<sup>j</sup>; von Abū Zeid elBalchī endlich

<sup>a</sup> BOULE I 303 304 || <sup>b</sup> die *übersetzung* des Qostā ist lehrhaft Q :

<sup>c</sup> FABR. IV 188 || <sup>d</sup> oder *übersetzung*, wie ich überhaupt تفسيري im folgen-  
den bis z. 27 stets gegeben haben würde, wenn der sprachgebrauch des ver-  
fassers nicht sonst durchweg auf die andere fassung deutete || <sup>e</sup> BOULE  
I 313, vgl. auch CASIRI I 244 246 HCH III 620 || <sup>f</sup> BOULE 294 nach CASIRI

<sup>g</sup> BOULE 314 || <sup>h</sup> die s. 294 295 nicht weiter vorkommen.

ist ein commentar zum anfang dieses buches vorhanden, dem 251 Abû Dscha'fer elchâzin gewidmet<sup>2</sup>.

3 Abschnitt über die schrift VOM WERDEN UND VERGEHEN<sup>3</sup>

diese hat Honein in das Syrische, Ishâq und ed Dimischqî<sup>4</sup> in das Arabische übersezt; auch wird erwähnt, dass Ibn Bekûs sie übersezt habe. Commentiert hat diese schrift vollständig ALEXANDER<sup>5</sup>; diesen commentar hat übersezt Mattâ, das erste buch Qostâ. Und von OLYMPIODOROS<sup>6</sup> ist ein commentar<sup>7</sup> in der übersezung des EUSTATH; denselben hat auch Mattâ Abû Bischr übersezt: verbessert aber hat diese (ich meine die übersezung Mattâs) Abû Zakarjâ<sup>8</sup>, während er sie studierte. Auch hat sich kürzlich von THEMISTIOS ein commentar zu dem „werden und vergehen“ gefunden, und zwar zwei commentare, ein grosser und ein kleiner<sup>9</sup>. Endlich<sup>10</sup> ist von JOHANNES dem grammatiker ein vollständiger commentar über das „werden und vergehen“, welcher Arabisch dem Syrischen an gûte nachsteht.

4 Abschnitt über die METEOROLOGICA<sup>11</sup>

Von OLYMPIODOROS ist ein grosser commentar<sup>12</sup>: denselben hat Abû Bischr Mattâ übersezt, und etTaberî hat anmerkungen dazu gegeben. Ferner gibt es einen commentar von ALEXANDER<sup>13</sup>, welcher in das Arabische übersezt worden ist, als er noch nicht in das Syrische übersezt war; später aber hat ihn Jahjâ ibn 'Adî in das Arabische aus dem Syrischen übersezt.

5 Abschnitt über die schrift VON DER SEELE

dies sind drei bücher; Honein hat sie in das Syrische vollständig übersezt, ferner hat sie Ishâq mit ausnahme eines kleinen theiles übersezt, dann aber eine zweite übersezung geliefert, in

<sup>2</sup> über einem teil des dritten buches hat Ibn Zur'a gearbeitet 264<sup>24</sup>

<sup>3</sup> zwei bücher HCh V 142 || <sup>4</sup> Buhle 294 nach Casiri || <sup>5</sup> vgl. Ann. 17 :

<sup>6</sup> zu diesem buche Q vielleicht richtig; der commentar kommt sonst nicht vor || <sup>7</sup> Jahjâ ibn 'Adî Q || <sup>8</sup> die ich nicht weiter angeführt fand || <sup>9</sup> Q führt fort endlich hat es JOHANNES der grammatiker commentiert, und sein commentar findet sich Syrisch, ist auch in's Arabische übersezt worden; doch sagt mir ein kenner des Syrischen, dass der Syrische den Arabischen an gûte übertrifft . . . Nach HCh V 142 hätte ALEXANDER auch dies werk excerptiert, ebenso Averroës, und F 177 17 sagt dasselbe von en Nau-bachti || <sup>10</sup> Buhle 309 || <sup>11</sup> 291.

251 welcher er vortreffliches geleistet hat<sup>a</sup>. Und THEMISTIOS hat diese schrift in ihrem ganzen umfange erklärt<sup>b</sup>, und zwar das erste buch in zwei büchern, das zweite in zwei büchern und das dritte in drei büchern; und von OLYMPIODOROS ist eine erläuterungsschrift Syrisch *vorhanden*<sup>c</sup>: dies habe ich von der hand des Jahjâ ibn 'Adî gelesen. Ausserdem findet sie sich Syrisch mit  
15 einer trefflichen erläuterung, welche den namen des SIMPLIKIOS trägt, und die er für ATAWALIS<sup>35</sup> geschrieben hat; dieselbe findet sich aber auch Arabisch. Und von ALEXANDER<sup>36</sup> ist ein auszug aus dieser schrift<sup>d</sup>, gegen 100 blätter; ferner von Ibn elbitriq eine stellensammlung aus dieser schrift. — Es sagt Ishâq: „ich habe diese schrift in das Arabische aus einer schlechten abschrift übersetzt; nach dreissig jahren aber fand ich eine äusserst vortreffliche abschrift und habe mit ihr die erste übersezung verglichen“; es ist aber *damit gemeint* der commentar des THEMISTIOS<sup>e</sup>.

6 Abschnitt über die schrift VON DER WAHRNEHMUNG UND DEM WAHRNEHMBAREN

das sind zwei bücher<sup>f</sup>; es ist davon keine übersezung bekannt, auf die man sich verlassen könnte, wird auch keine erwähnt;  
20 was erwähnt wird, *ist nur*, dass einiges wenige eṭṭāberi nach Abū Bischr Mattâ ibn Jânus angemerkt hat.

7 Abschnitt über die schrift VOM TIERE

dies sind neunzehn bücher<sup>37</sup>; übersetzt hat sie Ibn elbitriq; ausserdem findet sie sich Syrisch in einer alten übersezung, *welche* besser *ist* als die Arabische; auch *ist* ein altes compendium daraus *vorhanden*: so habe ich von der hand des Jahjâ ibn 'Adî in dem verzeichnis seiner schriften gelesen. Von NIKOLAOS<sup>38</sup> aber ist ein auszug aus dieser schrift vorhanden. Von der hand des Jahjâ ibn 'Adî: „Abū 'Alî ibn Zur'a hatte es ins Arabische zu übersezen und zu verbessern begonnen.“

<sup>a</sup> dieselbe notiz genauer z. 16 || <sup>b</sup> BOHLE 313 308 || <sup>c</sup> über die ich ausser dieser stelle keine notiz kenne || <sup>d</sup> d. h. natürlich aus dem text des ARISTOTELES || <sup>e</sup> vgl. oben z. 12; die erklärang der Lesarten z. st. (in FLÜGELS ausgabe) ist unrichtig || <sup>f</sup> HCh V 75 falsch *drzi* || <sup>g</sup> DAMASCENUS; der auszug wird aber sonst nicht erwähnt || <sup>h</sup> das etwa an dieser stelle eigentlich zu nennende buch über die pflanzen ist nach HCh V 162 ebenfalls mit einem commentar des Nikolaos, der allerdings sonst nicht erwähnt wird, von Ishâq ibn Honein übersetzt und von Fâbit ibn Qurra corrigiert worden.



III Abschnitt über die schrift DER BÜCHSTABEN <sup>36</sup> 251 25  
 welche auch bekannt ist unter *dem namen* der THEOLOGICA \*

Die anordnung dieser schrift ist nach der reihenfolge der buchstaben der Griechen *erfolgt*, deren erster das kleine elif ist. Ishâq hat sie übersezt; was sich davon findet, reicht bis zu dem buchstaben *Mw*, und diesen buchstaben hat Abû Zakarjâ Jahjâ ibn 'Adî übersezt. Ausserdem findet sich der buchstabe *Nw* im Griechischen mit einer erläuterung des ALEXANDER<sup>37</sup>: und diese buchstaben<sup>38</sup> hat Eusthath für elKindî übersezt, und es ist von ihm ein bericht darüber *vorhanden*. Ferner hat Abû Bischr Mattâ das buch *A* (welches der elfte buchstabe ist) mit der erläuterung des ALEXANDER in das Arabische übersezt. Auch hat THEMISTIOS das buch *A* erläutert<sup>39</sup> und Abû Bischr es mit <sup>40</sup> der erläuterung des THEMISTIOS übersezt; ausserdem hatte sie Schemlî übersezt; auch Ishâq ibn Honein hat eine anzahl von büchern übersezt<sup>41</sup>. Endlich hat SYRIANOS das buch *B* erläutert<sup>42</sup>; dasselbe ist auch in das Arabische übergegangen, und habe ich es von der hand des Jahjâ ibn 'Adî in dem index seiner bücher <sup>43</sup>252 aufgeschrieben gesehen<sup>44</sup>.

IV Zu den schriften des ARISTOTELES  
 gehören noch exemplare, *von denen ich notizen* von der hand des Jahjâ ibn 'Adî in dem index seiner bücher *gesehen habe*

Schrift ÜBER DIE SITTEN<sup>45</sup>  
 dieselbe hat erklärt PORPHYRIOS<sup>46</sup>, zwölf bücher, welche Ishâq ibn Honein übersezt hat. Ausserdem *finden sich* bei Abû Zakarjâ *nach notizen* von der hand des Ishâq ibn Honein eine anzahl von büchern mit der erläuterung des THEMISTIOS<sup>47</sup> *erwähnt*; dieselben sind auch Syrisch herausgegeben worden<sup>48</sup>.

<sup>36</sup> d. h. „speculatives“, vgl. s. 44 anm. 5 || <sup>37</sup> Buhle 292 || <sup>38</sup> wol *A—N* ||  
<sup>39</sup> *N* Buhle 314 || <sup>40</sup> auch wol auf die erläuterung des THEMISTIOS bezüglich, denn die textüberseztung Ishâqs war schon erwähnt || <sup>41</sup> nicht nur dies; Ar V (IV) 835 || <sup>42</sup> vgl. noch Buhle 308 || <sup>43</sup> die Nikomachische ethik; H Ch V 36 hat confuse angaben über die buchzal, die auf zusammenwerfung der verschiedenen ethiken beruhen || <sup>44</sup> Buhle 310; die von ihm vermisste quelle für diese angabe war Casiri I 185 || <sup>45</sup> \* ob ein teil von dessen *ἠθικὰ ἡμετέρα* gemeint ist? s. Buhle 314 || <sup>46</sup> eine Arabische überseztung von *περὶ ἀρετῶν* findet sich im Berliner Codex Peterm. 9, s. Hoffmann 216.

252

Schrift ÜBER DEN SPIEGEL

welche elHaddschädsch ibn Maṭar verdolmetscht hat.

Schrift ΘΕΟΛΟΓΙΑ<sup>39</sup>

dieselbe hat elKindī erläutert<sup>40</sup>.

5

THEOPHRASTOS<sup>\* 41</sup>

einer der schüler des ARISTOTELES, der sohn seiner schwester<sup>b</sup>, und einer von den curatoren, welche ARISTOTELES testamentarisch einsetzte; auch folgte er ihm nach seinem tode in der leitung der unterrichtsanstalt. Ihm *gehören* von schriften *an* schrift über die seele, *ein* buch<sup>c</sup> schrift über die meteora ein buch<sup>d</sup> schrift über die bildung, ein buch<sup>e</sup> schrift über die wahrnehmung und das wahrnehmbare, vier bücher<sup>f</sup>, welche übersetzt hat Ibrahim ibn Bekūs schrift nach der physik<sup>g</sup>, ein buch, übersetzt von Abū Zakarjā Jahjā ibn 'Adī schrift de causis plantarum<sup>h</sup> übersetzt von Ibrāhīm ibn Bekūs; was sich<sup>10</sup> davon findet, ist eine erklärung eines teiles des ersten buches. — Zu dem endlich, was ihm untergeschoben wird, *gehört* eine erklärung der schrift *κατηγορία*<sup>i</sup>.

DIADOCHOS PROKLOS\*

aus Atātrīe<sup>42</sup>, der Platoniker. Schrift über die definitionen der natürlichen elemente<sup>1</sup> schrift der achtzehn fragen, gegen welche JOHANNES der grammatiker geschrieben hat<sup>2</sup>: es erwähnt JOHANNES der grammatiker im ersten buche seiner gegenschrift<sup>3</sup>, dass<sup>15</sup> er in der zeit des DIOCLETIANUS des Aegypters<sup>4</sup> lebte (vielmehr nach verlauf von dreihundert jahren von seiner herrschaft an *gerechnet*: dies ist das richtige): schrift, *bestehend in* einem commentar über den dialog PLATONS *darüber*, dass die seele

\* W 175 302 || <sup>b</sup> s. s. 23 a. b || <sup>c</sup> *περὶ ψυχῆς θέσεως μία*: sprüche über die seele unter seinem namen s. bei SACHAU inedita Syriaca V 25 || <sup>d</sup> *περὶ μετεώρων* DL V 47 nach älterer lesart; *μεταφυσικῶν α' β'* stimmt nicht mit der zal || <sup>e</sup> *περὶ παιδῶν ἐγωγῆς* oder *περὶ παιδείας* oder *ἠθικὰ χειρῶν ἡρώδης*? || <sup>f</sup> *περὶ ἀσθησεως* || <sup>g</sup> *μετὰ τὰ φυσικὰ* || <sup>h</sup> *φυσικὰ αἰτίων* || <sup>i</sup> F 248 21 || <sup>k</sup> W 288 || <sup>1</sup> *στοιχείωσις φυσική* || <sup>2</sup> *ἐπιχειρήματα ἐν κατὰ χριστιανῶν* || <sup>3</sup> vielmehr XVI 4 (FABR. IX 362), wo der text auch fehlerhaft sein muss || <sup>4</sup> vgl. IDELER chronologie II.162.

unsterblich sei, drei bücher<sup>43</sup> schrift *Θεολογία*, das bedeutet 252 die auf den Herrn bezügliche *wissenschaft*<sup>a</sup> schrift *bestehend* in einer erläuterung der goldenen sprüche des PYTHAGORAS, gegen hundert blätter, welche Syrisch vorhanden ist; diese hat er für seine tochter verfasst<sup>b</sup>; davon hatte Tābit drei blätter übersetzt, als er starb ohne es vollendet zu haben. schrift über die höchsten substanzen<sup>c</sup>, ein buch. — schrift des PROKLOS, welcher genannt wird *διάδοχος*, das heisst der nachfolger PLATONS, über die zehn fragen<sup>d</sup> schrift über den ersten raum<sup>e</sup> schrift der zehn schwierigen fragen<sup>f</sup> schrift über das atomon<sup>g</sup> schrift über den mythos<sup>h</sup>, welchen PLATON in seiner Gorgias genannten schrift erzählt<sup>i</sup>, Syrisch schrift *bestehend* in einer erläuterung des zehnten buches über die politik<sup>44</sup>; ist Syrisch herausgekommen schrift PROKLOS' des Platonikers, die betitelt ist *στοιχείωσις*, die kleinere<sup>h</sup> schrift des PROKLOS, in welcher er den Phaedon (über die seele) erläutert<sup>i</sup>, Syrisch, von der auch Abū 'Alī ibn Zur'a ein kleines stück in das Arabische übersetzt hatte.

#### ALEXANDER VON APHERODISIAS<sup>k 45</sup>

lebte in den tagen der könige der völker, nach ALEXANDER; und 253 er kannte den GALENOS und verkehrte mit ihm; er nannte aber den GALENOS „mauleselkopf“<sup>l</sup>, und zwischen beiden fanden zänkereien und streitigkeiten statt. Seinen commentar über die schriften des ARISTOTELES haben wir schon in unserem artikel über ARISTOTELES erwähnt. — Es erzählt Abū Zakarjā Jahjā ibn 'Adī: „ich sah den ganzen commentar des ALEXANDER zur auscultatio“<sup>m</sup> und zu der schrift über den beweis“ in dem nachlass des übersezers Ibrāhim ibn 'Abdallāh des christen, und die beiden commentare fielen mir für hundert und zwanzig dināre 253 zu; ich gieng alsdann um mir die dināre zu verschaffen, als ich aber zurückkehrte, fand ich, dass die leute die commentare schon

<sup>a</sup> wol eher *στοιχείωσις Θεολογική* als *εις τὴν Πλάτωνος Θεολογίαν*. Nach H Ch V 66 von Abū 'Oṡmān edDimischqī übersetzt || <sup>b</sup> sonst nicht erwähnt, H Ch VI 444 nach unserer stelle; STEINSCHNEIDER Zur pseud. lit. s. 47 anm. 29 || <sup>c</sup> entspräche einem griechischen *περὶ οὐραίων ἀνωτίτων* || <sup>d</sup> *περὶ τῶν δέκα πρὸς τὴν πρόνοιαν ἀπορημάτων* || <sup>e</sup> *σφαίρα*? || <sup>f</sup> s. s. 45 anm. 1 || <sup>g</sup> Gorg. 523; die schrift wird sonst nicht genannt || <sup>h</sup> *στοιχείωσις φυσική*; s. FLÜGEL z. St. || <sup>i</sup> FABR. VIII 531 || <sup>k</sup> W 273 304 || <sup>l</sup> wegen der stärke seines kopfes im forschen und streiten Q || <sup>m</sup> F 2507 || <sup>n</sup> F 2491

253 unter einer anzahl von schriften einem choräsänischen manne für drei tausend dinäre verkauft hatten.“ Ein anderer zuverlässiger mann hat mir erzählt, dass diese schriften im ärmel getragen zu werden pflegten\*. — Ferner sagt Abû Zakarjâ<sup>b</sup>, dass er den Ibrâhîm ibn 'Abdallâh um den text der σοφιστικά und der rhetorik und der poetik in der übersezung des Ishâq für fünfzig dinäre gebeten habe: jener aber habe sie nicht verkauft, sondern um die zeit seines todes verbrannt. — Es gehören aber dem ALEXANDER  
5 von schriften an eine schrift über die seele ein buch<sup>c</sup> schrift, *enthaltend* eine widerlegung des GALENOS über die möglichkeit schrift, *enthaltend* eine widerlegung desselben über zeit und ort, ein buch schrift über das sehen, ein buch<sup>d</sup> schrift über die elemente der allgemeinheit<sup>e</sup>, ein buch schrift über die inversion der praemissen ein buch schrift über die principien des alls nach der ansicht des ARISTOTELES schrift darüber, dass das seiende kein genus bildet für die zehn praedicamente<sup>f</sup> schrift über die vorsehung, ein buch schrift über den unterschied zwischen der ἔλη und dem γένος schrift *ent-*  
haltend eine widerlegung derjenigen welche sagen, dass kein ding  
10 anders entstehe als aus einem andern dinge schrift darüber, dass das sehen nur geschieht durch stralen, welche vom auge ausgehen<sup>g</sup>, und widerlegung derjenigen, welche eine ausstrahlung<sup>h</sup> des sonnenlichtes behaupten<sup>i</sup> schrift über die farbe, ein buch schrift über die differenz nach der ansicht des ARISTOTELES, ein buch schrift über die μελαγχολία, ein buch.

#### PORPHYRIOS<sup>46</sup>

nach ALEXANDER, aber vor AMMONIOS, aus der stadt Tyrus. Er lebte nach GALENOS und erläuterte die schriften des ARISTO-

\* d. h. man schätzte sie so, dass man sie stets bei sich trug um sie jederzeit benutzen zu können. FLEISCHER || <sup>b</sup> die folgende anekdote, welche mit ALEXANDER nichts zu tun hat, wird nur gelegentlich des vorhergehenden excerptes aus Jahjâ mit aufgenommen; „der text“ ist der Aristotelische ohne commentar || <sup>c</sup> περί ψυχῆς, vgl. zu W 273 FABR. IV 70; Syrische sprüche über die seele unter ALEXANDERS namen sind gedruckt in SACHAUS ineditis خب || <sup>d</sup> FABR. IV 71. s. auch unten <sup>1</sup>? || <sup>e</sup> oder der *allgemeinen dinge*; ersteres müsste griechisch etwa περί ἀρχῶν κοινότητος lauten, was ich aber nicht zu erklären weiss || <sup>f</sup> „de universalibus quae in individuis ..locum non habere. adeoque in intellectu duntaxat obtinere contendit“ W; aber الروحون ist τὸ ὄν || <sup>g</sup> wörtlich *sich zerstreuen* || <sup>h</sup> *zerstreuung* || <sup>i</sup> FABR. IV 71? s. auch oben <sup>4</sup>.

TELES, wie wir dies schon an dem orte erwähnt haben, an wel- 253  
chem wir über ARISTOTELES sprachen. Ausserdem *gehören* ihm  
von *schriften an* eine *schrift*, *betitelt* εἰσαγωγή, das heisst ein- 15  
leitung in die logischen *schriften* *schrift bestehend in* einer  
einleitung in die kategorischen schlüsse, übersezt von Abû  
'Otmân edDimischqî *schrift über den intellect und das*  
*intelligible*<sup>a</sup>, in einer alten übersezung *zwei schriften an* ANEBO  
*schrift enthaltend* eine widerlegung des ...sus<sup>c</sup> über das intel-  
ligible<sup>d</sup>, sieben bücher, Syrisch *schrift betitelt* στοιχεῖα, ein  
buch, Syrisch *schrift enthaltend* die geschichte der philosophen,  
von welcher ich das vierte buch Syrisch gesehen habe.<sup>46</sup>

#### AMMONIOS<sup>e</sup>

Isḥâq ibn Honein sagt in seiner chronik, dass er zu den nach- 20  
galenischen philosophen gehöre. Er hat die *schriften* des ARISTO-  
TELES erläutert, und wir haben das davon vorhandene bei der  
anführung der *schriften* des ARISTOTELES erwähnt; ausserdem  
*gehören* zu seinen *schriften* eine *schrift* über die ansichten des  
ARISTOTELFS vom schöpfer<sup>47</sup> *schrift* über die absichten des  
ARISTOTELES bei *abfassung* seiner *schriften* *schrift* über die  
beweise des ARISTOTELES für die einheit Gottes.

#### THEMISTIOS<sup>48</sup>

er war secretär<sup>f</sup> des IULIANOS, welcher vom christentume zu den 25  
ansichten der philosophen abfiel; nach GALENOS. Wir haben schon  
an seinem orte erwähnt, was er von *schriften* des ARISTOTELES  
erläutert hat; *ausserdem gehören* ihm von *schriften an* eine  
*schrift an* IULIANOS über die regierung *schrift* über die seele,  
zwei bücher ein brief an IULIANOS den könig.

#### NIKOLAOS<sup>g</sup>

254

ein erklärer der *schriften* des ARISTOTELES, dessen erläuterungs-  
*schriften* wir ebenfalls schon an ihrem orte erwähnt haben;<sup>49</sup>

<sup>a</sup> Syrische und Arabische bruchstücke im Berliner cod. Petermann 9,  
s. HOFFMANN 216; Syrisch auch in einer hs. des British Museum, s. SACHAC  
im Hermes 1870 s. 72; vgl. auch das. 77 und FLÜGEL im Wiener catalog  
II 602 flg. || <sup>b</sup> vgl. die πρὸς τὰ νοητὰ ἀπορροιαί FABR. IV 185; s. auch <sup>d</sup> || <sup>c</sup> W  
PAMMACHUS; aber die lesung passt nicht zu den codd. des Fibrst, und der  
name muss durchaus zweifelhaft bleiben || <sup>d</sup> s. auch <sup>b</sup> || <sup>e</sup> W 289 305  
Q 199 || <sup>f</sup> minister (praefect) F 241 23 || <sup>g</sup> DAMASCENUS; W 294.

254 ihm gehören von schriften an eine schrift über das resultat der philosophie des ARISTOTELES über die seele, ein buch<sup>a</sup> schrift über die pflanzen, von dem einige bücher herausgekommen sind<sup>b</sup> schrift, *enthaltend* eine widerlegung derjenigen, welche das tun und das getane<sup>c</sup> als ein und dasselbe sezen schrift, *darstellend* ein compendium der Aristotelischen philosophie<sup>d</sup>.

5

#### PLUTARCHOS<sup>e</sup>

schrift über die physikalischen ansichten; dieselben umfassen die ansichten der philosophen über die physikalischen dinge: es sind fünf bücher, übersetzt von Qostâ ibn Lûqâ aus Bâlbekk<sup>f</sup> schrift an CORNELIUS<sup>g</sup>, in welcher er ihn auf die *schonende* behandlung des feindes und den von ihm zu ziehenden nutzen hinweist schrift über den zorn<sup>h</sup> schrift über die übung<sup>i</sup>, ein buch, Syrisch schrift über die seele, ein buch<sup>j</sup>.

#### OLYMPIODOROS<sup>k</sup>

10 ein erklärer der schriften des ARISTOTELES: die aufführung dessen, was er erklärt hat, findet sich oben an ihrem orte in dem artikel über ARISTOTELES; anderes von seinen schriften über einzelnes ist nichts auf uns gekommen.

#### DIAFARTIS<sup>l</sup>

von der hand des Jahjâ ibn 'Adî: seine abhandlung an den DEMOKRITOS *enthaltend* den beweis dass es einen schöpfer gebe.

#### ATAFRODITOS<sup>m</sup>

15 ihm *gehört* nach einer von mir gelesenen notiz des Jahjâ ibn 'Adî von schriften an eine schrift, *bestehend* in einer erklä-

<sup>a</sup> FABR. II 307? || <sup>b</sup> d. h. in irgend einer übersezung || <sup>c</sup> *intellectum et intelligibilia* W und HD 141 (88) || <sup>d</sup> nach HD 140 (88) von Honein ins Syrische übersetzt || <sup>e</sup> W 225 Q 294 der wie über die meisten dieser späteren in betreff seiner person nur einige phrasen macht || <sup>f</sup> citate daraus 245 16 23 || <sup>g</sup> *περι ἀπογησίας*, Syrisch in LAGARDES anecdota; vgl. auch SACHAU im Hermes 1870 S. 72 73 78—79 || <sup>h</sup> *πότερον τὰ τῆς ψυχῆς ἢ τὸ τοῦ σώματος πάθη χεῖρον?* || <sup>i</sup> LUCIANUS *περὶ τοῦ μὴ ἡδύως πιστεύειν διαβολῆ* ist Syrisch gedruckt bei SACHAU inedita }, vgl. I II || <sup>k</sup> s. anm. 17 FABR. IX 352 BUEHLE 309 || <sup>l</sup> דיאפארטיס; s. s. 47 || <sup>m</sup> אהאפארודיטוס; Q 69. FLÜGEL erubert fragend und schwerlich richtig an THEOPHRONIOS; THEOPHRONIDITOS ist kein name.

zung der untersuchung des ARISTOTELES über den hof das mon- 254  
des und den regenbogen\*, welche Tābit ibn Qorra übersetzt hat.

Ein anderer PLUTARCHOS <sup>51</sup>

ihm gehört von schriften an eine schrift über die flüsse und  
berge, ihrer besonderheiten und was sie für merkwürdige dinge  
enthalten, und anderes.

Berichte über JOHANNES DEN GRAMMATIKER <sup>52</sup>

es war JOHANNES ein schüler des SEVERUS<sup>b</sup>; und er war bischof <sup>20</sup>  
einer der diöcesen Aegyptens. Zuerst schloss er sich an die  
christliche secte der Jakobiten an, dann aber wandte er sich ab  
von dem, was die christen über die dreieinigkeit als dogma fest-  
gesetzt haben<sup>c</sup>. In folge dessen versammelten sich die bischöfe  
und disputierten mit ihm, er aber überwand sie<sup>d</sup>. Darauf zeigten  
sie sich versöhnlich und höflich gegen ihn und baten ihn, sich  
von seiner ansicht loszusagen und von ihrer veröffentlichung zu  
lassen; er aber beharrte auf seinem standpunkte und wollte sich  
nicht davon lossagen, worauf sie ihn absetzten. Er lebte noch,  
als Aegypten durch 'Amr ibn el'âs erobert wurde; derselbe ver-  
kehrte mit ihm<sup>e</sup>, ehrte und schützte ihn<sup>f</sup>. — Er hat die schriften  
des ARISTOTELES erläutert, und ich habe seine erklärungschrif-  
ten schon an ihrem orte erwähnt; ausserdem aber gehören ihm <sup>25</sup>  
von schriften an eine schrift bestehend in der widerlegung des  
PROKLOS, achtzehn bücher<sup>g</sup> schrift darüber dass jeder körper  
endlich sei und endliche kraft habe<sup>h</sup> schrift *enthaltend* eine wider-  
legung des ARISTOTELES, sechs bücher<sup>i</sup> schrift, *bestehend in*  
einer erläuterung, was bedeutet ARISTOTELES der zehnte <sup>53</sup> schrift,

<sup>a</sup> gemeint ist wol eine erläuterung dahingehöruer excerpte aus den  
meteorologica und *περὶ κόσμου* || <sup>b</sup> nach U 67<sup>r</sup> auch des AMMONIOS und  
PROKLOS, von dem er aber wegen seines weit vorgerückten greisenalters nicht  
viel gelernt habe || <sup>c</sup> weil er, nachdem er in den philosophischen schriften  
studiert hatte, es für torheit hielt eins gleich drei und drei gleich eins zu  
setzen Q || <sup>d</sup> umgekehrt Q er wurde überwunden || <sup>e</sup> vgl. SPRENGER Leben  
des Mohunmad I 345 anm. 1 || <sup>f</sup> die weitere erzählung über die verbrennung  
der alexandrinischen bibliothek findet sich HD 180 (111), ein wenig ausführ-  
licher Q 409: über den geschichtlichen unwert derselben s. WEIL Geschichte  
der Chalifen I 116 a. || <sup>g</sup> κατὰ Πρόκλου περὶ ἀδιότητος κόσμου λύσεις ιη' ;  
<sup>h</sup> قسوة = δύναμις: vielleicht περὶ ἀναστάσεως, worin er die unsterblichkeit  
läugnete || <sup>i</sup> ?

254 in welcher er den NESTORIOS<sup>a</sup> widerlegt<sup>b</sup> schrift, worin er  
255 einige nicht *weiter* bekannte leute widerlegt, zwei bücher<sup>c</sup>, und  
ein anderes buch, in dem er andere leute widerlegt<sup>d</sup>. Von ihm  
ist auch eine erläuterung eines teiles der schriften des GALENOS  
über die medicin; <sup>e</sup> diese werden wir in unserem artikel über  
GALENOS erwähnen. — In dem vierten buche seiner erläuterung  
der auscultatio physica erwähnt JOHANNES bei der untersuchung  
über die zeit eine vergleichung worin er sagt: „gleich diesem  
„unserem jahre, welches das jahr drei hundert und drei und vier-  
„zig DIOKLETIANOS des Ägypters“ ist“ <sup>f</sup>; und dies beweist, dass  
zwischen uns und JOHANNES dem grammatiker dreihundert und  
<sup>g</sup> ein halbes jahr ist; doch ist es auch möglich, dass er diese schrift  
im anfange seines lebens erklärt hat: denn er lebte in den tagen  
des 'A m r i b n el' āṣ.

#### Namen von NATURPHILOSOPHEN

deren zeit und reihenfolge nicht bekannt sind. Es sind dies

ARISTON<sup>f</sup>, dem von schriften *angehört* eine schrift über  
die seele<sup>g</sup>

BITWALIS<sup>h</sup>, dem von schriften *angehört* eine schrift über  
die geheimnisse der natur, *ein* buch

TORIOS<sup>i</sup>, welchem eine schrift über die träume *angehört*,  
*ein* buch

ARTEMIDOROS, der verfasser der schrift über die träume; ihm  
*gehört an* schrift über die traumdeutung, fünf bücher<sup>k</sup>, welche  
<sup>l</sup> übersetzt hat Ḥonein ibn Ishāq

GREGORIOS, bischof von Nyssa; ihm *gehört an* eine schrift  
über die natur des menschen<sup>m</sup>

PTOLEMAEOS DER FREMDE<sup>n</sup>, welcher dem Aristoteles nach-  
folgte<sup>o</sup> und seine verdienste ausbreitete; ihm *gehört an* eine  
schrift über die geschichten vom ARISTOTELES und von seinem  
tode und der reihenfolge seiner schriften

<sup>a</sup> so Q, כסבורס FU || <sup>b</sup> ? || <sup>c</sup> πρὸς Ἑλληνας? || <sup>d</sup> πρὸς Λοιπὰς  
τῶν ἀρέσεων? || <sup>e</sup> F 252 15 || <sup>f</sup> s. ann. 41 || <sup>g</sup> steht nicht bei DL VII 163 ||  
<sup>h</sup> ביטואלים; vgl. auch ann. 35 || <sup>i</sup> ברירוס; Q 254 || <sup>k</sup> F 316 24; vier bücher  
ὄνειροκριτικά und ὄνειρων ἀποβάσεις || <sup>l</sup> HD 5 (4); περὶ κατασκευῆς ἀνθρώ-  
που || <sup>m</sup> F 246 30 || <sup>n</sup> nämlich in seinen philosophischen ansichten.



THEON der Platoniker; ihm *gehört an* eine schrift über die 255 reihenfolge der lesung der bücher PLATONS und über die namen dessen, was er geschrieben hat\*.

Ich habe auf dem rücken eines bandes von alter hand *geschrieben* die aufzeichnung einer liste von solchen gefunden, welche uns als erklärer der schriften des philosophen<sup>b</sup> über die logik und andere philosophische *gegenstände* genannt werden; und dies sind <sup>56</sup> EUDEMOS<sup>c</sup> HERMINOS<sup>d</sup> IWANIOS<sup>e</sup> IAMBlichOS ALEXANDER <sup>15</sup> THEMISTIOS PORPHYRIOS SIMPLIKIOS SYRIANOS MAXIMOS<sup>f</sup> ARASIS<sup>g</sup> LUKIOS<sup>h</sup> NIKOSTRATOS<sup>i</sup> PLOTINOS<sup>k</sup>.

\* s. anm. 14 am ende || <sup>b</sup> ARISTOTELES s. s. 21 anm. || <sup>c</sup> BUHLE 298 || <sup>d</sup> BRANDIS 277 || <sup>e</sup> ירוחורס, Q 103 בראחורס APOLLONIOS BRANDIS 272? || <sup>f</sup> BUHLE 306 BRANDIS 288 || <sup>g</sup> FLÜGEL, OROSIUS, mir sehr unwahrscheinlich || <sup>h</sup> FLÜGEL LYCUS, aber LUCIUS ist sicher, s. BRANDIS 278 || <sup>i</sup> BRANDIS 278 || <sup>k</sup> 279.

---

## ANMERKUNGEN

1 Gemeint ist die *φιλολόσιπος ιστορία* die auch 253<sup>18</sup> als اخبار الفلاسفة die auch erwähnt wird, und deren erstes buch also ausser dem leben des PYTHAGORAS auch die früheren philosophen behandelt haben muss; vgl. auch HD 51 (23), wo nach PORPHYR<sup>1</sup> und CYRILL<sup>2</sup> die zeit des THALES, aber auf jahre NERUKADNEZARS (?) reduciert, bestimmt wird.

2 Der text ist wol richtig, obwol HCh III 96 deutlicher hat zuerst haben über die philosophie gehandelt die sieben weisen, deren erster Thales war.

3 Dass مَالِسٌ statt EXAMIOS ein fehler ist, bemerkt richtig FLÜGEL; doch glaube ich nicht, dass in *Mills* ein an falschen ort geratenes MALCHOS-PORPHYRIOS zu suchen sei, da eine Beifügung dieses ursprünglichen namens des PORPHYR bei einem blossen citate nicht voranzusezen ist. Das wort mag aus einer dittographie von تَالِسٌ THALES selbst entstanden sein und das bereits vorher unleserlich gewordene EXAMIOS vielleicht schon im Syrischen original vordrängt haben; vgl. die ganz ähnliche erscheinung s. 17<sup>k</sup>.

4 Etwas ausführlichere notizen über THALES und seine philosophie finden sich bei Q 123,<sup>3</sup> wo er als Pythagoräer bezeichnet und über ihn bemerkt wird: *auch reiste er nach Aegypten<sup>4</sup> und lernte von dessen gelehrten die naturwissenschaften und die philosophie. Er war der erste, welcher behauptete, dass für das existierende nicht, der gepriesen sei, der grosse Gott,<sup>5</sup> der urheber sei; und seine anhänger führten für ihn an, dass ihn zu dieser ansicht die unterschiede bestimmt hätten, welche er in dieser welt bemerkte, und durch welche er erkannte, dass von dem mit den schönen attributen bezeichneten<sup>6</sup> diese unter sich verschiedenen dinge nicht ausgingen. Diese lehre verkündigte er dann; derselben aber hängt auch die mehrzahl der Indier an.<sup>7</sup>* Wenn Abū'lfaradsch S. 63 (41) etwas hiervon abweichend berichtet: *THALES war der erste, welcher das αὐτόματον behauptete, das heisst, dass für das existierende kein urheber vorhanden sei: er schloss dies aber aus den übeln, welche er in dieser welt bemerkte, so ist zunächst klar, dass der unterschied beider darstellungen nur auf verschiedener wiedergabe eines und desselben*

1) Auch diese notiz ist sonst nicht erhalten. || 2) adv. Jul. 12 C ed. Spanh. || 3) H Ch III 96 schreibt wie gewöhnlich nur den Fihrist aus. || 4) ZELLEN die Philosophie der Griechen, zweite auflage I 148 anm. || 5) der grosse Gott ist vielleicht ZEUS, der dann aber ohne weiters mit dem Allh des islām zusammengeworfen wird. || 6) d. i. Gott, dem im islām hundert sogenannte *schöne namen* oder *eigenschaften* beigelegt werden. || 7) beziehungen zu Indien werden dem PYTHAGORAS und DEMOKRIT zugeschrieben, s. ZELLEN I 219a und 579a.

Griechischen originals beruht. Was indes in diesem gestanden haben mag, ist nicht leicht zu sagen, da PSEUDOPLETARCH de plac. ph. 875 C trotz einiger scheinbarer ähnlichkeit doch nicht wol zu grunde liegen kann. مخالف, das bei Q steht, dient sonst zur übersezung der griechischen ausdrücke, welche eine verschiedenheit bezeichnen,<sup>1</sup> während Abû'lfaradsch شرور einfach *κακία* ist.<sup>2</sup> Vielleicht kann man مخالف gleich *ἐναντίον* setzen (obwol dies durch ضد resp. مضاد u. s. w. wiedergegeben zu werden pflegt<sup>3</sup>), da schwankungen bei der wal der ausdrücke in den Arabischen übersezungem nicht selten sind,<sup>4</sup> und aus einem misverständnis von *ἐναντίον* auch شرور erklärlich wäre. Freilich ist dadurch nicht viel geholfen, denn wenngleich die deduction „untereinander wesentlich verschiedene dinge können nicht auf die gleiche ursache zurückgeführt werden“ verständlich ist, so passt sie doch weder zu dem, was wir von der philosophie des THALES wissen, noch zu den principien der übrigen älteren Griechischen philosophen, so oft sich auch bei diesen, inabesondre bei PYTHAGORAS und HERAKLIT, der gedanke findet, dass alles seiende aus einer vereinigung von gegensätzen bestehe. Ebenso wenig weise ich das *ἀβρόμαρον* bei Abû'lfaradsch als directe bezeichnung eines philosophischen principis nachzuweisen und muss mich daher bei dem negativen resultat bescheiden, dass an unserer stelle dem THALES eine mehr aus irgend einem saze eines älteren philosophen von späteren gefolgerte, als originale deduction untergeschoben sein wird. — Bei Q ist übrigens S. 55 vorübergehend auch von THALES die rede, wo er indes lediglich als atheïst bezeichnet wird. — An schriften, welche unserem philosophen beigelegt werden, finden sich nur einige sprüche Syrisch mit solchen PLATONS zusammen, vgl. SAHADJ im Hermes 1870 S. 72.<sup>5</sup>

5 Ausser THALES kommen von den sieben weisen nur noch vor SOLON, dessen gesezgebung wie die wiedereroberung von Salamis Q (bei CASIRI I 301 a) berührt, und BION, der ebenda (I 324 b) genannt wird. HD 82 (53) erwähnt als dem KYROS gleichzeitig PHEREKYDES, der als lehrer des PYTHAGORAS bezeichnet<sup>6</sup> aber mit dem logographen verwechselt wird.

6 W 85 298 Q 295 U 25r—29r, von dessen artikel mir aber nur die letzte seite in FLÜGELS abschrift zugänglich war. — PYTHAGORAS nimmt in der arabischen tradition dieselbe stellung ein, welche der mystische schwindel der späteren Griechen ihm angewiesen hat. So wird er zu einem schüler des

1) so für *ἕτερος* Kateg. 1<sup>a</sup> 2, im plural für *ἄλλο καὶ ἄλλο ποικίλην εἶσαγ.* 2<sup>a</sup> 48, sowie die entsprechende verbalform *يُخالف* für *διαφέρει* ebd. 3<sup>a</sup> 12 flg. u. s. w. Vgl. HOFFMANN de Herm. ap. Syr. Arist. im glossar *passim*. || 2) z. b. HOFFMANN unter *مختلف* || 3) s. HOFFMANN unter *مختلف* und Kateg. 5<sup>b</sup> 11 flg. || 4) s. z. b. HOFFMANN unter *مختلف* (wo *التي لا تتجزأ* stehen sollte) und unter *متماثل* || 5) das Catal. Codd. orr. Mus. Brit. II 258 unter seinem namen vorkommende Arabische pseudepigraphon gehört vielmehr unter die dem ARISTOTELES untergeschobenen schriften; s. W 162. || 6) ZELLEN I 218.

SALOMO und selbst des fabelhaften Arabers Loqmān gemacht;<sup>1</sup> die geometrie, die physik und die theologie führt er aus Aegypten nach Griechenland ein, die harmonik und melodik erfindet er;<sup>2</sup> er ist lehrer des PLATON und ARISTOTELES, deren lehrsätze er stark beeinflusst hat;<sup>3</sup> schliesslich erscheint er sogar als alchymist, kabbalist u. s. w.<sup>4</sup> Gewöhnlich stellen ihn die Araber mit ARISTOTELES PLATON SOKRATES und EMPEDOKLES zusammen,<sup>5</sup> welcher letztere unter umkehrung des wirklichen verhältnisses als sein lehrer bezeichnet wird; wenn dagegen HD 50 sogar PYRRHON als lehrer des PYTHAGORAS genannt wird, so beruht diese angabe lediglich auf einem missverständnis des übersetzers.<sup>6</sup>

Über die lehre des PYTHAGORAS finden sich einige notizen bei Q, welcher die zalentheorie, die dreifache teilung der welt und das höhere dasein, dessen reine seelen nach dem tode gewürdigt werden, kurz erwähnt, dabei aber

1) er lernte die weisheit von den gefährten des Sulaimān ibn Dāūd, des propheten, in Aegypten, als sie von Syrien dorthin kamen Q 295; H Ch VI 257 nennt ihn sogar direct einen schüler des Salomo; vgl. STEINSCHEIDEN zur pseudop. lit. 47 anm. 29. || 2) Q 295; die bekannte erzählung bei IAMBLICH de vita Pythagor. 26 über die durch den verschiedenen klang von schmiedehämmern veranlasste erfindung der harmonik hat HCh VI 257 f. mit einer einleitenden traumgeschichte, die jedenfalls Arabische zutat ist. || 3) ΠΟΡΦΥΡΟΥ v. Pyth. 53, ZELLER II<sup>a</sup> 315 n. 1; Q 26 weiss indes nur zu erzählen wie PLATON die drei bücher des PYTHAGORAS (DL VIII 6) dem PHILOLAOS für hundert dīnāre (minen DL III 9 IAMBL. 31) durch DION habe abkaufen lassen (ZELLER II<sup>a</sup> 300 anm. 3); s. 21 25 spielt wieder SOKRATES den vermittler zwischen pythagoreischer und platonischer philosophie, wie andererseits NIKOMACHIOS, der vater des ARISTOTELES, mit dem Neupythagoreer aus Gerasa verwechselt und als zwischenglied zwischen PYTHAGORAS und ARISTOTELES angesehen wird: Q 19 296 387 U 36<sup>r</sup>; vgl. auch hier s. 48 n. 7. || 4) F 352 4 357<sup>g</sup> HCh V 280 W 90, vgl. FAMA. I 466; F 314 16; hier anm. 7. Uebrigens begegnen wir ähnlichen angaben auch bei DEMOKRIT, PLATON und ARISTOTELES. — Von weiteren notizen über sein leben ist nur noch anzumerken, dass HD 84 (55) ihm eine lebensdauer von 95 jahren zuschreibt, DL VIII 44 hat ὀγδοηχοιτοῦτης ἐτελεύτα . . . ὡς ὄλοι πλείους, ἔτη βίους ἐνεπήκοντα. || 5) die fünf philosophen oder die fünf Pfeiler der philosophie أساطين الحكمة Q 10 HCh I 72 HD 50 (33); CASINI I 301<sup>a</sup> bezieht die zal falsch auf SOLON statt auf PLATO und übersetzt daher irrig septem. Zwischen diesen fünf macht sich dann wieder die unterscheidung zwischen naturphilosophie (oder exoter philosophie) und speculativer (theologische hebie) oder politische مدنيت [nach Ar ζμ 642 30, den Q citiert], auch wahre philosophie genannt Q 81 214) philosophie geltend; an der spize jener steht PYTHAGORAS, unter den vertretern dieser sind die vornehmsten PLATON und ARISTOTELES, welche beide dann noch durch den besonderen ehrentitel die zwei säulen der philosophie ركنا الفلسفة ausgezeichnet werden. Von dieser einteilung weicht nur unwesentlich die dreiteilung in atheistische materialisten دهريون, physiker طبيعيين und theisten oder theologen الهيون ab, die HD 93 (60) nach Q 55 gibt; die ersten beiden werden eben sonst gewöhnlich zusammen als physiker bezeichnet. || 6) s. das nähere anm. 41.

nichts auffälliges bietet;<sup>1</sup> wenn dagegen Abū'Ifnadsch 84 (55) sagt: *er setzte als principien der dinge die zahlen, aus dem grunde, weil das princip des zusammengesetzten das einfache sei, es aber nichts einfacheres gebe als die zahlen, da allem, was ausser ihnen sei, notwendigerweise das zusammengesetztsein in folge der hinzufügung von zahlen dazu notwendig zukomme, so verhält es sich mit dieser deduction vielleicht ähnlich wie mit der THALES untergeschobenen, über welche ann. 4 gehandelt worden ist; altpythagoreisch kann sie keinesfalls sein.*<sup>2</sup>

7 Über die *χρυσῆ ἐπιη* und die übrigen hier und anderswo erwähnten pythagoreischen schriften s. W 85 und STEINSCHEIDER zur pseud. lit. 46 ann. 29 und s. 83,<sup>3</sup> ferner über einige ihm zugeschriebene Syrische sprüche SACHAU im Hermes 1870 s. 71 79 und GILDEMEISTER das. 81 fg.; U hat ausserdem einen angeblich aus der philosophiegeschichte des ΠΟΡΦΥΡΑ übersetzten artikel über die pythagoreischen schriften. Leider ist es mir nicht möglich den in dem Wiener Codex (nach FLÜGELS abschrift) arg verderbten und mir zum teil unverständlichen, einmal sogar sich selbst widersprechenden<sup>4</sup> artikel vollständig wiederzugeben; der wesentliche inhalt besteht aus der angabe, dass nach dem tode des PYTHAGORAS ARCHYTAS<sup>5</sup> von den überlebenden Pythagoreern, mann für mann, die worte und schriften des philosophen gesammelt und redigiert habe; die zal der so entstandenen werke belaufe sich auf achtzig; andere zweihundert seien von späteren (von den angegebenen namen ist nur der eine mit einiger wahrrscheinlichkeit als ANISTIPPOS lesbar) ihm untergeschoben worden. Die titel jener durch ARCHYTAS gesammelten schriften werden nicht angegeben, dagegen von den unächtten einige aufgeführt, unter denen beispielsweise ein buch über die betrügliebe

1) Dass diese notizen wieder aus ΠΟΡΦΥΡΑ (s. F 245 13) stammen, könnte man daraus schliessen, dass auch Q wenngleich nicht wörtlich den vergleich der wahren ἡδονή mit dem harmonischen gesange der musen (ΠΟΡΦΥΡΑ v. Pyth. 39) als pythagoreisches dictum anführt. — Die ausserdem noch von Q 295 den Pythagoreern beigelegten *entlegenen rätsel* رمز بعيدة weisen wol auf die allegorische redoweise der pythagoreischen apophthegmen hin, wie deutlicher s. 20 unter ΕΜΠΕΔΟΚΛΗΣ (hier s. 47 a. 2); s. 22 (vgl. W 124 z. 3 v. u.) dient الرمز wol zur bezeichnung des platonischen mythos, der sonst (z. b. F 252 20) auch مثل heisst. || 2) Vgl. ZELLER I 246 fg. und besonders 275 fg.; am nächsten kommt von den dort citierten stellen dem berichte Abū'Ifnadsch' ALEXANDER zur Metaph. I G. 987<sup>b</sup> 33: ἀρχὴς μὲν τῶν ὄντων τοὺς ἀριθμοὺς Πλάτων τε καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἐπέφθεντο, ὅτι ἐδόκει αὐτοῖς τὸ πρῶτον ἀρχὴ εἶναι οἶον καὶ τὸ ἀσύνθετον, τῶν δὲ σωμάτων πρῶτα τὰ ἐπίπεδα εἶναι (τὰ γὰρ ἀπλούτερά τε καὶ μὴ συναρπόμενα πρῶτα τῇ φύσει) ἐπιπέδων δὲ γραμμῶν κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, γραμμῶν δὲ στιγμῶν, ὡς οἱ μαθηματικοὶ σημεία, αὐτοὶ δὲ μονάδας ἔλεγον... αἱ δὲ μονάδες ἀριθμοί, οἱ ἀριθμοὶ ἄρα πρῶτοι τῶν ὄντων. || 3) s. auch HCh IV 461. || 4) die zal der ächten schriften wird nämlich gegen den schluss hin auf 280 angegeben, während nach dem vorhergehenden diese zal die summe der ächten und unächtten darstellt. || 5) ARCHYTAS wird ausserdem nur noch bei CASIRI I 302\* als schüler des PLATON erwähnt; vgl. über den wert dieser notiz ZELLER I 212 213.

zauberei (oder taschenspielerkunst),<sup>1</sup> sowie eins über die anfertigung von pauken, becken und saiteninstrumenten vorkommt; schliesslich wird noch bemerkt, dass die ächten bücher anfänglich in Italien (انطاليا) aufbewahrt und erst später in Hellas (الاذا) bekannt geworden seien.<sup>2</sup> In dem erhaltenen, wahrscheinlich doch einen teil der philosophengeschichte bildenden leben des PYTHAGORAS findet sich keine diesem stück entsprechende stelle, was sich allenfalls aus der unvollständigen überlieferung erklären liesse; doch wissen die Griechen auch sonst nichts über die hier dem ARCHYTAS zugeschriebene tätigkeit.

Bezüglich der übrigen älteren Pythagoreer ist nur noch zu bemerken, dass einige der THEANO beigelegte sprüche sich Syrisch finden; s. SACHAU Inedita Syriaca s. ٤٤٠-٤٤١ vgl. V VII.

8 Diese notiz beruht auf falscher auffassung des wortes *ἰσόμνημα*, dessen gewöhnliche übersezung *تفسير* ist; denn da von speciellen commentarien des IAMBlich zu den gedachten pythagoreischen schriften sich nirgends eine spur findet, so können nur die *Πυθαγορείων ὑπομνημάτων λόγος* gemeint sein.

9 Q hat 19—21 einen artikel über EMPEDOKLES, welcher ihn als zeitgenossen des DAVID und schüler des Loquün<sup>3</sup> bezeichnet, ausserdem aber einige sehr unklare angaben über seine philosophie enthält. Zunächst ist mir

die notiz s. 20 *نتكلم في خلقة العالم بالاشياء والتلويع عين امر* unverständlich, obwohl es nahe liegt, bei der darin erwähnten schrift, deren vorkommen bei den Arabern im folgenden nach autopsie noch weiter bezeugt wird, an das buch *de vanitate resurrectionis spiritualis nulloque magis corporalis* zu denken.<sup>4</sup> Weiterhin bemerkt Q, EMPEDOKLES habe zu erst behauptet, dass der Gottheit eigenschaften wie wissen, güte, macht nicht beigelegt werden könnten,<sup>5</sup> weil ihr einheitliches wesen solche unterscheidungen nicht dulde. Dies liesse sich allerdings zur not auf eine stelle wie die von ZELLER I 555 nm. 1 citierte beziehen, welche den Arabern bei AMMONIUS zugänglich war: eine andere fassung hat indes der ähnliche saz bei Abû'lfarudsch 50 (33): *er war der erste, welcher die attribute von dem wesen des schöpfers entfernte, indem er sagte: sein wesen ist seine existenz und seine existenz ist sein wesen, sein leben aber und seine weisheit sind zwei verbundene begriffe, welche noch keinen unterschied im wesen begründeten*; und da dies eleatischer lehre weit näher kommt, als irgend einem gedanken des EMPEDOKLES, XENOPHANES auch

1) F 314 16 steht auch ein losbuch unter seinem namen. || 2) Dies erinnert an IAMBlich 199, aber der name des PHILOLAOS kommt bei U nicht vor. || 3) s. 44 a. 1 und W 90. || 4) vgl. W 90; dass die schrift untergesehen ist, versteht sich abgesehen von allem andern durch den directen widerspruch des titels gegen die lehre des philosophen; W's gründe würden nicht stichhaltig sein, weil die von ihm hervorgehobenen ungeretheiten, wie mehrfach angedeutet, zur aufpuzung dürftiger notizen fast stereotyp sind. || 5) s. auch Q 231.

in der tat der erste war, der den anthropomorphischen polytheismus der Griechen bekämpfte,<sup>1</sup> so wird hier wieder eine der so häufigen verwechslungen anzuerkennen sein. Richtig ist es dagegen, wenn Q 295 auf die verwandtschaft zwischen den kosmischen Anschauungen des PYTHAGORAS und EMPEDOKLES hinweist; derselbe spielt auch s. 20 auf die bisweilen von dem philosophen beliebte allegorische ausdrucksweise an;<sup>2</sup> ein buch *μετὰ τὰ φυσικά* legt ihm HCh V 144 bei.

Aus der zal der rhetoriker und sophisten begegnen uns in der Arabischen überlieferung KORAX und TISIAS<sup>3</sup> bei Q 125 291 HD 67 68 (44); beide schriftsteller bringen die bekannte erzählung von den dilemmatischen trugschlüssen, durch welche der schüler dem lehrer den bedungenen lohn abspricht, dieser denselben wieder in anspruch nimmt, in fast wörtlich übereinstimmender fassung, welche den inhalt von sextos adv. rhet. 96—99 (vgl. OELLIUS V 10) bis auf die anordnung der beiden schlüsse ziemlich genau wiedergibt. — PROTAGORAS wird wie ISOKRATES von Abū'Isfaraḍsch 85 (55) im vorübergehen genannt; dem ersteren werden einige bei SACHAU ined. Syr. VI in Syrischer übersetzung gedruckte sprüche beigelegt; den letzteren *παυλοπέδης* an DEMONIKOS ist ebenfalls in Syrischer übersetzung vorhanden (SACHAU im Hermes 1870 s. 71 72 79), und von LAGARDE in den *Analecta Syriaca* herausgegeben. — Auch von ANAXAGORAS wissen Q 70 und HD 85 (56) nur zu sagen, dass er ein bekannter philosoph sei, dessen schriften grosse verbreitung gefunden, und dass er zu den physikern (s. s. 45 a. 5) gehöre; einige Syrische sprüche unter seinem namen hat SACHAU ined. VI.

Häufiger wird DEMOKRIT erwähnt,<sup>4</sup> dessen name aber fast immer *ديمقراطيس* *ديمقراطيس* (oder ähnlich) = *Δημοκράτης* transcribiert erscheint;<sup>5</sup> doch unterscheidet Q 212 den arzt DEMOKRATES von ihm; ebendasselbst erscheint wie F 254 13 ein dritter DEMOKRATES, an welchen *ديمقراطيس* *ديمقراطيس* eine schrift „beweis für das dasein des schöpfers“ gerichtet haben soll. Ich bin nicht im stande nachzuweisen, wer dieser *ديمقراطيس* sein könnte,<sup>6</sup> oder ob unter DEMOKRATES der Neupythagoreer zu verstehen ist; der titel der schrift sieht etwas nach Arabischer fälschung aus. — Von

1) Die Griechischen monotheisten werden nach Arabischer anschauung, welche die ihr fernliegenden Griechischen ideen den eigenen gern assimiliert, auch sonst als gegner der *attribute Gottes* (vgl. 42 a. 6) bezeichnet. || 2) s. s. 45 a. 1. || 3) *الغراب* *der rabe*, auch ohne artikel, und *ثيسناس*; wie aber Abū'Isfaraḍsch dazu kommt, den KORAX *ARCHILOCHOS* zu nennen und *Κόραξ* als beinamen zu fassen, weiss ich nicht. || 4) auch mit PYTHAGORAS, PLATON und ARISTOTELES zusammen als alchymist (ZELLEN I 579 a.) F 352 4 vgl. 353 29 357 2 flg. || 5) LAGARDE gesammelte abhandlungen 131 40 136 137 HD 85 (55) Q 213 CASIMI I 325\* F *passim* HCh III 121; nur U 13<sup>v</sup> *ديمقريطوس*; vgl. aber in bezug auf das buch über den landbau STEINSCHEIDER zur pseudop. lit. s. 34 anm. 13. || 6) möglich wäre *Δεινοκράτης*, nach *ταμνιχ* v. Pyth. 26 ein tarentinischer Pythagoreer; doch hilft diese apokryphe angabe nicht weiter.

DEMOKRIT berichtet Q nach Ibn Dschuldschul<sup>1</sup> noch: *DEMOKRITOS, ein griechischer philosoph; verfasser eines buches über die philosophie . . . ihn erwähnen die chronisten und dolmetscher, haben auch seine aussprüche übersezt. Er behauptete die auflösung der körper in atome,<sup>2</sup> und hat darüber schriften verfasst, welche die dolmetscher in das Syrische und Arabische übersezt haben; und seine briefe (abhandlungen?<sup>3</sup> s. s. 17 anm. c.) sind schön und klar<sup>4</sup> . . .* Aus dieser einfachen erwähnung seines hauptlehrsazes macht W ein buch *de corporum solutione in partem individuum*, das er im verzeichnis von DEMOKRITS schriften natürlich nicht finden konnte. Die angabe *buch über die philosophie* gibt keinen anhalt zur sicheren bezeichnung des gemeinten werkes; die *αἰτιαὶ περὶ ζωῶν* erwähnt HCh III 121.

10 SOKRATES wird von U 29<sup>r</sup>—33<sup>v</sup> und Q 231—241 ausführlich behandelt, doch hatte aus ersterem FLÜGEL nur wenige notizen ausgezogen. Q's artikel zerfällt in vier von einander unabhängige teile.<sup>5</sup> Das erste stück berichtet, dass er unter dem namen TONNEN-SOKRATES bekannt sei, weil er in einer tonne gewohnt habe,<sup>6</sup> erwähnt seine enthaltenkeit und bringt ihn mit PYTHAGORAS in verbindung.<sup>7</sup> Er habe sich auf die theologische philosophie<sup>8</sup> beschränkt, sei ein offner gegner des gözendienstes gewesen, und habe mit den vornehmsten theologen darüber disputiert.<sup>9</sup> Diese haben in folge dessen die menge aufgereizt und den könig gezwungen ihn gefangen zu sezen; um sich weiteren mishandlungen zu entziehen, habe er dann nach mehreren heimlichen unterredungen<sup>10</sup> mit dem könige gift genommen. Ihn

gehören ratschläge *وصايا*, bildungslehren *آداب* und sprüche *احكام* an; seine ideen über die eigenschaften Gottes<sup>12</sup> seien denen des EMPEDOKLES und PYTHAGORAS<sup>13</sup> ähnlich, doch habe er über die auferstehung irrümliche, von den meinungen der *andern* philosophen abweichende ansichten.<sup>14</sup>

Der zweite, ausdrücklich als *anderer bericht* eingeführte abschnitt rühmt wiederum seine gottesverehrung,<sup>15</sup> betont, dass er keine schriften ver-

1) der auch sonst, z. b. 373, citiert wird; genauer heisst er 221 (CASINI I 437) Suleimān ibn Ḥasan, verfasser einer kleinen philosophiegeschichte ||

2) s. über diese übersezung von *جزء لا يتجزأ* oben s. 43 anm. 4. || 3) ein alchymistisches werk unter dem titel *schrift des Demokritos bestehend in abhandlungen* auch F 354 23. || 4) eigentlich *sauber beschnitten (ausgeputzt)*, vgl. ZELLER I 581 anm. z. 11 v. u. || 5) wie solche zusammenstellungen von heterogenen excerpten sehr häufig vorkommen; z. b. über PLATON und PROKLOS im Fihrist. || 6) Diese verwechslung mit DIOGENES, die auch in dem zweiten abschnitt wiederkehrt, findet sich nach STEINSCHEIDEN 44 anm. 27 schon bei Isḥāq ibn Ḥonein. || 7) vgl. auch Q 21, hier s. 44 a. 3. || 8) s. s. 44 a. 5. || 9) vgl. den platonischen Euthyphron. || 10) vgl. Kriton. || 11) man bemerke hier wie später das bestreben die als todesstrafe dem orient unbekannt vergiftung zu motivieren. || 12) s. s. 47 a. 1. || 13) ob verwechslung mit ANAXAGORAS? || 14) damit ist wol gemeint, dass er nicht an die seelenwanderung des PYTHAGORAS und EMPEDOKLES glaubte: irgendwo mag die notiz gestanden haben, dass er von einigen früheren philosophen abweiche. || 15) wenn er zu anfang als *شامي Syrer*



faßt habe, und erzählt, er sei von dem regierenden könige getödtet worden, als er denselben von seinem übeln lebenswandel abzubringen unternahm. Daran schliesst sich ein drittes aus allerhand geschichten und unzusammenhängenden notizen bestehendes stück, zunächst einige anekdoten enthaltend, welche sich vielmehr auf *DIOGENES* zu beziehen scheinen,<sup>1</sup> und denen hinzugefügt wird, dass er mit seinen schülern allerhand geheime philosophie, magie und sterndienst getrieben habe.<sup>2</sup> Man droht ihm deswegen mit dem tode, *SOKRATES* aber weicht nicht, indem er sagt: „der tod ist nichts schlimmes sondern etwas gutes,“ und „der zustand der menschen nach demselben ist der vollkommere.“<sup>3</sup> Nun lässt ihn der könig ergreifen und siebenzig scheiniche<sup>4</sup> bezeugen, dass er ihre götter gelüstert habe: darauf befehlt der könig ihn zu tödten. Den schluss bildet die antwort, welche er nach DL II 35 der seinen unschuldigen tod bejammernden gattin gab, und drei anekdoten in dem allen diesen geschichten bei den späteren Griechen gemeinsamen stil.<sup>5</sup>

Der vierte abschnitt hebt besonders seine feindschaft gegen die poesie und die poeten hervor.<sup>6</sup> Die vornehmen vereinigen sich ihn dem könige als statsgefährlich hinzustellen; weil dieser aber des volkes und der nachbarstaten wegen nicht wagt ihn offen zu tödten, raten sie ihn zu vergiften. Etwas widersprechend schliesst sich hieran die weitere erzählung,<sup>7</sup> er sei gefangen gesetzt worden und noch monate nach der verurteilung in dem gefängnisse verblieben; dann aber wird durch die worte *es sagte Phaedon*

bezeichnet wird, so ist dies wol nur ein durch falsch gesezte puncto entstandener lesungsfehler für *أثيني Athenen*. || 1) die erste wiederholt sich fast wörtlich HD 354 (233), die dritte ebd. 89 (58). Ich vermag allerdings keine davon genau so für *DIOGENES* nachzuweisen: doch ähnelt der ersten DL VI 66 s. 148 39 coner; noch mehr erinnert das ihm HD 89 (58) beigelegte dictum, dass äussere schönheit auch auf innere schliessen lasse, an DL VI 58 s. 146 50 con.; dagegen ist die daran angeschlossene bemerkung, dass ihm die Athener knabenliebe vorgeworfen, wol aus dem bekannten *ἰδίκετ' τοὺς νεανίας διαρπείζων* entstanden. Die dritte geschichte Q's endlich, die HD 89 (58) ebenfalls wiederkehrt, kann sich wegen des darin erwähnten fasses wieder nur auf *DIOGENES* beziehen; vgl. auch gleich unten. || 2) vgl. s. 44 n. 4, 47 n. 4, 50 n. 2. || 3) auch hierin könnte man die Diogenesanekdote DL VI 68 suchen: *ἔρωτηθῆς εἰ κακὸς ὁ θάνατος πῶς, εἴτε, κακὸς οἱ παρόντος οὐκ ἀσθάνομεθα*; doch kann unsere stelle auch ein kurzer ausdruck der wirklich Sokratischen ansicht sein. || 4) greise oder älteste o. || 5) es sind folgende: 1 einer seiner schüler wünscht geschriebenes von ihm, er antwortet: „ich will die wissenschaft nicht auf schufthüte bringen“ (vgl. *Ζελλεῖν II* 207 208). 2 frage, welches die wesentliche eigenschaft eines hervorragenden

lehrers (ب) sei? antwort: dass er über dinge spreche, welche den toren fern liegen. 3 frage was der grund der welterschöpfung sei? antwort: die güte Gottes. Ich habe anderweitig hiervon nichts gefunden; sicher apokryph ist das dictum F 10 29, dessen wortspielartige pointe schon den Arabischen ursprung verrät. || 6) F 245 30; s. DL II 39 s. 42 38 c., doch ist was von der betrüglichkeit ihrer schöpfungen gesagt wird, wol auf den Platonischen *SOKRATES* zurückzuführen. || 7) vielleicht geht dieselbe und alles folgende auf das buch ei Kindis zurück.

نادن zu einem der ihn fragte (und der name desselben war Echekrates  
خفراطيس) eine längere erzählung vom tode des SOKRATES eingeleitet, welche  
in einem auszuge aus dem Phaedon und Kriton des PLATON besteht. Die  
excerpte beginnen mit Phaedon 58 A-C 59 C ende-E; daran fügt sich als  
ein bestandteil der unterredungen des letzten tages ein gespräch zwischen  
SOKRATES und KRITON, welches die hauptgedanken des platonischen Kriton  
reproduciert und durch eine anspielung auf den Krit. 145 B erzählten traum  
abgeschlossen wird. Es folgt Phaedon 59 E und dann ein überblick über  
die in dem philosophischen teile dieses dialoges ausgeführten ideen: den  
schluss bildet Phaed. 116 A 115 BC 116 B-ende 59 B. Was von diesen  
auszügen philosophischer natur ist, macht den eindruck des magern und  
unzusammenhängenden; besser sind die erzählenden stücke, in denen sich  
nicht selten wörtliche anklänge an den text PLATONS finden,<sup>1</sup> doch ohne dass  
irgend ein saz sich als direct übersezt darstellte.

Auch ausser diesen berichten wird SOKRATES häufig erwähnt, doch ist  
er ebenfalls dem schicksal nicht entgangen als magier, kabbalist und alchymist<sup>2</sup>  
von den Arabern in anspruch genommen zu werden, wie er auch gleich  
EMPEKLES als wenigstens indirecter schüler des Loqmân<sup>3</sup> sich muss  
bezeichnen lassen. Eine besondere zuneigung scheint ihm elKindî geschenkt  
zu haben, der nach F 259<sup>4</sup> schrieb: 1 eine abhandlung, enthaltend eine  
auseinandersezung der trefflichkeit des SOKRATES 2 eine abhandlung über  
die worte des SOKRATES, aus welcher vielleicht einzelne der oben erwähn-  
ten anekdoten entnommen sind, 3 eine abhandlung über den verkehr welcher<sup>4</sup>  
zwischen SOKRATES und ARCHIGENES<sup>5</sup> stattgefunden hat 4 eine  
abhandlung über den tod des Sokrates 5 eine abhandlung über das, was  
zwischen SOKRATES und den Harräniern vorgegangen ist.<sup>6</sup> Auch Tâbit  
ibn Qorra hat eine abhandlung über den auf Sokrates zurückgeführten<sup>7</sup>  
beweis geschrieben.

1) am deutlichsten ist سقق Q 239 = τέτραπται 116 D, welche stelle  
überhaupt ziemlich genau dem Griechischen folgt. || 2) s. den dritten bericht Q's  
hier s. 49 a. 2 HCh I 341 nr. 869, der aber selbst die schrift als apokryph bezeich-  
net, F 357 3 || 3) HCh III 91, wofern dies nicht eine entstellte erinnerung an  
seine vorliebe für AESOP ist, welchem der Arabische Loqmân bekanntlich genau  
entspricht. || 4) oder ein gespräch welches. || 5) CASIM I 359 hat اسوايس  
أرسوايس, das wie die lesarten von LV zur not auf ΕΡΟΣΤΡΟΜΟΣ (s. unten)  
bezogen werden könnte. ARCHIGENES kommt sonst nur als arzt oder als alchymist  
vor, s. STEINSCHEIDEN zur pseudop. lit. 60 63 F 288 24 292 26 357 4 ann. 1;  
an AESCHINES ist schwerlich zu denken. || 6) wenn dieser titel sich nicht auf  
irgend welche oberflächliche ähnlichkeit zwischen Sokratischen und Harränischen  
grundsätzen oder lehren beziehen soll — was dem nächstliegenden wortsinn zuwider  
ist —, so weiss ich nicht, was mit den worten, die CASIM ebenso hat, anzufan-  
gen sein mag, doch ist jedenfalls zu beachten, dass Tâbit ibn Qorra sich  
auch mit Sokratischen studien beschäftigt zeigt. || 7) oder nach Sokrates benannt;  
F 272 13. Was damit gemeint ist, weiss ich ebenfalls nicht, wenn es nicht auf  
die Sokratische maecutik geht (die man aber bei einem Araber kaum suchen darf),  
oder auf irgend eine stelle bei ARISTOTELES, wie etwa rhet. 1393<sup>b</sup> 3 flg.

11 Die beiden hier dem Sokrates beigelegten schriften hat U 33<sup>v</sup> wörtlich hinübergenommen; er nennt aber ausserdem noch einen *brief an seine brüder* enthaltend eine *vergleichung der [religiösen?] überlieferung mit der philosophie رسالة الى اخوانه في المقايسة بين السنة والفلسفة*; ausserdem eine *schrift des tadels gegen die seele كتاب معاتبة النفس*, welche vielleicht mit dem Syrisch von COWPER in den Syriac Miscellanies und LAGARDE in den Analecta Syriaca herausgegebenen dialog Erosthophos de anima zusammenhängt; derselbe titel kehrt übrigens bei PLATON wieder.<sup>1</sup> Endlich erwähnte ich oben schon nach Q die ihm zugeschriebenen ratschläge, die mit den sprüchen bei STEINSCHNEIDER s. 44 identisch sein können.

12 Ob diese angabe unserem verfasser zur last zu legen ist, kann zweifelhaft erscheinen; wenigstens hebt er 246<sup>21 22</sup> ausdrücklich hervor, ANTAXERXES sei ein *persischer könig*, und zwischen ihm und PLATON finde keinerlei persönliche berührung statt. Entweder liegt ein textfehler vor,<sup>2</sup> oder, was mir wahrscheinlicher ist, Muḥammed ibn Ishāq hat die fehlerhafte angabe ohne weitere überlegung irgend einer vorlage entnommen, die er nicht ordentlich verstand; 246<sup>24</sup> begeht er in bezug auf denselben könig wieder einen argen anachronismus, der allerdings wegen der grösseren unsicherheit der Altpersischen geschichte entschuldbarer ist.

13 Ich halte die eingeklammerten worte, welche 246<sup>4</sup> ganz ebenso wiederkehren, für interpoliert; denn wenngleich der verfasser es auch sonst an wiederholungen nicht fehlen lässt, so beruhen diese doch immer auf unveränderter aneinanderreihung verschiedener berichte über denselben gegenstand,<sup>3</sup> und ausserdem ist die angabe an dieser stelle vollkommen zwecklos:<sup>4</sup> das vorangehende aus derselben quelle stammende excerpt wurde als indirect die berührung zwischen SOKRATES und PLATON begründend ganz passend angefügt, und gab nun leicht einem leser anlass zur nachtragung der später folgenden bemerkung.

14 Ueber PLATON handeln W 117 209 Q 22—35 U 33<sup>v</sup>—36<sup>r</sup>; aus letzterem artikel finden sich indes nur geringfügige auszüge in FLÜGELS exemplar. Q s artikel besteht wiederum aus mehreren unverbunden übereinander lagernden schichten.<sup>5</sup> Die erste s. 21—23 kommt wesentlich mit dem berichte des Fihrist überein, von dem sie nur durch stellenweise etwas breitere oder gedrängtere schreibweise abweicht; weit merkwürdiger ist der zweite abschnitt s. 23—35, welcher das leben PLATONS meist in übereinstimmung mit DL wie OLYMPIODOR und dem ANONYMUS ansführlich darstellt. Die erzählung beginnt mit nachrichten über die vorfahren des philosophen, die fast durchaus dieselben angaben bieten, als DL III<sup>1</sup>;<sup>6</sup> nur fügt der Araber

1) s. s. 56 anm. 9. || 2) man könnte sich z. b. versucht fühlen *الذى*

*ذو القعدة* zu schreiben, doch glaube ich selbst nicht an diese änderung. || 3) s. anm. 10 14 und den artikel über PNOKLOS. || 4) nicht unten, obwohl die Lesarten zu 246<sup>4</sup> die interpolation dort zu suchen scheinen. || 5) auch der bericht in F bietet excerpte aus verschiedenen quellen, die sich zum teil wiederholen. || 6) besonders hervorgehoben wird 23, dass PLATON selbst den

die geschichten von MELANTHOS und KODROS, letztere in einer von der gewöhnlichen überlieferung unwahrscheinlich abweichenden form hinzu. Er erwähnt dann die berühmtheit des PLATON, bemerkt, dass über seine jugend unwahre erzählungen umlaufen,<sup>1</sup> und berichtet dann, wie er nach aufgabe seiner dichterischen tätigkeit sich dem SOKRATES und dem Pythagoreismus zugewandt,<sup>2</sup> auch bücher über die melodik geschrieben habe. Er sei zu den geführten des HERAKLIT<sup>3</sup> gegangen, habe aber das irrigte dieses systems erkannt, und der Pythagoreischen philosophie und dem SOKRATES sich genähert,<sup>4</sup> da PYTHAGORAS schon tot war:<sup>5</sup> seine poetische tätigkeit habe er dann im alter von zwanzig jahren aufgegeben, seine gedichte verbrannt,<sup>6</sup> und sei nun fünfzig jahre<sup>7</sup> bei SOKRATES geblieben. Es folgt die bereits s. 44 a. 3 erwähnte geschichte des bücherkaufs, dann eine erzählung der drei Sicilischen reisen.<sup>8</sup> Nach beendigung derselben habe er in Athen eine politische wirksamkeit geübt,<sup>9</sup> sei aber von derselben zur lehrstätigkeit zurückgekehrt. Ferner habe er zwei

DROPIDES und KRITIAS, jenen vielfach in seinen gedichten, diesen im Timaeos erwähne. Aber beide kommen in dem genannten dialoge 20 E zusammen und auch an andern stellen öfter vor. Die worte *vielfach in seinen gedichten* gehen vielleicht auf ein missverständnis von Charmides 157 E αἰκία... Δροπίδου... ὑπὸ Σόλωνος καὶ ὑπ' ἄλλων πολλῶν ποιητῶν ἐγκεκομισσμένη zurück. || 1) ANON. (ed. DIDOT hinter DL) s. 629. || 2) Dabei findet sich folgende version von dem traume des SOKRATES: SOKRATES sah im traum, dass ein junges mädchen *كركي* (κέρκυνος) auf seinem schosse sass, und dass es sogleich flamm und federn bekam und gen himmel flog, indem es mit süßser stimme alle menschen ergaste: als nun PLATON zum unterricht zu ihm kam, deutete er diesen vogel auf ihn, und dass durch seine stimme und sein wort die menschen mehr als durch andere würden gefesselt werden. Die fassung schwankt zwischen denen bei DL und bei OLYMPIODOR, mit welchem der ANONYMUS ziemlich übereinstimmt. || 3) ΚΛΑΥΤΟΣ; ZELLEN II\* 291. || 4) es ist klar, dass hier wieder verschiedene erzählungen durcheinandergehen, die aber schwer zu sondern sein möchten. || 5) wenn hier im text von Q ganz unmotiviert DIONYS dazwischen kommt, liegt vermutlich eine falsche auffassung des *Διονυσιακὸν θέατρον* DL 5 vor. || 6) Der vers DL 5 or. 242 AN. 722 findet sich hier in wörtlicher übersezung *ايتها النار أتربى من* (= tu, cod. ماء) *ما عليك حاجة ما*. || 7) AN. 717 δέκα: runde zalen. || 8) auch hier schwankt der bericht zwischen DL, dem er im allgemeinen folgt, und OLYMPIODOR, dessen anekdote 310 flg. wenn auch im einzelnen abweichend wiedergegeben wird; angeknüpft ist noch eine weitere geschichte von einem dem DIONYS schmeichelnden dichter *أرتليس* HERAKLES oder HEROKLES, die ich sonst nicht finde. Bei der zweiten reise findet sich die eigentümliche notiz, dass PLATON dieselbe unternommen habe um von DIONYS ein buch über die geseze zu bekommen, welches DIONYS ihm versprochen hatte, und welches PLATON bei der abfassung eines werkes über die politik *(في السيرة)*, s. anm. 44) benutzen wollte, eine falsche deutung von DL 21. || 9) entweder eine verdrehung aus der abfassung der πολιτεία, oder aus der von Thebanern und Kyrenäern angeblich an ihn gerichteten aufforderung ZELLEN II\* 309 anm. 1.

frauen geheiratet,<sup>1</sup> ausserdem viele schüler gehabt<sup>2</sup> und im gehen gelehrt, daher seine anhänger wandler genannt wurden.<sup>3</sup> In seinem zweiundachtzigsten jahre sei er gestorben und in den gärten der akademie begraben. Seine hinterlassenschaft wird dann aufgezählt<sup>4</sup> und hinzugefügt, dass er die von DIOXYA und anderen erhaltenen geschenke<sup>5</sup> zur ausstattung seiner schwestertöchter bestimmt habe; auch werden die auf seinen grabstein gesetzten inschriften angeführt.<sup>6</sup> Den schluss bildet s. 32 ein heterogener abschnitt über die namen der sieben hervorragenden Griechischen philosophenschulen

1) in den sehr corrumpten namen الشيا من بلاد رقاديا والاخرى *Atschâjd* מסיותיא מן بلاد قليس *Majûjâ* מסיותיא aus Qlîs מסיותיא sind doch unschwer die angeblichen schülerinnen LATHENEIA aus Arkadien (DL 46 *Ματτινική*) und AXIOTHA aus Phlius zu erkennen. || 2) das verzeichnis derselben bei CASIRI I 301 302 ist fehlerhaft; unter vergleihung des Wiener Q und des DL 46 lässt sich die stelle ganz sicher so herstellen: zu ihnen gehören SPEUSIPPUS aus Athen, welcher der sohn der schwester PLATONS war (PSEUDO-AMMON. v. Ar. 11 11 Didot; HD 91 (59) sohn seines väterlichen oheims), XENOKRATES aus Chalkedon, ARISTOTELES aus Stagira, PHILIPPOS aus Opus, HESTIAEOS aus Perinth, ARCHYTAS aus Tarent, DION aus Syrakus, AMYKLOS aus Heraklea, KRATOS und KORISKOS aus Skepsis, TIMOLAOS aus Kyzikos, EUAEON aus Lampsakos, MENEDEMOS aus Eretria, PEITHON und HERAKLEIDES aus Aenos, HIPPTIALES und KALLIPPOS aus Athen, DEMETRIOS aus Amphipolis. Die liste stimmt so ziemlich genau mit DL 46, nur fehlt bei diesem ΑΡΧΥΤΑΣ, bei dem Araber ΗΜΙΑΚΛΕΙΔΕΣ ΠΟΝΤΙΚΟΣ, der wegen des vorausgehenden gleichnamigen Aeniens ausgefallen sein mag. Von den lesarten CASIRI will ich besonders nur den *Proclus Nithiensis* erwähnen, welchen er aus بركلس aufgenommen hat; es wäre gar nicht zu begreifen, wie der Neuplatoniker PROKLOS unter diese Akademiker gekommen sein sollte, die verwechslung von بركلس und فيلبس ist sehr gut möglich, und أبو قليس ist der rest von أبو قليس 'Οπούντιος. || 3) zu den peripatetikern gehört bei den Arabern PLATON auch sonst, a. z. b. HONON bei Q 33; vgl. auch STAMM Aristotelia I 109 anm. 1. || 4) s. das nähere HD 90 91 (58 59), der nur in einzelner abweicht, auch einige richtige notizen über die ideenlehre (zum teil vielleicht nach PSEUDO-PLUTARCHI plac. ph. 878 B) und eine aus der politik misverstandene über die weibergemeinschaft, welche PLATON seinen schülern gestattet habe, anknüpft. — Die gedachte aufzählung gründet sich natürlich auf das testament (DL 41), widerspricht aber unserer Griechischen überlieferung in einigen puncten. || 5) DL 9. || 6) es sind die von DL 43 aufbewahrten, welche bei Q genauer als bei Abû'lfaradsch 91 (59) und lateinisch bei CASIRI I 304 übersetzt stehen; doch ersetzt auch Q den letzten halbvers des ersten epigramms (*Σωφροσύνη κτλ*) durch eine mutter wiederholung aus dem vorhergehenden. Wol mit recht dagegen hat er von dem zweiten (*Γαῖα μὲν κτλ*) nur die beiden ersten verse, übrigens mit der variante *χρῦπτει* für *χρῦπτει*.

(Pythagoreer Kyrenaiker Stoiker Kyniker Hedoniker Peripatetiker — die Skeptiker fehlen nur durch eine textlücke) nach Honein und Abú Nasr, dem sich noch ein allgemeiner gehaltenen, dürftiger excurs über Griechische geschichte, sprache u. s. w. anschliesst, welcher mit HCh I 71 — 72 einige berührungspuncte hat; endlich ist, vermutlich nicht von Q selbst, ein natürlich apokryphes „gebet PLATONS“ angehängt.

Ueber die Griechischen quellen dieser verschiedenen berichte auskunft zu geben, ist überaus schwierig. OLYMPIODOR wird allerdings im Fihrist genannt, aber seines βίος keinerlei erwähnung getan, DL ist den Arabern gänzlich unbekannt. Der einzige, welcher mehrfach<sup>1</sup> als autorität angeführt wird, ist THEON, d. h. der Platoniker aus Smyrna, der den THRASYLLOS ausschrieb.<sup>2</sup> Dazu würde trefflich passen, dass an mehreren stellen, wo die Araber den THEON citieren, DIOGENES den THRASYLL als gewährsmann nennt,<sup>3</sup> indes wäre hiemit erst für das genealogische stück geholfen, da PROKLOS nur sagt, dass THEON über genealogie des PLATON und SOLON einiges geschrieben hatte. Für das verzeichnis der schriften, welches mit derselben bemerkung (aber unter nennung des THEON) F 24620 abgeschlossen wird, die bei DL56 THRASYLLS namen trägt, bleibt daher nur der ausweg, dass spätere bei diesem citat THEON mit dem von ihm öfter genannten THRASYLL verwechselten, oder, was mir wahrscheinlicher ist, dass THEON auch über namen und reihenfolge der Platonischen bücher schrieb.<sup>4</sup> Die ausführliche lebensbeschreibung bei Q aber muss auf quellen zurückgeführt werden, welche auch dem OLYMPIODOR und DL wenigstens teilweise zu grunde liegen,<sup>5</sup> die weitere untersuchung darüber kann ich hier nicht führen.

15 Die zeitbestimmung ist wie so häufig fehlerhaft; das dreizehnte jahr des OCHOS = 348 würde passen,<sup>6</sup> aber ALEXANDER wurde 356 geboren; vielleicht hat im Griechischen original etwas gestanden wie *im dreizehnten jahre nach der geburt ALEXANDERS* oder *nach anderen im dreizehnten jahre des OCHOS*.

16 Das verzeichnis der Platonischen schriften bei Q<sup>7</sup> und hier bis z. 14 entspricht, mag es auf THRASYLL zurückgehen oder auf eine der andern

1) F 24528 246620 Q 23 HD 90 (58). || 2) PROKLOS bei FANN. II 100. || 3) DL 156 vgl. Q 23 F 24620. || 4) Denn F 25516 legt ihm eine schrift über namen und ordnung der Platonischen schriften wieder ausdrücklich bei, und auch HD 90 (58) wird bemerkt, dass THEON die anzahl der Platonischen schriften auf 33 angebe. Dass ihm dagegen nun etwa auch eine lebensbeschreibung PLATONS angehöre, darf man aus F 24529 keineswegs schliessen. || 5) aus einer contamination von notizen beider schriftsteller kann das oben öfters bemerkte schwanken des Arabers zwischen OLYMPIODOR und DL nicht erklärt werden, da er mehrfach zusäzo gibt, welche beiden fremd sind, aber durchaus nicht nach Arabischer erfindung aussehen; ebenso spricht dafür, dass er bei der nennung von PLATONS schülerinnen statt Mantinea vielmehr Arkadien hat: denn die Orientalen wissen in der Griechischen geographie nicht einmal oberflächlich bescheid. Ähnliches wird in Betreff des verhältnisses zwischen Arabischer und Griechischer überlieferung bei AMSTOTELES vorauszusetzen sein; vgl. anm. 19. || 6) ZELLER II<sup>a</sup> 288 f. anm. || 7) Q hat das verzeichnis des F augenscheinlich stellenweise verändert, um wiederholungen zu vermeiden.

anordnungen von denen DL 62 redet, der nach jenem benannten reihenfolge in keiner weise, indem zunächst die νόμοι und die πολιτεία abgesondert werden und dann die übrigen in arger verwirrung folgen: dagegen gibt U. nach dem die gesamtzahl sich auf 56 beläuft, folgende aufzählung:

- I schrift, bestehend in der verteidigung des sokrates vor dem Athenischen volke
- II schrift über die seele (*Phaedon*)
- III schrift über die städtereigerung<sup>1</sup>
- IIII schrift TIMAEOS, die pneumatische (*Τιμαίω Λόγῳ* . . .)
- V schrift TIMAEOS, die physische (*PLATONS Timaeos*<sup>2</sup>)
- VI [schrift der Platonischen gespräche]<sup>3</sup>
- VII schrift KRATYLOS
- VIII schrift THEAETETOS
- VIIII schrift SOPHISTES
- X schrift ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ
- XI schrift PARMENIDES
- XII schrift PHILEBOS
- XIII schrift SYMPOSION
- XIIII schrift ALKIBIADES, die erste
- XV schrift ALKIBIADES, die zweite
- XVI schrift HIPPARCHOS
- XVII schrift ΕΡΑΣΤΑΙ über die philosophie
- XVIII schrift THEAGES über die philosophie
- XVIIII schrift ترمیدروس Tämüdrüs תרמידרוס (EUTHYDEMOS??)
- XX schrift LACHES über die männlichkeit
- XXI schrift LYBIS
- XXII schrift PROTAGORAS
- XXIII schrift GORGIAS
- XXIIII zwei schriften, genannt HIPPIAS
- XXV schrift ION
- XXVI schrift MENEXENOS
- XXVII schrift KLEITOPHON
- XXVIII schrift ΠΟΛΙΤΕΙΑ, zwölf bücher über die philosophie
- XXVIIII schrift über das was sich gehört<sup>4</sup>
- XXX schrift über die meteora<sup>5</sup>
- XXXI schrift CHARMIDES, über die enthaltsamkeit
- XXXII schrift فروش Früsç פרוש [wol *Phaedros* = فدرس]

Es fällt sofort in die augen, dass abgesehen von einigen unlesbaren oder doch zweifelhaften titeln, zwei versetzungen und einigen lücken diese liste

1) da die politie später folgt, so ist wol Kriton (vgl. nachher s. 56 z. 10) gemeint. || 2) dass dieser hier an zweiter stelle gemeint ist, zeigt der zusatz zu dem ersten titel (= περί ψυχῆς νόμου), ausserdem wird die schrift des GALEN von U auf das physische buch bezogen || 3) die einschließung dieses, ursprünglich wol dem ganzen vorgesezten titels beruht natürlich nur auf einem missverständnis. || 4) der titel ist wol mit dem vorigen zusammenzunehmen = Πολιτεία ἢ περί δεικνύου. || 5) jedenfalls an falscher stelle in den text geraten.

genau der THRASYLLS entspricht; leider ist aus FLÜGELS excerpt nicht ersichtlich, ob oder wen U etwa als gewährsmann anführt.

Dem ersten verzeichnis des F, das sich auf THEON beruft, folgen weitere angaben, welche auf autopsye des verfassers beruhen, dann einiges nach Jahjá ibn 'Adí, endlich ein par schlussnotizen, wobei natürlich wiederholungen von schon genannten schriften vollkommen unanstössig sind;<sup>1</sup> ebenso wenig kann es auffallen, wenn z. 15 ein anderer übersezer oder corrector des Timaeos genannt wird als z. 12;<sup>2</sup> den Arabern war eben dieser dialog besonders interessant,<sup>3</sup> und mehrfache übersezungen derselben schrift sind in solchem falle sehr häufig. — Auch z. 17 wird das كتاب فلاطن الى اترطن

aus dem angeführten grunde nicht anzufechten sein: die zwei hss., in denen es fehlt, haben es wie Q wol nur ausgelassen, weil sowol Kriton als die νόμοι schon da waren; grade die worte aber an<sup>4</sup> Kriton über die geseze<sup>5</sup> verbürgen die authentic, da nur wer den dialog selbst gelesen hatte die überschrift so fassen konnte.

Schwierig ist es etwas bestimmtes über das buch der analogien und die übrigen jedenfalls pseudepigraphischen schriften,<sup>6</sup> welche noch folgen und auch von Q U erwähnt werden, festzustellen. Ich halte so wenig die schrift über die analogien für den Kratylos, als die schrift über die empfindung und lust für den Philebos, wie W und FLÜGEL in ermangelung eines besseren anzunehmen geneigt sind, ebensowenig glaube ich an die von FLÜGEL zugelassene, durch die überschrift über substanz und accidens allerdings näher gelegte möglichkeit, dass schriften des ARISTOTELES (welche?) unter die PLATONS geraten sein könnten. Wie die namen der grossen Griechischen philosophen von ihren landsleuten zu litterarischem betrage reichlich gemisbraucht wurden, so sind die Araber hinter jenen wenigstens nicht zurückgeblieben; und da PLATON wie ARISTOTELES und andere häufig genug als astrolog, traumentor, alchymist und kabbalist erscheint,<sup>7</sup> so darf man sich um so weniger darüber wundern, dass ihm auch logische und sonstige philosophische schriften untergeschoben wurden. Zu dem hier gegebenen verzeichnis solcher werke<sup>8</sup> ist noch zu bemerken, dass in dem titel HCh V 544 nr. 12038 jedenfalls nicht nur der name von PLATONS gegner (ARISTIPP?) verderbt ist, ferner, dass U durch seine lesart كتاب في معاتبة النفس die von W 119 bezweifelte schreibung des Cod. Lugd. 1492<sup>9</sup> معاذلة als richtig erweist; wenn endlich U zu

1) vgl. s. 51 n. 3. || 2) W 118 gründet hierauf unhaltbare combinationen. || 3) Rāzī hat ihn commentiert CASIRI I 263\*, und aussor PLECTARUS ist auch GALENS schrift über diesen dialog ins Arabische übersezt worden F 291 B U 36 v W 258. Ueber die sonstigen Platonischen studien der Araber s. W 123 F 252 21; über die νόμοι insbesondere noch STEINSCHNEIDER 51 W 124 CATAL. LUGD.-BAT. III 307. || 4) zu dem الى an vgl. s. 18<sup>r</sup> (F 246 7). || 5) [vgl. KRITON 50 A flg. || 6) zu diesen würde auch die schrift über die meteora in U's verzeichnisse gehören, welche daselbst nur scheinbar unter die dialoge geraten ist. || 7) HCh V 109 CAT. MUS. BRIT. II 624\*; HCh II 311 nr. 3062; F 352 A 353 23 357 3; HCh II 605 III 53 128 W 125. || 8) vgl. W 119 121 299. || 9) s. CAT. LUGD.-BAT. III 310; ein كتاب معاتبة النفس wird auch dem SOKRATES zugeschrieben, s. anm. 11.



dem titel über die bildung der jüinglinge<sup>1</sup> noch hinzufügt und die ratschläge an sie *روصايات*, so erinnert dies an den rat PLATONS an seinen schüler ARISTOTELES, welchen SACHAU in seinen ineditis Syrisch herausgegeben hat;<sup>2</sup> *δποι* und Syrische sprüche finden sich ebenda *له صلب* vgl. IV; über Arabische s. STEINSCHEIDER 46 anm. 6; zwei apokryphe aussprüche stehen auch F 1022 HCh I 54.

17 Die Lesung des namens ist ganz sicher,<sup>3</sup> obwol CASIRI und W einen *Mecodorus* oder *Macidorus* daraus machen und auch FLÜGEL das richtige nicht gesehen hat; vgl. auch F 251 s 13.

18 Von den übrigen Sokratikern kommen nur noch DIOGENES und ARISTIPP vor. Von ersterem erzählt Q 213 214 dasselbe wie DL VI 69 s. 149 18—20 Cob., verwechselt ihn aber am schluss des artikels mit DIOGENES von Apollonia, indem er seine philosophie unter die erste philosophie<sup>4</sup> bringt; dasselbe wird 81 von ARISTIPP<sup>5</sup> ausgesagt, und ist hier erklärlich, insofern ARISTIPP als gegner PLATONS berufen ist, PLATON und ARISTOTELES aber die hauptvertreter der zweiten oder wahren philosophie sind; derselbe grund könnte übrigens auch für DIOGENES gelten.

19 W 126 300. — Ueber das leben des ARISTOTELES finde ich in den mir zugänglichen Arabischen quellen wenig neues. FLÜGELS excerpte aus U sind unten benutzt; Q hat zwar s. 35—60 einen langen artikel, derselbe beschäftigt sich aber grösstenteils mit ARISTOTELES' schriften, ihren commentatoren und den übertragungen in das Syrische und Arabische, und erweitert in der erzählung der lebensumstände s. 35 36 40 41 54 nur in wenigen puncten den bericht des Fihrist. So führt er 35 nach kurzer angabe der hauptverdienste des ARISTOTELES<sup>7</sup> an, dass PLATON denselben seinen übrigen schülern vorgezogen und ihn *العقل den verstand*<sup>8</sup> genannt habe; missverständlich ist die angabe s. 54, dass die Stagiriten, wenn ihnen irgend eine ungelegenheit schwierigkeiten machte, sich zu dem von ihnen dem grossen mitbürger gestifteten grabdenkmale<sup>9</sup> begeben und dort rats gepflogen hätten, da sie meinten, dass ihr verstand dort schärfer und ihre gedanken richtiger seien. — Uebrigens ist ARISTOTELES, der Lieblingsphilosoph des morgenlandes, den die Araber den ersten lehrer<sup>10</sup> nennen, der

1) über den insbesondere noch die nicht unwahrscheinliche vermuthung W's s. 299 zu vergleichen. || 2) vgl. daselbst IV Hermes 1870 s. 79, STEINSCHEIDER 46 anm. 6. || 3) s. FABR. IX 354, wo allerdings ein commentar zum σοφιστής nicht vorkommt. || 4) CASIRI I 305 b W 294. || 5) s. s. 44 n. 5. || 6) über die zwischen diesem namen und ARISTARCH bei den Arabern und CASIRI entstandene verwirrung s. FLOBEL anm. 5 zu F 269. — ARISTIPP kommt sonst nur noch bei Q 32 als haupt der Kyrenaiker vor, Syrische sprüche unter seinem namen hat SACHAU ined. *أدب*. || 7) HD 92 (60) citiert in ähnlichem zusammenhange ungenau elench. 184<sup>a</sup> 8 flg. || 8) *νοῦς τῆς διατριβῆς*, s. STAMM Aristotelin I 45 HD 92 (59). || 9) vgl. die lateinische vita bei BOYLE I 56, mit welcher die erzählung über diese stiftung Q 54 auch sonst übereinkommt. — Ob übrigens diese angabe nur eine andere version der notiz über das fest der *Ἀριστοτέλει* PSEUDO-AMMON. 1122 lat. vita 56 sein mag? || 10) HD 92 (59) HCh III 91.

einzig, von dem sie sich auch ein äusseres bild, natürlich aus eigener phantasie, zu machen versucht haben, wie die charakteristische, der Griechischen überlieferung, so mager sie ist, zum teil gradezu hohn sprechende schildering bei Q 53 zeigt: *er war weiss,<sup>1</sup> ein wenig kahl, von schöner figur, mit kleinen augen und kleinem munde, breit in der brust, hatte einen dichten bart, blauschwarze<sup>2</sup> augen und eine adlernase; er war eilig in seinem gange wenn unbeschäftigt, langsam wenn er sich in gesellschaft seiner schüler befand; er studierte beständig in den büchern und verweilte bei jedem worte; bei fragen schwieg er lange, seine antworten waren kurz; des tages begab er sich zu zeiten an einsame orte und an das ufer der flüsse; er liebte es musik zu hören, und verkehrte gern mit mathematikern und logikern (eigentlich topikern); er beurteilte sich selbst genau, wenn er mit jemand stritt und gestand aufrichtig ein erkanntes unrecht ein; in kleidung, essen, trinken, liebesgenuss und bewegung hielt er sich mässig.<sup>3</sup>* Einen auszug aus dieser darstellung gibt HD 93 (60); das. 93 findet sich die bekannte anekdote *amicus Plato est.*, doch kann auch diese aus keiner unserer quellen abgeleitet sein, weil ausdrücklich von der seelenwanderung dabei die rede ist. Es wird daher über das verhältnis der den Arabern aus Griechischen quellen zugeflossenen notizen zu den uns noch Griechisch vorliegenden lebensbeschreibungen ähnlich zu urteilen sein, als anm. 14 zu ende über die auf PLATON bezüglichen nachrichten geschehen ist; eine Arabische lebensbeschreibung verfasste übrigens Ibn elchammâr F 265 a.

20 „In der ausgabe von Aristotelis philosophorum maximi secretum „secretorum ad Alexandrum de regum regimine etc. (Bononiae 1516) fand „ich diese stellen nicht“ FLGÖL. Dass sie Arabischer erfindung sind, beweist die diction besonders des dritten citates.

21 F hat hier und 248 a Q 43 der richtigen transcription des namens noch ein ب b vorgesezt, das nicht als praeposition (*in*) gefasst werden darf, sondern auf irgend einem schreibfehler beruht.

22 Die hier folgende erste hälfte von ARISTOTELES' testament findet sich fast ganz mit dieser fassung übereinstimmend noch bei Q 41 U 38 v,<sup>4</sup> deren varianten ich zunächst mit ausnahme der transcriptionfehler von **لها حضرت** an folgen lasse; die den sinn wesentlich beeinflussenden stehen auch unter der übersezung.

Q 24719 **ولها** Q || **وصيتي** 20 || **تقدم** Q || **عين لتفقد** 21 ||  
 ان يعنى به من امر اهلى واربابليس جاريتى 22 || **معنيين بتفقد**  
 نيقانرى امرها او في 23 || **ابنتى فولى** 23 || **وعبيدى ما** U **وسائر** U  
 || **يجرى الامر بها** 25-26 || **نيقورماخوس ووصيتى** U **امر ابنى** ||

1) nach Arabischen begriffen und im gegensatz zu der sonnengebräunten farbe dieses volkes. || 2) oder *schwarzbraune*. || 3) nur dieser letzte punct ist auch bei PSEUDO-AMMON. 11152 angedeutet. || 4) eine besondere Arabische schrift, bestehend in briefen des ARISTOTELES an seinen sohn und dem testamente s. anm. 40 ende.

U || به لو كان ابا او اخاها وان Q يشتهى ما U به في ذلك على 26  
 Q نيقانر عن غير وصية فهل U نافذة فان Q وهى جايزة نافذة 28  
 مقامه فذلك له في جميع ما كان يقوم به نيقانر من 29 || Q واجب  
 يجب ثاوفرستس القيام بذلك فليرجع Q مقامه في امر U امر ولدى  
 U وصيت الى 30 || Q fehlt وان — خلفت 29-30 || U الاوصياء الذى  
 Q وحفظنى U ولتحفظن 31 || Q وليبضوا U فيبا يعملون به فيبا  
 Q ما يحتاج U فيبا واقنتى وتهيوا لها جميع ما Q لخدمتى 32  
 هي 3 || U رطلا وثلث من الاما Q وعشرين 2 || U ما هولها 248  
 واما 5 || U اختارته 4 || Q fehlt في دارى — السكنى 3-4 || U احبت  
 U انها تحتاج اليه ما يرون ان لها فيه مصلحة وبها اليه حاجة  
 بعد اقامت U ولتعنى U الحالة 7 || Q بحفظهم 6 || Q حاجة الى Q واما  
 درخى U درخى درخى وجاريتها U ان تزوج 8 || U العتق اقامت  
 لنفسه 10 || Q يتباعه Q قريبا غلام من 9 || Q من الفضة وجاريتها  
 Q فلتعتق U زوجت 11 || U ذلك شيئا على ما Q سوى الغلام  
 U وليكن يقرّون مباليك في Q fehlt ممن خدمنى 12 || U ولا احد  
 ما يستحقون 13 || U الرجال فاذا بلغوا ذلك Q الرجال وحينئذ  
 U ما استحقاقهم ومن Q ومن

Aus diesen lesarten ergibt sich, dass Q von dem texte des Fihrist nur in Kleinigkeiten abweicht,<sup>1</sup> dass diese beiden überlieferungen aber dem Griechischen texte bei DL V<sub>12</sub> nicht so nahe stehen als U, der an einigen stellen mehrere bei jenen ausgefallene worte dem Griechischen entsprechend erhalten hat. Die abweichungen aber, welche auch diese treuere form der übersezung von ihrem original trennen, sind bei der unendlichen verschiedenheit beider sprachen in ihrer ausdrucksweise einzelner begriffe wie untereinander verbundener sätze nicht leicht festzustellen.<sup>2</sup> Zunächst ist indes klar, dass 247<sub>25</sub>, wahrscheinlich durch das doppelte vorkommen des namens NIKANOR DL 113<sub>45</sub> 47 unter ausfall mehrerer worte eine confusion der beiden

1) vorziehen möchte ich Q's schreibung der im text des Fihrist stehenden nur 248<sub>11</sub>, wo *ἐλευθέρων εἶναι* eher durch *تعنتق* als durch das activische *يعتق* gegeben sein wird. — Aus dem Griechischen zu emendieren ist 248<sub>8</sub> wo

[oder zur not و] vor *الصبيّة* eingefügt werden muss. || 2) vgl. HOFFMANN de Horm. ap. Syr. Aristot. p. 19 § 6.

sätze im Arabischen texten entstanden ist; ausserdem hat sich der Araber an einigen stellen interpolationen erlaubt, um den zusammenhang klarer zu machen,<sup>1</sup> während in andern fällen die vorlage etwas zu kurz gekommen zu sein scheint.<sup>2</sup> Immerhin aber bleiben mehrere stellen übrig, wo die Arabische lesart auf wirkliche varianten in dem ihr zu grunde liegenden text schliessen lässt. In dieser beziehung ist auffällig, dass ΠΕΡΥΚΛΗΣ durchweg lediglich als dienerin erscheint, was am klarsten in dem folgerichtig der Griechischen fassung fehlenden saze 248<sub>11</sub> hervortritt; ferner muss der Araber 113<sub>52</sub> etwa ἐάν ὁ ἀποθανόντος Νικάνορος ἄνευ διαθήκης βούληται Θεόφραστος πλ oder ähnlich gelesen haben, wie denn der zusammenhang einen derartigen zusatz entschieden erfordert; ebenso wird 114<sub>10</sub> mit dem Araber ἄς ἔν statt ἐάν zu lesen sein. Weniger bestimmt wage ich den einschub hinter Ἰκανῶς 114<sub>16</sub> als authentisch zu bezeichnen, obwol man nicht recht einsieht, wie ein interpolator auf die worte hätte kommen sollen; ferner weiss ich nicht zu entscheiden ob 114<sub>20</sub> die an und für sich einen sehr guten sinn gebende Arabische lesart vorgezogen werden darf, da die Griechischen worte z. 26 ganz ebenso wiederkehren, wo sie dann der Araber weglässt. 114<sub>23</sub> hat die übersezung παιδα statt παιδίσκην, was nicht unmöglich ist, aber ebenso zweifelhaft bleibt, als die an und für sich klarere fassung von z. 23—25 Σίμωνι — ἐπιδοῦναι, wo mir im Griechischen ἄλλον auch bei COBERTS interpolation nicht gefällt, die Arabische fassung aber von der Griechischen überlieferung stark abweicht. Richtig scheint es dagegen zu sein, wenn die übersezung z. 29 nach ἀπρεῖναι noch καὶ ἀργύριον αὐτοῖς [ἐπι]δοῦναι einfügt: denn dass die genannten freigelassen werden sollen, wird bestimmt verordnet, ebenso auch der zeitpunkt festgesetzt, so dass κατ'ἄξιν ohne jene worte beziehungslos ist. — Vielleicht indes gehen beide überlieferungen auf verschiedene auszüge aus dem originaltestament zurück, und dann kann natürlich nicht ohne weiteres das eine excerpt aus dem andern ergänzt werden.

23 Die traditionelle fabel über die einföhrung der Aristotelischen schriften in die Muhammedanischen lünder<sup>3</sup> s. zum teil bei W. 25. — Neben der hier gegebenen einteilung der Aristotelischen schriften hat Q die andere in μερικά جزئية und καθόλου كلية, welche letztern<sup>4</sup> dann wieder in hypomnematische تذاكير<sup>5</sup> und syntagmatische (lehrbücher, تعاليم) zerfallen; diese scheidet er weiter in werke, welche die formale seite der philosophie betreffen في الالة المستعملة في علم الفلسفة وغيره من

1) so das ما خلفت 247<sub>20</sub> 27, die detaillierte aufzählung z. 22, die breite ausdrucksweise z. 32 und 248<sub>12</sub> und ebenda z. 5 nach U, wie an anderen stellen, der man das bestreben ansieht auch das auszudrücken, was zwischen den zeilen steht. || 2) so ist ἡμῶν 114<sub>8</sub> (wie schon 113<sub>46</sub>) übergangen, ebenso τῶν καταλελειμένων 114<sub>9</sub>, ἢ ἐλήφραμεν αὐτοῦ 114<sub>18</sub>; ausserdem fehlen vielleicht aus irgend welchen theologischen scrupeln die averruncationsformeln, wie τὸν Πυρραῖον 114<sub>11</sub>, wol weil der name unleserlich geworden war. || 3) F 2433, nach ihm Q 37. || 4) so. || 5) Q fügt hinzu وهي السبعون كتابا التي وضعها لاوفارس und das sind die siebenzig schriften, welche er an den ἰσῆρς ٦٦٦٦٦٦ richtete, womit ich nichts anzufangen weiss. || 6) ὄργανον.

(العلوم), in practisch-philosophische oder mathematische (في أعمال الفلسفة) oder (تعليمية) und eigentliche philosophische oder theologische (d. h. speculative; الفلسفة في علوم الهيئة). Ausserdem bringt er 57 nach einem excurs über die ältere Griechische philosophie<sup>1</sup> eine weitere einteilung der gesammten Aristotelischen philosophie in mathematik logik theologie (speculation) politik und ethik,<sup>2</sup> woran er dann noch allerhand allgemeine philosophisch-theologische betrachtungen anknüpft. Das im Fihrist gegebene verzeichnis der den Arabern zugänglichen schriften des ARISTOTELES hat Q 43;<sup>3</sup> doch lässt er die elenchen, die rhetorik, poetik, physik, die schriften über den himmel, über werden und vergehen und die meteorologica aus, um sie mit ausnahme der elenchen, der rhetorik und poetik unter ALEXANDER von Aphrodisias s. 60<sup>4</sup> nachzutragen. Seine darstellung beruht überall auf dem Fihrist, den er oft wörtlich ausschreibt; wenn sich indes daraus die nicht zu unterschätzende wichtigkeit seiner artikel für die kritik unseres Fihristtextes ergibt, so ist doch nicht zu vergessen, dass ihm neben diesem buche noch mancherlei andere quellen zu gebote standen, und obwol daher der wortlaut seines textes zur controle der überlieferung im einzelnen gute dienste leisten kann, wird man doch nicht ohne weiteres da eine lücke statuieren dürfen, wo Q zu dem texte unserer handschriften weitere bemerkungen hinzufügt.<sup>5</sup> Viel geringer ist die auctorität, welche Hüdsehi Chalfa in den artikeln beanspruchen darf, die er dem Fihrist entlehnt, da er denselben ungenau und wol nur indirect benutzte;<sup>6</sup> auch pflegt er schwierige oder unsichere stellen, bei denen eine vergleihung wirklich nuzbringend sein könnte, einfach zu übergehen.

24 In bezug auf die Syrischen und Arabischen übersezer ist im folgenden wieder überall WENNICH 128 131 — 137 171 — 174 300 zu vergleichen, den ich häufig stillschweigend durch die übersezung corrigiere oder ergänze. — Ueber die logischen schriften des philosophen im allgemeinen handelten noch Ibn Zur'a 264<sup>23</sup> und Dschäbir ibn Hājjān der alchymist 357<sup>25</sup>; von elFārābī wird 263<sup>13</sup> eine sammlung von excerpten aus den logischen büchern angeführt. — Die von ZENKER 1846 mit dem Griechischen text zusammen herausgegebene übersezung der kategorien<sup>7</sup> scheint diesem gelehrten der subscription in dem Pariser codex zu folge nicht Honein, sondern dessen sohn Ishāq zum verfasser zu haben.<sup>8</sup> Da indes, wie ZENKER selbst p. 7 betont, اسحق بن حنين sehr leicht mit اسحق بن حنين verwechselt werden konnte, ausserdem aber nach F 295<sup>1</sup> Honein noch ein besonderes buch *die kategorien nach der ansicht des THEMISTIOS*<sup>9</sup> ver-

1) von dem schon oben s. 48 a. 5 die rede war. || 2) vgl. ZELLEN II<sup>b</sup> 128. || 3) danach CASIRI I 304—308 Lateinisch 308—312 Arabisch. || 4) CASIRI I 243—247. || 5) ich habe die wichtigsten dieser angaben unter dem texte der übersezung mit aufgenommen. || 6) wenigstens citiert er mehrfach (z. b. VI 98) die نوادر الاخبار, wo zweifellos Fihristartikel zu grunde liegen. || 7) über deren wert für die textkritik vgl. ROSE de Ar. libr. ord. et auct. 141 142. || 8) über die ältere annahme, welche sie dem Ibn Zur'a zuschreibt, s. ZENKER p. 3. || 9) es ändert nichts, dass auch Ishāq auszüge aus den kategorien machte.

fasst hat, so liegt es näher den fehler in der subscription zu suchen, und wird also an Honein als verfasser jener übersezung festzuhalten sein. — Eine Syrische abhandlung des Sergius von Râs'cin über die kategorien findet sich im Berliner codex Peterm. 9, vgl. HOFFMANN de Herm. ap. Syr. Aristot. 216.

25 Die stelle z. 23 24 war vielleicht schon incorrect, als Q, der mehreres auslässt, den Fihrist benutzte. Gibt der saz **الى المضان** — **ويضان** auch einen zur not befriedigenden sinn,<sup>1</sup> so bleibt doch auffallend, dass die worte **ولرجل** — **عربي** zwischen den namen SIMPLIKIOS und die im folgenden demselben hinzugefügte bemerkung eingeschoben sind; auch ist der hier genannte THEON sonst durchaus unbekannt.<sup>2</sup> Indes fehlen mir, wenn ein fehler vorliegt, die mittel ihn zu verbessern. — Dagegen sind die worte z. 24 flg. aus der erweiterten darstellung bei Q genügend klar, um FLÜGELS zweifel hinsichtlich ihrer fassung zu beseitigen.

26 ElFârâbis arbeit wird auch 263 12 erwähnt, wo aber der text lückenhaft sein muss, da **كتاب القياس** schrift über den schluss unmöglich die kategorien, sondern zunächst nur die ersten analytika bezeichnen kann. Da indes eine schrift des elFârâbi über dies buch sonst nirgends erwähnt wird, so ist das **القياس** vielleicht auf die topik zu beziehen, welche er nach 249 23 erklärte. Vgl. übrigens ZELLER II<sup>b</sup> 53 W 158.

27 So kann der text nach Professor FLEISCHER gefasst werden; doch glaube ich, dass Q richtiger **الفص** schreibt, so dass zu übersezen sein wird: *den text<sup>5</sup> davon hat Honein in das Syrische, Ishâq in das Arabische übersezt.* — Z. 3 4 haben Q und HCh II 5 die worte **وهو غريب غير موجود** hinter **اصطفا**, und dahin gehören sie auch, da die schrift des GALENOS, von Honein in das Arabische übersezt, 291 12 erwähnt wird. Überhaupt scheint die richtige ordnung in diesen zeilen gestört zu sein, da THEOPHRAST

1) meine übersezung stützt sich auf die erklärung Professor FLEISCHERS, welcher **اليه** hinter **الى المضان** ergänzt. || 2) auch dass vor **سرياني** nicht **شرح** oder **تفسير** steht, ist ungewöhnlich. || 3) Q und HCh VI 97 schreiben nur den Fihrist ab, und der nach TORNBURG von STEINSCHEIDER 46 herbeigezogene schüler des ARISTOTELES **ثاؤون** scheint mir, auch wenn man das doppelte **و** nicht betonen will, lediglich einer corruption sein dasein zu verdanken. Mag dem aber sein wie ihm wolle, so ist es mir doch unbegreiflich, wie STEINSCHEIDER diesen seinen THEON mit dem auch den Arabern (s. F 268 27 Q 124) wol bekannten mathematiker aus Alexandria zusammenbringen kann, dessen zeit doch ganz sicher feststeht (HCh III 470 ist confus und kann gar nicht in betracht kommen), und dessen beiname *der Alexandriner* wie sonst immer auf seine heimat hinweist und der scharfsinnigen aber sonderbaren erklärung STEINSCHEIDERS nicht bedarf. — Möglich aber nicht wahrscheinlich wäre an unserer stelle PHOTIOS; s. BRANDIS 285. || 4) hinter **نقل**; doch wird es ursprünglich im Fihrist, wie z. b. 263 26 und öfter, am schluss gestanden haben. || 5) im gegensatz zu den später genannten commentaren.

ungehöriger weise hinter den Arabischen commentatoren genannt wird; ebenso auffällig ist das asyndeton bei Qoweiri. Das ursprüngliche möchte schwerlich herzustellen sein, da Q und HCh II 5 III 26 den text oberflächlich ausgeglichen haben. — Über die Syrischen übersezer und commentatoren der Hermeneutica vgl. HOFFMANN de Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis Lipsiae 1869, wo auch ein fragment einer Arabischen übersezung steht.

23 Da sowol JOHANNES als ALEXANDER die ersten analytika vollständig erklärt haben<sup>1)</sup>, so können sich diese wie die folgenden ähnlichen angaben nur auf unvollständige exemplare der gedachten commentare beziehen; welche stelle der Aristotelischen schrift mit der bezeichnung *bis zu den schlussfiguren* gemeint ist, kann zweifelhaft erscheinen, doch liegt es wol am nächsten an den abschnitt 43\* 15 zu denken.

29 Ich bin in der übersezung der lesart Q's (auch bei CASINI) und HCh's I 486 *ترأه* gefolgt, welche mir besser in den zusammenhang zu passen scheint und nicht nach correctur aussieht; vgl. indes auch F 263 16. In der angezogenen stelle bei HCh ist in der übersezung *posteriora* statt *priora* zu lesen.

30 *تعاليم* und *غير تعاليم* habe ich durch *lehrhaft* und *nicht lehrhaft* übersezt, da Q 35 das wort als gegensatz von *تدراك كبير* *ἰσομνήματα* gebraucht, um die syntagmatischen schriften des ARISTOTELES zu bezeichnen. und als erklärung hinzufügt *يتعلم منها ثلاثة اشياء* *aus denen man dreierlei dinge lernt*. Jedenfalls wird sich der zusatz auf eine verschiedenheit der methode beziehen, welcher beide übersezer in bezug auf vortragsweise oder anordnung des im commentar vorliegenden materials folgten: denn schwerlich wird JOHANNES die vier letzten bücher anders bearbeitet haben als die ersten. Wollte man dies annehmen, so könnte man allerdings das *تعاليم* auf den commentar selbst bezogen = *μαθηματικά* nehmen und daran denken, dass PHILOPONOS auch in seinem commentar über die zweiten analytika die mathematische seite bevorzugt hat<sup>2)</sup>; doch liegt die erste deutung, nach der man im texte des Fihrist das *ما* als *مصدرية* nimmt<sup>3)</sup>, weit näher.

31 Die beiden schriften über den himmel und die welt erscheinen auch sonst bei den Arabern vereinigt<sup>4)</sup> mit der gesamtzahl von vier büchern; das kleine stück *περὶ κόσμου* wurde also wol einfach dem vierten buche *περὶ οὐρανοῦ* angehängt.

32 Nach 264 1 2 übersezte Abū Bishr diesen commentar und wurde seine arbeit ebenfalls von Jahjā ibn 'Adī corrigiert. Auffällig ist, dass wörtlich dasselbe bezüglich der schrift vom werden und vergehen 251 5 und bei Q berichtet wird; noch mehr, dass 174 14 el Dschebbāi als verfasser einer schrift gegen das ebengenannte werk erscheint, während er nach

1) s. über ALEXANDER die abhandlung von BRANDIS 286 290, über THEMISTIOS 287, JOHANNES 290. || 2) BRANDIS 294. || 3) Q hat geradezu *فاما*

*الترجمة . . . فهي*. || 4) Gr. V (II) 1471 nr. 35.

Q<sup>1</sup> vielmehr gegen *περὶ οὐρανοῦ* schreibt. Möglicherweise könnten in beiden texten einzelne notizen an die unrechte stelle geraten sein, doch stehen 263 27 264 1 die übersezungen beider bücher unter Abū Bischr's namen nebeneinander.

33 Der name steht durch einfaches *و* und mit dem vorbergehenden verbunden etwas auffällig hinter *العربي* das Arabische; im texte von FLÜGELS und CASIRI Q erscheint durch einschlebung von *ونقله* und es hat sie übersezt bez. *واصلحه* und es hat sic corrigiert die härte gehoben, doch zeigt schon diese verschiedenheit, dass die lesart des Filrīst die ursprüngliche sein muss.

34 H Ch V 31 fügt hinter *العربية* ein *تاريخ الحكماء* vier bücher, nach dem *ta'rich elhukamā* aber zwei. In unsern excerpten aus Q, dessen buch mit dieser bezeichnung nur gemeint sein kann, fehlt eine derartige notiz, da dieselben wie F über die zal der bücher schweigen; doch zwingt das ausdrückliche citat zu der annahme, dass wenigstens im original bei Q eine darauf bezügliche bemerkung gestanden hat.

35 Q H Ch V 164 haben hinter *SIMPLIKIOS*: und ... hat ihn wiederum bearbeitet; ist wol willkürliche nderung. Der name wird in den hass *אֶלְעָזָר בֶּן־אֶלְעָזָר* oder ähnlich geschrieben; an *Θεόφιλος* zweifelt FLÜGEL z. st. selbst; ich weiss ebenfalls keinen namen, der einige wahrscheinlichkeit für sich hätte, und der anfang des Simplikianischen commentars ist nicht erhalten. Übrigens kommt ein ähnlicher aber auch unleserlicher name 255 7 vor.

36 Im text: von den Alexandrinern, was FLÜGEL erklärt *JOHANNES GRAMMATICUS* und andere Alexandriner; doch müsste dann statt des singulars *تلخيص* ein auszug der plural stehen. Q hat richtig nur *الاسكندر* ALEXANDER, dem H Ch *APHRODISIAEUS* hinzufügt; vgl. FABR. IV 71.

37 Die neunzehn bücher passen auch dann nicht zu der gewöhnlichen einteilung, wenn man die *ιστορικά* mit den andern vier schriften über die tiere zusammenzählt, da dies einundzwanzig ergibt; doch fehlt im Arabischen text jede andeutung, wie man sich die einteilung sonst etwa zu denken habe. Die schrift *περὶ ζώων μορίων* wird als von Ibn Zur'a mit dem commentar des *πυρροπονός* übersezt F 264 26 unter der allerdings eigentümlichen überschrift *schrift über den nutzen der teile der tiere* angeführt, welche an den bei H Ch III 121 U 45 vorkommenden titel *schrift über die eigenschaften der unvernünftigen tiere, und was in ihnen von nutzen und schaden ist* erinnert; die einzelnen schriften über die tiere sind wol öfter verwechselt worden. — Die tiergeschichte findet sich in Arabischer übersezung im British Museum; vgl. Cat. Mus. Brit. II 215.

38 Es ist natürlich reiner zufall, dass die bezeichnung der bücher durch buchstaben grade bei der metaphysik sich bis zu den Arabern fortgepflanzt hat; das kleine alpha z. 26 bezeichnet nach Professor FLEISCHERS

1) CASIRI I 247, der aber eine zeile auslässt.



ansicht vielleicht die figur der Griechischen cursivschrift im gegensatz zu dem langgezogenen elif der Araber und späteren Syrer. — Die angaben über die von Griechischen commentatoren erklärten bücher sind wie öfter von den auch im morgenlande bekannt gewordenen stücken zu verstehen; nur bei THEMATIOS stimmt die angabe mit der wirklichen sachlage bis auf den kleinen irrthum in der ziffer. — Der z. 28 erwähnte Eustath<sup>1</sup> kommt auch z. 5 und 244 10 als übersezer vor; CASIMI lässt ihn zwar in der Lateinischen übersezung aus, doch steht er in seinem Arabischen texte. — Das folgende ذلك له خبر في ذلك scheint anzudeuten, dass Eustath oder elKindi selbst über voranlassung und zweck dieser übersezung sich noch besonders ausgesprochen hatte.

39 W 162 liest *ἀπολογία*, beachtet aber nicht, dass die angabe CASIMI I 306<sup>b</sup> über die theologumena zu der hier im text stehenden angabe, elKindi habe das buch commentiert, genau passt; dass W die transcription in den codicibus betont ist unzulässig.

40 Der ausführlicheren besprechung der von den Arabern studierten Aristotelischen schriften fügt Q zunächst noch zwei titel: *schrift über die worte der weisen in betreff der musik* und *schrift, bestehend in einem auszuge aus den sitten*<sup>2</sup>; dann lässt er das von STEINSCHEIDER im fünften bande des Berliner ARISTOTELES mit dem ähnlichen des U herausgegebene verzeichnis folgen<sup>3</sup>, zu welchem ich hier die varianten aus den Wiener exemplaren beider bücher nach FLÜGELS abschrift gebe, unter weglassung der transcriptionvarianten, welche nicht zu bisher unleserlichen titeln gehören<sup>4</sup>:

ad n. 1 <i>rtwi's filsûfis</i> K <sup>v</sup>	23 sqq. <i>tr. I</i> nunquam expressis
2 sqq. <i>über eius</i> K <sup>v</sup> fere semper	verbis K <sup>v</sup> O <sup>v</sup> qui tantum
4 <i>tr. IV</i> K <sup>v</sup>	<i>tractatus</i> addere solent
5 <i>de genere</i> K <sup>v</sup>	26 <i>tractatus</i> (i. e. unus) K <sup>v</sup> O <sup>v</sup>
7 <i>de sectis</i> O <sup>v</sup>	28 <i>tr. II</i> add. K <sup>v</sup> O <sup>v</sup>
12 <i>et nominatur fari baforas</i>	35 <i>tr. X</i> CASIMI I 307a
om. O <sup>v</sup>	37 <i>tr. II</i> K auctore HCh V 31
15 <i>corporis</i> K <sup>v</sup>	40 HCh V 86
[ <i>de abbreviations sermonis</i> cot. O <sup>v</sup> ]	41 <i>animalium</i> K <sup>v</sup>
16 <i>tr. X</i> om. K <sup>v</sup>	42 <i>tr. X</i> O <sup>v</sup>
18 <i>tr. II</i> add. K <sup>v</sup> O <sup>v</sup>	45 <i>localibus</i> om. O <sup>v</sup>
21 <i>de epistolis</i> K <sup>v</sup>	46 <i>de longitudine vitae</i> et O <sup>v</sup>
[ <i>de quaestionibus</i> cot. O <sup>v</sup> ]	47 <i>de vita</i> O <sup>v</sup>

1) ob ein Syrischer mōnch? || 2) welche allerdings, die metaphysik mit den theologumena verwechselnd, an falschem orte steht. || 3) d. h. *compendium der ethik*, womit wol eine der beiden kleinen ethiken gemeint ist. || 4) als verfasser eines verzeichnisses der Aristotelischen schriften nennt F 256 1 elKindi. || 5) ich bediene mich dabei um in allen puncten der arbeit STEINSCHEIDERS mich anzuschliessen der lateinischen sprache und adoptiere die dort angewandten abkürzungen, zu denen noch K<sup>v</sup> O<sup>v</sup> = Kifi Oseibi'a Vindobonenses hinzutreten. || ad n. 2 كتابه || 5 في الجنس = في الجنس || 7 ملل scribendi errore pro ملك || 21 رسائل et رسائل saepe inter se commutata.

- 50 *quaestiones hyllicae* K<sup>v</sup>  
 51 *liber de quaestionibus* O<sup>v</sup> et  
 similiter plerumque  
 52 *dividuntur* K<sup>v</sup>  
 53 *tr. VI* K<sup>v</sup> O<sup>v</sup>  
 54 *tr. III* K<sup>v</sup>  
 55<sup>b</sup> *de aedificatione quae nominatur* O<sup>v</sup>  
 55<sup>c</sup> *de obiectis* O<sup>v</sup>  
 58 *domus obiectorum* K<sup>v</sup> *masa*  
*arahr* K<sup>v</sup> *tr. I om* K<sup>v</sup>  
 62 *liber de tabula definitionum*  
*topicorum tr. III* O<sup>v</sup>  
 63 *brusa urs bass asdschin*  
*mmata* K<sup>v</sup>  
 65 *tr. LXVIII* K<sup>v</sup> O<sup>v</sup>  
 66 *quaestionum O<sup>v</sup> bruti matn*  
*bruagr* K<sup>v</sup>  
 72 *tr. XV* K<sup>v</sup> *tr. X* O<sup>v</sup>  
 73 *et huiusmodi* K<sup>v</sup> et fere sic  
 in sequentibus  
 74 *de siccis* K<sup>v</sup>  
 74<sup>b</sup> *l. de pulsu tractatus (i. e. I)* O<sup>v</sup>  
 75 *tractatus (i. e. I)* K<sup>v</sup> *tr. III* O<sup>v</sup>  
 77 *duo tractatus quos inscripsit*  
 K<sup>v</sup>  
 78 *de significatione tr. II et no-*  
*minatur gar'amkun (an*  
*gad'amkun)* K<sup>v</sup>  
 80 *aliis non praemissis librorum*  
*[sic] eius quem inscripsit*  
*gubernatio* K<sup>v</sup>  
 81 *et civitatum multarum e civi-*  
*tatibus* K<sup>v</sup> *l. de governa-*  
*tione civitatum et numero*  
*populorum earum et memi-*  
*nit in eo CLXXI civita-*  
*tum magnarum* O<sup>v</sup>  
 83 *l. alius huiusmodi et de con-*  
*tradictionibus* K<sup>v</sup>  
 86 *libri qui inventi sunt in biblio-*  
*theca viri qui nominatur*  
*Ablikun hi tractatus (i. e.*  
*hi sunt tractatus aliquot)*  
 K<sup>v</sup> *libri eius qui inventi*  
*sunt in bibliotheca Abli-*  
*kun hi tractatus* O<sup>v</sup>  
 86<sup>b</sup> *l. eius q. i. memoriale aliud* K<sup>v</sup>  
 87 *epistolas Aristotelis* K<sup>v</sup>  
 90 *non posuit* K<sup>v</sup> *librorum om.*  
 K<sup>v</sup> *a signo* || O<sup>v</sup> *similiter*  
*pergit atque* O<sup>b</sup> O<sup>m</sup>, haec  
 autem adnotanda: *in qui-*  
*bus O<sup>v</sup> in libro Andulis*  
 O<sup>v</sup> *de indice libri librorum*  
*Aristotelis scribendi errore*  
 O<sup>v</sup>  
 91 *quaestionibus* K<sup>v</sup>  
 92 *de notionibus medicinae* O<sup>v</sup>  
*Aglis* K<sup>v</sup>.

Über die bücher, welche sonst noch dem Aristoteles beigelegt werden, handelt W 137 138 158, zu dessen angabe ich nur einiges hinzufüge:

S. 138 *الاسطباخس* und *البيطيس* kommen (*الملاطيس* geschrieben) auch U 45<sup>v</sup> F 353 anm. 9 10 vor, ohne dass indes auch dort eine passende erklärang sich möglich zeigte.

158 *de physiognomia liber* wird auch F 314 10 erwähnt, aber an letzterer stelle selbst als untergeschoben bezeichnet, hat also mit den *φυσιογνωμικά* nichts zu tun.

52 *تنقسم* || 55<sup>b</sup> *بنى* i. e. *actus aedificandi* || 74 ipse Wenrichius p. 155

*في اليبوسات* legit cum vertat *de siccitate* || 81 *السياسة*, ut etiam K<sup>v</sup>

86<sup>b</sup> cf. 87 88 || 90 *de indice* sic enim *في* h. l. vertendum || 92 *de notionibus*

*معاني* || in clausula *ثم* K<sup>v</sup> pro *تم* scribendi errore; ibid. *أغلس* num forte *Gallus*? — Ceterum *e libris* partitivo sensu intellegendum, i. e. *quot libros ei testatus sum*.

*de syllogismis*. vgl. anm. 26.

*de siderum arcanis* (vgl. Cat. Mus. Brit. II 624a) ist wol nicht mit dem ἀστρονομικόν identisch, sondern astrologischen inhalts, wie denn allerhand magische, alchymische und andere dergleichen werke sich häufig auch mit dem namen des ARISTOTELES schmücken<sup>1</sup>. Ähnlich wird es sich mit dem werk über die sternschnuppen W 160 verhalten.

159 *de numeris* U 45 v *de inimicis* في الأعداء.

*de fallacia* gemeint sind vielmehr die mechanischen probleme; vgl. HCh V 78 Ar V (II) 1470 nr. 18.

160 *de metalli fadinis* ist nach einem von HCh V 272 angeführten citate alchymistischer schwindel.

*de obiectis* vgl. Ar V 1471 nr. 55 c.

161 *de definitionum contradictione* s. ebd. 63 b.

*de relatis* s. ebd. nr. 84.

*de grammatices arcanis* ist wol nur eine falsche lesart für *de siderum arcanis* (نجوم = نحو).

*de summo imperio* (الربوبية) wäre nach W *περι βασιλείας* Ar nr. 7;

dort steht aber الملك, nicht الربوبية, welches vielmehr 252 16 zur überzeugung von θεολογία dient. Auch U 45 v hat ein gespräch über die ربوبية.

162 *liber apologeticus* vgl. anm. 39.

Dazu kommen nach HCh noch<sup>2</sup>

III 400 U 45 v ein goldner brief, vgl. STEINSCHNEIDER pseud. lit. 90<sup>3</sup>

V 65 schrift über die umkehr zum herrn durch gebete der bekümmernis von ARISTOTELES nach der lehre des SOKRATES

70 über grösse und entfernung des mondes und der sonne

102 über die jugend<sup>4</sup> und die abgelebten greise

142 U 45 v über *de metonymicis et naturalibus* (?)

VI 444 ratschläge وصايا des ARISTOTELES<sup>5</sup>

ferner aus U 45 v die schrift über das bekennnis zur einheit Gottes<sup>6</sup> nach der lehre des SOKRATES

briefe an seinen sohn und sein testament an NIKANOR  
schrift über die vorzüge der seele

1) s. W 138 161 F 352 4 357 3 HCh II 311 III 460 584 V 39 88 U 45 v HCh II 638. || 2) das كتاب الرياسة I 205 könnte die politik sein; wahrscheinlich ist aber damit die schon anm. 20 erwähnte pseudepigraphische schrift oder eine ähnliche verwechselt, vgl. HCh IV 411 V 89 97 2 5 U 45 v, und die briefe des ARISTOTELES an seinen sohn und an ALEXANDER über die betreibung der herrschaft (U 45 v) und andere über die magie HCh III 460 vgl. 584. || 3) beruht natürlich nur auf einer erinnerung an PYTHAGORAS. || 4) richtiger wol die jünglinge; *περι νεότητος και γήρως*. || 5) s. STEINSCHNEIDER pseud. lit. 45. || 6) s. s. 20<sup>c</sup>.



*schrift über das unteilbare geben*<sup>1</sup>

*schrift über den grund des wessens der himmlischen körper*

*schrift asmatulis ספרי אסמטוליס an ALEXANDER*

*die physischen fragen*<sup>2</sup>, *welche schrift auch bekannt ist als schrift über die bedeutung . . . 17 bücher.*

41 Die angaben über spätere philosophen, welche sich hier und in den anderen quellen finden, unterscheiden sich von den bisher zusammengestellten durch grössere dürftigkeit in der angabe der lebensumstände, während die verzeichnisse der schriften wenigstens weit vollständiger und authentischer sind, als die bezüglichen notizen über Vorplatonische philosophen. Es ist dies indes sehr natürlich, da die Araber lediglich aus den schriften des ANISTOTELDES, seiner commentatoren und einiger späterer philosophen, zum teil auch des PLATON, ihre kenntnisse schöpften und insbesondere die späteren über die lebensumstände Nacharistotelischer philosophen im allgemeinen wie der eigenen zeitgenossen wenig enthielten, die schriften derselben aber benutzten und citierten. Am schlechtesten kommen dabei die Sokratischer<sup>3</sup> und überhaupt die philosophen der drei letzten vorchristlichen jahrhunderte weg, von denen nur sehr wenige, wie EMPYR<sup>4</sup>, PYRAGON<sup>5</sup>, ANISTON<sup>6</sup>, gelegentlich erwähnt werden.

42 Über die schreibung dieses unleserlichen namens in den hss. s. FLÜGEL z. st. Q erwähnt in seinem sonst nichts abweichendes enthaltenden berichte s. 102 aus einer andern quelle noch, dass PROKLOS in اللانقيب *Laodicea* geboren sei, was natürlich nur schreibfehler für Lycien ist. Von CASPIUS *Proclus Nithiensis* war schon s. 53 n. 2 die rede.

43 Im text غير مائية nach C, aber H hat مائه, L und Q مايته, und غير مائنة = ἀνάστος muss es heissen. Gemeint ist natürlich der commentar zum Phaedon, der nachher z. 22 noch einmal vorkommt<sup>7</sup>: darauf weist auch قول hin, das stets zur übersezung von διάλογος dient.

1) في العظم لا يتجزأ, vielleicht aus zwei verstümmelten titeln hervorgegangen; auch das folgende كتاب التفضل verstehe ich nicht. || 2) Ar V 1471 nr. 51. || 3) vgl. anm. 18. || 4) Q 32. || 5) Q 33 297; er wird an beiden stellen als Hedoniker bezeichnet, doch zeigt sich bei vergleichung von 32, dass diese angabe nur auf einer textlücke in der vorlage des Wiener Q beruhen kann. Wenn der Skeptiker aber HD 51 der übersezung als lehrer des PYTHAGORAS und THALES bezeichnet zu werden scheint, so liegt das nur an der etwas ungenauen wiedergabe des Arabischen textes, in welchem steht: *in dieser zeit lebte PYRRHON aus Elis, dessen philosophie die erste war, die welche nicht durchdrang* (d. h. hier die eleatische; vgl. über die erste oder naturphilosophie s. 44 n. 5); *derselbe war haupt einer schule, und zu ihm kamen viele, welche von ihm die naturphilosophie lernen wollten; und zu dieser hatten sich auch PYTHAGORAS und THALES aus Milet bekannt.* Auf einem ähnlichen misverständnis muss die von BRANDIS 283 aus PSEUDO-AMMONIOS angeführte notiz beruhen, dass PYRRHON lehrer des HERAKLIT gewesen sei. || 6) F 255 7. || 7) s. über dertartige wiederholungen s. 51 n. 3.

Klarer wäre der ausdrück, wenn dastände *قول فلاطن في ان الملح*, doch ist der text wol richtig, da der verfasser wahrscheinlich den titel selbst nicht mehr recht verstand.

44 Nach FLÜGEL bezöge sich das *السير* vielleicht auf die chrestomathie „wegen der in ihr enthaltenen biographischen notizen“, aber das passt nicht zu *تفسير* *erläuterungsschrift*; es ist vielmehr der commentar zur politie des PLATON (FABR. IX 526): *السير* drückt öfter *πολιτεία* aus, wie im verzeichnis Ar V 1473 nr. 89 und Q 29. Nur das zehnte buch ist den Arabern also mit dem commentar des PROKLOS bekannt geworden.

45 Bei ALEXANDER von Aphrodisias stimmen von den angaben der Araber nur die notizen über seine zeit 252 25 289 7<sup>1</sup> und die früher angeführten über seine commentare zu ARISTOTELES mit den Griechischen nachrichten überein: von dem, was hier und 289<sup>11</sup> über seine streitigkeiten mit GALEN berichtet wird, ferner von den meisten der büchertitel, welche Mohammed ibn Ishāq, Ibn el Qifti (vgl. W 276 CASIRI I 242 243) und noch zahlreiche Ibn Abi Ugeibi'a bl. 46 zusammenstellen, findet sich bei den Griechischen autoren keine spur, und umgekehrt erwähnen die Araber nicht einmal die schrift *περι εμμαρμενης*. Möglich, dass viele von den besonders bei U stehenden logischen und philosophischen schriften, die ich nicht einzeln aufzählen will, aus den commentaren des ALEXANDER excerpirt sind, auch scheinen verwechslungen mit GALEN vorgefallen zu sein<sup>2</sup>; ich muss mir indes die weitere untersuchung darüber, zu der eine genaue kenntnis der schriften ALEXANDERS gehören würde, versagen.

46 Vgl. 245 13 14 W 288 305. — Q 294, bei CASIRI I 186, HD 133 (84) bringen nichts neues. — Ein citat aus der philosophengeschichte wurde schon anm. 1 berührt; auch HD 61 (10) führt eine auf HOMER und HESIOD bezügliche chronologische notiz unter PORPHYRIS namen an, die vielleicht ebenfalls aus der philosophengeschichte stammt; denn wie PORPHYR auch sonst im HOMER philosophischen gehalt suchte, mag er auch die geschichte der philosophie mit ihm und HESIOD (*εργα*) begonnen haben. — Eine weitere schrift *περι υπνου και εγρηγορευσης*, welche F 316 24 unter traumbüchern erscheint, wird schon durch diese umgebung verdächtigt und fehlt bei FABRICIUS.

47 Von den hier genannten schriften hat FABR. IV 161 keine aufgeführt; ich kann daher auch nicht sicher entscheiden, ob z. 22 die lesart der codd. *الصانع* oder *الصنائع* über *die künste* bei Q richtig ist. Lextoro hat indes mehr für sich, da bei *الصانع* wol statt des einfachen *في* lieber *في امر*

1) die *könige der völker nach Alexander* sind nicht nur die diadochen, sondern auch die späteren parthischen könige und hauptlinge; vgl. Mas'ûdî II 132 Abû'lf. Hist. nat. p. 79. || 2) so hat U ein buch *في ان الكيفيات ليست اجساما* *ὅτι αἱ ποιότητες ἀσώματα*; s. bei GALEN nach FABR. IV 544, und das buch *μεταγωγία* (woraus HCh V 66 *θεολογία* macht) hängt vielleicht auch mit dem FABR. III 541 genannten zusammen.

oder etwas ähnliches stehen würde. — U 66<sup>r</sup> nennt den AMMONIOS als schüler des PROKLOS und lehrer des PHILOPONOS.

48 Über THEMISTIOS berichtet Q 123 nicht mehr als F; HD 140 (85) steht eine etwas ausführlichere notiz über den hier erwähnten brief, in welchem THEMISTIOS dem IULIAN von der verfolgung der christen abgeraten haben soll. Diese, wie die beiden andern schriften finde ich sonst nirgends angedeutet. — Die rede *περὶ φιλίας* und eine andere *περὶ ἀρετῆς* sind Syrisch in SACHAUS ineditis gedruckt, vgl. das. s. III; eine sonst unbekannte schrift *über die anwendung der sprüche und das fassen der örter* (?) hat nach 264<sup>1</sup> Abū Bischr übersetzt.

49 Die angabe beruht entweder auf einem irrtum des verfassers, oder er beabsichtigte irgend welche nachträge für den vorhergehenden abschnitt, welche dann unterblieben sind<sup>1</sup>; eine textlücke ist kaum anzunehmen. — Von den angegebenen schriften ist nur das compendium der Aristotelischen philosophie sonst bekannt<sup>2</sup>, weshalb die schwankende lesart z. 4 nicht bestimmt werden kann.

50 FLÜGEL setzt das *موراليا* (oder *موراليا*) der codd. dem lateinischen gesamttitle der kleinen Plutarchischen schriften *moralia* gleich. Aber *موراليا* ist noch nicht *موراليا*, und wie der lateinische titel zu den Syrern gekommen sein sollte, wüsste ich nicht; es ist zu verbessern *تورناليا* = *Κορηλία*; s. PLUTARCH am anfang der abhandlung *πῶς τις ὑπ' ἐξ ὁρῶν ὠφελῶτα*. Ein solcher vocativ wird auch sonst wol in der transcription behalten, z. b. *خروساؤرتيا Χρυσάοριε* PORPHYR. *εἰσαγ.* 1<sup>a</sup> 1.

51 S. W 226. Q hat den titel wie er in F steht, doch schrieb er *ومن الجبال*, da er an der fassung mit recht anstoss nahm. *والجبال* ist indes richtig, aber, wie schon die Griechische überschrift beweist, hinter *الانهار* einzusetzen.

52 Q 412 U 67<sup>v</sup> erzählen nach 'Obeid allāh ibn Dschibril ibn 'Obeid allāh noch folgendes über IOHANNES: *die ursache seiner stärke in der philosophie war diese. Im anfang seines lebens war er schiffer und fuhr die leute in seinem bote über; doch liebte er die wissenschaft sehr, und wenn leute von dem hause des wissens und der forser, welcher auf der insel Alexandria in der wissenschaft forschete<sup>3</sup>, mit ihm überfuhren, besprachen sie sich über den gang ihrer studien und wandten sich dabei auch an ihn; und da er ihnen zuhörte, wurde seine seele begierig nach der wissenschaft. Als aber seine wissbegierde übermächtig wurde, dachte er bei sich nach und sagte: ich bin vierzig und ein halbes jahr alt, bin in nichts geschult und kenne nichts als das handwerk der schiffahrt, wie sollte es möglich sein, dass ich mir irgend etwas von den wissenschaften aneignete? Während er aber so dachte, sah er auf einmal eine ameise, welche einen dattelkern trug, mit dem sie mühsam in die höhe kletterte; aber er entfiel ihr. Nichtsdestoweniger kehrte sie zurück und fasste ihn wieder und hörte nicht auf sich immer von neuem anzustrengen, bis sie durch die anstrengung ihr ziel*

1) s. Fihrist I s. XII. || 2) REULE I 308. || 3) wol der bibliothekar.

erreicht hatte. Er aber sprach: wenn dieses schwache tier durch anstrengung und ausdauer sein ziel erreicht hat, so gehört es sich, dass auch ich mein ziel durch anstrengung erreiche; und sogleich gieng er und verkaufte sein bot und besuchte das haus der wissenschaft und lernete dort die grammatik und lexikographie und logik und zeichnete sich in diesen dingen aus; und weil er bei der grammatik angefangen hatte, wurde er nach ihr benannt; und er wurde durch sie berühmt und schrieb viele bücher, commentare und anderes. Über den den ursprung dieser doch bekannten geschichte und wie JOHANNES zu ihr gekommen sei, weiss ich gegenwärtig nichts auszumitteln.

53 Was diese worte zu bedeuten haben, weiss ich nicht, finde auch keine Griechische notiz, welche auf das richtige führen könnte; Q (كتاب تفسير بابال) und U (تفسير كتاب ما بال من كتب ارسد) haben sie nicht verstanden, vielleicht ist indes die schrift s. 68 z. 5 zu vergleichen.

54 JOHANNES wird hier augenscheinlich mit einem gleichnamigen arzte verwechselt, s. FABR. IX 368. Die dort unter seinem namen erscheinende schrift *de pulsu* hat auch U 68v, welcher ausserdem die hier angedeuteten commentare zu GALEN im einzelnen aufzählt; vgl. auch Cat. Mus. Brit. II 630b. Auf einer ähnlichen verwechslung beruht Q's bemerkung bei CASIRI I 283<sup>b</sup> HD 104 (67). — Einiges Syrische unter PHILOPONOS' namen liegt im British Museum, s. LAGARDE gesammelte abhandlungen 142 10.

55 Im Griechischen text des JOHANNES<sup>1</sup> steht τλγ' 333, doch stimmt Q mit F überein. Die weiter folgende beziehung auf die zeit unseres verfassers, welche für die bestimmung derselben von wichtigkeit sein kann, hat FLÜGEL F I s. XI flg. unberücksichtigt gelassen, doch ist die frage in diesem zusammenhange nicht weiter zu erörtern.

56 Die im folgenden verzeichnisse aufgeführten erklärer des ARISTOTELES erwähnt auch Q, jeden in einem besonderen artikel, ohne indes irgend etwas von belang in bezug auf einen von ihnen zu sagen; eine weitere quelle als F ist ihm über diesen gegenstand auch schwerlich zugänglich gewesen. Doch erwähnt er s. 295 noch einen andern commentator فلوطيس flūtis פלוטיס, der aber wahrscheinlich mit PLOTIN فلوطينس identisch ist, ebenso سبليس smlis סבליס s. 290 mit SIMPLICIOS; über diesen hat auch F 268 17 noch einen nichtssagenden artikel. Von der übrigen nachchristlichen philosophie schweigen unsere quellen, nur von SECUNDUS wissen wir noch, dass er sich weit in den Orient hinein verirrt hat; s. die Syrischen fragmente der *vita Secundi philosophi taciturni* in SACHLAUS ineditis s. 60 und die bemerkung über die Arabische und Aethiopische übersezung derselben s. VIII.

1) fol. s.<sup>a</sup> Z. 38 der Aldina, auch bei FABR. IX 359.

## NACHTRAG

---

Eine freundliche bemerkung meines verehrten lehrers, des Herrn Professor GOSCHÉ, weist mich noch während des druckes der vorstehenden bemerkungen auf die bisher von mir übersehene abhandlung M. STEINSCHNEIDER'S über el-Fârâbi in den „Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétarsbourg VIIe série, tome XIII, No. 4“ hin; leider ist der saz schon zu weit vorgeschritten, als dass ich an den zahlreichen stellen, wo meine kleine arbeit sich mit dieser inhaltreichen und gelehrten schrift berührt, meine darstellung nach derselben berichtigen (nur die übersezung von الجدل 248 13 und hier s. 58 habe ich noch corrigiert) oder mich mit ihr auseinandersetzen könnte. Ich muss mich deshalb begnügen darauf hinzuweisen, dass sie s. 20. 21. 92 über PORPHYR, s. 21—61 und an verschiedenen anderen stellen über Aristotelische schriften sowie über eine anzahl anderer Griechischer philosophen und commentatoren vieles neue enthält, besonders aber, dass die von mir für die notizen zu PLATON und ARISTOTELES benutzten quellen sich zum teil vollständiger in den anhängen (Johannes Philoponus bei den Arabern, Darstellung der Philosophie Plato's, Leben und Testament des Aristoteles von Ptolemaeos) excerpirt finden, wengleich ich hoffe, dass meine angaben geeignet sind, die mitteilungen STEINSCHNEIDER'S mehrfach zu ergänzen. — Aus versehen ist die erwähnung der im British Museum aufbewahrten Arabischen übersezung von *περί οὐρανοῦ* wie eines Arabischen compendiums des buches über die seele unterblieben, über welche der Cat. Mus. Br. II 203 zu vergleichen ist.

---



## Ueber die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qûbi.

Von

Dr. M. Klamroth.

### III. Philosophen<sup>1)</sup>.

Was wussten die Araber von den griechischen Philosophen, deren Kenntnis sie später dem Abendlande vermitteln sollten, zu einer Zeit, wo sie selber deren Werke noch nicht in ihre Sprache übertragen hatten? Einen Beitrag zur Beantwortung dieser Frage liefern die anekdotenhaften Notizen und oberflächlichen Inhaltsangaben des Ja'qûbi. Derselbe schöpfte, wie sich zeigen wird, aus einer sehr abgeleiteten und trüben Quelle; insonderheit können ihm die Schriften, welche er bespricht, weder im griechischen Original noch in einer syrischen oder arabischen Version vorgelegen haben, sondern er nahm schon vorhandene arabische Auszüge aus griechischen Commentaren und Philosophengeschichten minderer Güte unverändert, zum Teil wohl auch unverständlich, in sein Werk auf. Gewiss nun sind diese Auszüge, bevor Hunain und seine Mitarbeiter ihr Werk begannen, an den Stätten der Wissenschaft im Chalifenreiche verbreitet und in Gebrauch gewesen; wir haben also an denselben ein Denkmal des erwachenden Interesses der Araber an den Philosophen und philosophischen Schriften der Griechen. Deshalb halte ich es für angezeigt, von dieser Partie des Ja'qûbi-Werkes eine wörtliche Übersetzung oder wenigstens den Versuch einer solchen vorzulegen<sup>2)</sup>, wenn auch teils

1) Ich trage die Einleitung (p. 106—7) nach und verspare die als Mathematiker und Mechaniker charakterisierten Philosophen für den nächsten Teil. Es ist wohl kaum nötig zu bemerken, dass es mir beim dritten und vierten Teile noch viel weniger als bei den beiden vorangehenden in den Sinn kommen kann, alle Fragen berühren oder gar erledigen zu wollen, welche sich möglicherweise an den Ja'qûbi-Text anknüpfen liessen. Vielmehr sind die Fälle der Entschuldigung bedürftig, wo ich die durch meine Aufgabe mir gesteckten Grenzen zu weit überschritten habe.

2) Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass mir Herr Prof. A. Müller an mehr als einer Stelle aus der Not geholfen, bez. mich angeregt hat, zweifelhafte Stellen und Ausdrücke von neuem zu prüfen und nach einer angemessenen Lösung zu suchen.

wegen der nicht durchweg erfreulichen Beschaffenheit des Textes, teils weil eine Kontrolle durch die griechischen Originals in vielen Fällen unmöglich ist, manches Rätsel ungelöst bleiben und stellenweise ein Sinn, bez. Unsinn zu Tage treten wird, an welchem gewiß die Urquelle, vielleicht aber auch die abgeleitete Quelle und der Verfasser selber unschuldig sind <sup>1)</sup>.

Die wenigen von mir gefundenen und, wie ich hoffe, glücklichen Textverbesserungen sind folgende <sup>2)</sup>:

p. 134, l. 4 statt للجواهر lies للخواطر cf. Uş. I p. 43, l. 5 v. u.

p. 134, l. 6 st. تعيطيطس l. اعطيطس (schwerlich wohl اعطيطس).

p. 134, l. 8 st. تسير (für تتسير); doch ist nach A. Müller (vgl. seine Conjectur zu يشير Uş. I p. 59, l. 22) سير „prüfen“ denkbar.

p. 135, l. 9 st. والصفات l. والاصوات (doch vgl. die Ann. zu der Stelle).

p. 145, l. 5 st. وبما l. وما (es steht dem vorangehenden بما parallel).

p. 145, l. 15 st. الحدّ (?) l. الحدّ wie p. 171, l. 3<sup>3)</sup>.

p. 146, l. 6 st. تناقضا l. تناصبا (doch vgl. die Ann. zu der Stelle).

p. 146, l. 7 st. المصارة l. المصادة, l. 9 لا يكذب st. يكذب (wegen des griech. Originals).

p. 146, l. 8 اسم ist sinnlos, denkbar wäre اثنتين.

p. 146, l. 12 ist das störende فى الامر gewiß eine durch die vorhergehende Zeile veranlafte Wiederholung.

p. 148, l. 15 st. الصنعة l. الطبيعية (wegen des griech. Originals).

p. 150, l. 5 st. فى الاحداث فى الادوات.

1) Alles sprachlich Zweifelhafte oder sachlich Verdächtige, ferner alles was auf einer Conjectur beruht oder einer solchen zu bedürfen scheint, ist gesperrt gedruckt.

2) Wer größeren Scharfsinn besitzt und die große Mühe nicht scheut, wegen einer verdächtigen arabischen Stelle ganze griechische Werke durchzuarbeiten, würde gewiß noch manche Emendationen finden.

3) Hier heisst es ثم الجدة وهى الملك. Zunächst dachte ich an الاخذ wegen des syrischen ܐܘܫܘܕܐ, welches Wort die Araber aber regelmäßig durch الملك wiedergehen.

Übersetzung.

Die Griechen hatten Weisä, welche sich Philosophen nannten, p. 106 und Philosophen im Turban<sup>1)</sup>. Von ihnen handelten die einen über die Arzneikunst, die andern über die Wesenheiten der Dinge, die dritten über das Rechnen und die Zahlen, die vierten über die Sphären und Sterne, die fünften über das Rechnen und die Teilkunst<sup>2)</sup>, die sechsten über die Geometrie und den Landbau<sup>3)</sup>, die siebenten über die (schwarze) Kunst<sup>4)</sup> und die Elixire, die achten über die Physiognomik, die neunten über die Talismane p. 107 und (Zauber-)Apparate<sup>5)</sup> 6).

Derjenige, welcher unter den Häuptern der Weisen dem Hippokrates nachfolgte, war Sokrates, das Haupt der Weisen, der erste, welcher seine Weisheit aussprach, was er von ihm behalten und aus seinem Munde gehört hatte. Man erzählt, Timäus habe ihn gefragt: O Lehrer, warum zeichnest du uns deine Weisheit nicht auf Blätter auf? Er antwortete: O Timäus, wie fest ist doch dein Vertrauen auf die Felle der toten Tiere, und wie stark dein Argwohn gegen die lebendigen, ewigen Gedanken! 7)

1) Die Bedeutung von متكور an dieser Stelle ist sehr zweifelhaft. Prof. A. Müller in einer brieflichen Mittheilung übersetzt „von der Natur dazu be- anlagt“ und leitet es ab von كور Naturel s. Diatarich, Handwörterbuch 1881.

2) Diese fünfte Klasse ist wohl eine durch die Abschreiber verschuldete Dablatte.

3) Schworlich las Ja'qûbi's Gewährsmann in seiner Quelle γεωμετρία und γεωργία neben einander; vielmehr scheint فلاحة auf falschem Verständnis des Wortes γεωμετρία zu beruhen.

4) Dafs صنعة auch ohne weiteren Zusatz „Alchymie, Goldmacherkunst“ bedeutet, zeigt Flügel in den Anmerkungen zu Fähr. 311, 27 und 351, 17.

5) آلة (αρχαγγί), mehrfach von Maschinen und physikalischen Instrumenten gebraucht, kann neben طلسم wohl nur die angegebene speziellere Bedeutung haben.

6) Diese Einteilung der von den Griechen übernommenen Wissenschaften erinnert in mehreren Punkten an die im Fikrist Buch VII sq. Hier handelt vom siebenten Buche der erste Abschnitt p. 238 über die logischen und physischen Philosophen (= Ja'q. 2), der zweite p. 265 über Geometer, Arithmetiker, Musiker, Rechenkünstler, Astronomen, Verfertiger von Apparaten und Meister von Instrumenten und Maschinen (= Ja'q. 3, 4, 5, 6), der dritte p. 286 über die Mediziner (= Ja'q. 1), vom achten Buche der zweite Abschnitt p. 306 über Beschwörer, Gaukler, Zauberer, die Meister der Behexung, der Betrüger und der Talismane (= Ja'q. 9), das zehnte Buch p. 351 über die Chemiker und Schwarzkünstler (= Ja'q. 7), während die Physiognomik (Ja'q. 8) unter dem „Verschiedenen“ im dritten Abschnitte des achten Buches nur gelegentlich p. 314 erwähnt wird.

7) Diese Form der Erzählung findet sich auch in den Anekdotensammlungen des Hamân (Steinschneider, Hebr. Bibliogr. XVII p. 19) und des Mubassir ibn Fâtik (A. Müller, ZDMG XXXI p. 516). Nach Mubassir erzählt auch U. I

Wie kann die Weisheit aus der Grube der Thorheit kommen, während doch der Grund davon im Urquell des Verstandes entspringt! Da sprach zu ihm sein Schüler Thoitot: O diktiertest du mir ein Buch, welches als dein Werk verewigt würde! Er antwortete: Die Weisheit bedarf nicht der Schafsfelle<sup>1)</sup>. Da sprach einer seiner Schüler: O schenktest du uns eine Schrift von deiner Weisheit, wonach sich unser Verstand richten könnte! Sokrates antwortete: Begehre doch nicht, daß die Weisheit auf Schafsfelle aufgezeichnet werde, so daß dies in deinen Augen wertvoller wäre als dein Wissen und deine Zunge!<sup>2)</sup> Als ihm der Tod nahte, bat ihn seine Schüler, er möchte sie mit einer Weisheit ausstatton, worauf sie zurückgehn könnten. Da hielt er einen Vortrag über die Anlagen der Seele, darauf über die Himmelsphäre<sup>3)</sup>, und er sagte, dieselbe sei kugelfund. Und er nahm Gift und starb.

p. 43; doch dieser hat aus dem Schüler Timäus einen Lehrer Timotheus gemacht und läßt diesen dem jungen Sokrates die Lektion erteilen und hinzufügen: Nimm an, dir begegnete jemand unterwegs und legte dir eine wissenschaftliche Frage vor, wäre es da schicklich, denselben auf die Rückkehr in deine Wohnung und das Nachsehen in deinen Büchern zu vertragen? Ist dies aber unschicklich, so halte dich an das Gedächtnis!

1) So (aber ohne Nennung des Thoitot) bei Qifsi. Vgl. A. Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Uebersetzung, p. 97 Anm. 5.

2) Weher diese drei in der Sache identischen Aussprüche des Sokrates? Die Bevorzugung des Gedächtnisses vor der Schrift, obwohl sie aus anderen Motiven auch bei andern Völkern vorkommt (vgl. z. B. Caes. Bell. Gallic. VI, 14, 3—4) ist gewiss mehr eine orientalische als griechische Eigenthümlichkeit. So hat uns Gauhari unter *وَجَع* folgenden Vers aufbewahrt (auch in de Sacy's Chrestomathie arabe, II p. 364 sec. edit.):

أَسْتَوْجِعُ الْعِلْمَ قِرطَاسٍ فَضِيْعِيهَا  
فَبَيْتِيسٍ مَسْتَوْجِعُ الْعِلْمَ الْقِرطَائِيْسِ

Unsere Anekdoten beruhen gewiss lediglich auf der kalten Thatsache, daß Sokrates keine Schriften hinterlassen hat, und ebenso gewiss ist die Abneigung des Sokrates gegen schriftliche Aufzeichnungen aus der Luft gegriffen. Die Griechen erzählten Ähnliches nur von den Cynikern. Von Antisthenes heißt es Diog. Laert. VI, 5: *γνωρίμου ποτὴ πρὸς αὐτὸν ἀποδορυμένον, ὡς εἶη τὰ ὑπομνήματα ἀπολωλεκῶς, εἶδει γὰρ, ἔφη, ἐν τῇ ψυχῇ αὐτὰ καὶ μὴ ἐν τοῖς χαρτίοις καταγράφειν*, desgleichen von Diogenes Diog. Laert. VI, 48: *Ἡγησίου παρακλαδύντος χεῖροι τι ὑπὲρ των συγγραμμάτων, μάταιος, ἔφη, τυγχάνεις, ὦ Ἡγησίε, ὅς ἰσάδας μὲν γραπτὰς οὐκ ἴσῃ, ἀλλὰ τίς ἀληθινὰς ἀκούειν δὲ παρῶν τὴν ἀληθειάν ἐπὶ τὴν γεγραμμένην ὀρμίζει.* — Aus jüngerer Zeit muss die Form der arabischen Anekdoten bei Ja'qûbi schon deshalb stammen, weil man zur Zeit des Sokrates in Athen nicht auf *διφθέρα* schrieb. Übrigens stellen sich durchaus nicht die Araber durchweg den Sokrates als Bücherfeind vor. Im Fihrist p. 10 l. 29—30 lesen wir: Man fragte den Sokrates: Fürchtest du nicht für deine Augen, wenn du so lange in die Bücher siehst? Er entgegnete: Wenn nur der Ausblick gesund ist, kümmert es mich nicht, ob der Blick krank wird.

3) Ähnlich Us. p. 46: Nachdem das Gespräch über die Seele beendet war, und sie darin das gewünschte Ziel erreicht hatten, fragten sie ihn nach

Zu ihnen gehört Apollonius, der Zimmermann <sup>1)</sup>, welcher der Einzige <sup>2)</sup> heisst. Er ist der Erfinder der Talisane, der für jegliches Ding einen Talisman machte.

Zu ihnen gehört Diogenes, der Meister der Geometrie und der Teilkunst und der Arten der Philosophie. Man pflegte ihn den Hund zu nennen. Man fragte ihn: Warum wirst du der Hund genannt? Er antwortete: Weil ich die Bösen anknurre, die Guten anwedele und mich auf den Straßen aufhalte <sup>3)</sup>.

Zu ihnen gehört Polemon, der Meister der Physiognomik und (Verfasser) einer Schrift, worin er zeigt, was die Physiognomie für den Charakter, die Eigenschaften und die Vorzüge bedeutet, und hierfür den Nachweis liefert <sup>4)</sup>.

Zu ihnen gehört Demokrit. Dieser behauptet, die Welt sei aus Atomen <sup>5)</sup> zusammengesetzt. Auch giebt es von ihm eine Schrift über die natürlichen Eigenschaften des Thieres und diejenigen davon, welche denen des Menschen entsprechen <sup>6)</sup>.

... ..  
 der Beschaffenheit der Welt und den Bewegungen der Sphäre und der Zusammensetzung der Elemente. Plato's Phädon c. LVIII—LIX (108 D—110 C) bietet kaum einen Vergleichungspunkt.

1) النجار auch Fähr. 206, 10, desgleichen Hâg. Chalf. nr. 10472, doch hier wie dort vielmehr von dem Mathematiker Apollonius.

2) Wer die übertragene Bedeutung von يتيم hier beanstandet, ist, da Apollonius nirgends der „Verwaiste“ genannt wird, gezwungen, irgend ein Missverständnis des arabischen Übersetzers anzunehmen. Fähr تميم: يتيم zu lesen und dies für eine ungeschickte Übertragung des Wortes τελευματικός zu halten, liegt doch wohl zu fern. Aber konnte nicht ein Araber, welcher γεωμετρίαν und γεωργία verwechselt, auch όρφικός als όρφανός missdeuten?

3) Es ist dies wohl die hübscheste Anekdote, welche sich an den Beinamen des Diogenes knüpft; weniger ansprechend bei Diog. Laert. VI, 60 ερωτηθεὶς τί ποιῶν κύων καλεῖται, εφη, τοὺς μὲν διδόντας σαινῶν, τοὺς δὲ μὴ δίδόντας ἕλακτων, τοὺς δὲ πονηροὺς δάκνων. Andere Κύων-Anekdoten Diog. Laert. VI, 2, 33, 40, 45, 55.

4) كتاب الفراسة Fähr. 314, 10 Leid. catal. codd. orient. III p. 166. (In den Capital-Überschriften lesen wir hier auch „de sono vocis“, so daß die Verkünderung von اصوات in صفات nicht unbedingt nötig erscheint.)

5) الاجسام لا تتجزى اى لا تنفعل ولا تنكسر Şahrasj. p. 277 هباء  
 so auch Abû-I-Farâg, Hist. dynast. p. 85 انحلال الاجسام الى اجزاء  
 لا تتجزى.

6) Diog. Laert. IX, 46 (Cobet p. 238, l. 40) περί φύσιος πρώτων, περί ανθρώπου φύσιος ή περί ουρανῶν β'. Gemeint ist wohl die erste dieser Schriften, deren Fragmente H. ten Brink in Schneidowins Philolog. VIII (1853) p. 414 sq. gesammelt hat.

Zu ihnen gehört **Plato** <sup>1)</sup>. Derselbe war ein Schüler des Sokrates. Er ist es, welcher über die Seele und ihre Eigenschaften aussprach, wie Hippokrates über den Leib und seine Eigenschaften. Er sagt <sup>2)</sup>: Die Seele hat drei Kräfte <sup>3)</sup>; die eine ist im Gehirn, darin ist das Nachdenken und die Anschauung <sup>4)</sup>; die zweite ist im Herzen, darin ist der Zorn und der Mut <sup>5)</sup>; die dritte ist in der Leber, darin ist die Begierde <sup>6)</sup> und die Liebe. Darauf folgt die Abhandlung vom seelischen Geiste. Dann beschreibt er alle Glieder <sup>7)</sup>. Darauf erwähnt er, was die Seele bessert, und was sie verdirbt <sup>8)</sup>. Er sagt: Jedes Laster widerstreitet der Reinheit der Seele; wir müssen nicht das Leben allein, sondern auch den Tod recht einrichten <sup>9)</sup> und müssen Leben und Tod in gleicher Weise recht einrichten <sup>10)</sup>.

p. 144

Zu ihnen gehört **Aristoteles** <sup>11)</sup>, der Sohn des Nikomachus aus Gerasa, ein Schüler des Plato. Derselbe handelte über die obere und untere Welt, über die Einrichtung und den Untergang der Welt, über die Anlagen der Seele und über die Wahrheit der Logik. Er legte die Grundlagen der Weisheit und (begründete) ihre Einteilung und Verzweigung. Die erste seiner Schriften ist die **Einleitung in die Wissenschaft der Philosophie**, die auf griechisch *Isagoge* heisst <sup>12)</sup>. Zuerst handelt er darin über die

1) A. Müller a. a. O. p. 6—9 und Anm. 14—18, p. 39—45.

2) Ja'qûbi's Quelle ist ein Auszug aus dem Timäus, dem Dialoge, welcher auch später den Arabern vor allen andern bekannt war. F p. 246, l. 12, 15—16, 18. W p. 118. Auch Abû-l-Farâğ (Hist. dynast. p. 90) nennt unter den vier zu seiner Zeit bekannten Schriften des Plato den Timäus.

3) 87 a τρεῖς τόποι τῆς ψυχῆς.

4) 77 b λογισμὸς καὶ νοῦς.

5) 70 a ἀνδρεία καὶ θυμὸς.

6) 70 d τὸ στέων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικόν.

7) 74—76 (cap. 33).

8) 86 b νόσος τῆς ψυχῆς.

9) Statt „Leben und Tod“ erwartet man „Leib und Seele“. 87 c τὸ περὶ τῆς τῶν σωμάτων καὶ διανοήσεων θρηνητικῆς αἰς αἰτίαις σάξεται.

10) Was der Spanier Semtób b. Palquera (schr. um 1240) nach einer „Mtoran“ arabischen Quelle über den Inhalt des Timäus sagt (Steinschneider, Al-Farabi p. 186), ist noch viel allgemeiner und dürftiger.

11) Obwohl sich keinerlei direkte Beziehung zwischen unsern Auszügen und den griechischen Originalen nachweisen lässt, habe ich bei Aristoteles doch, so weit es ging, die Originalstellen (nach der Berliner Ausgabe) kurz citiert. Diese Citate wollen also keine Quellennachweise sein, sondern sollen dazu dienen, teils die Übersetzung zu unterstützen und zu erläutern, teils eine bequemere Vergleichung der termini zu ermöglichen, teils auch zu zeigen, wie weit die Inhaltsangaben zutreffend sind; was mir unzutreffend oder ganz fehlerhaft erschien, ist durch Sperrdruck kenntlich gemacht. Am Schlusse gebe ich eine Übersicht des Aristoteles-Kanons bei Ja'qûbi.

12) Daß hier die *Isagoge* des Porphyrius als ein Werk des Aristoteles gilt, hat gar nichts Auffallendes, da sie bei den späteren Arabern z. B. al-Farâbi

Definition, woraus sie besteht, woher ihr Name stammt, welches ihr Vorzug ist, worauf ihre Untauglichkeit beruht, dann über den Unterschied zwischen Definition und Definiertem<sup>1)</sup>. Zweitens handelt er über die Philosophie und darüber, wie man sie ab-leitet<sup>2)</sup>. Drittens das Buch von den Seelenkräften, welche bestehen im Denken, Zürnen und Begehren. Was von dieser Mittelstrasse abweicht, ist verderblich<sup>3)</sup>. Das vierte Buch (handelt) von der Logik, der Grundlage der Philosophie. Im fünften Buche bespricht er die Einteilung der Dinge in zwei Klassen, das unbedingt Erforderliche z. B. die Nahrung, und das nicht unbedingt Erforderliche z. B. die Reinigung des Kleides. Das sechste Buch (handelt) über die Aussagen, deren es drei giebt, die apodiktische<sup>4)</sup>, wie wenn man sagt: das Feuer ist heils; die problematische, wie wenn man sagt: Zaid ist ein Schreiber; die unmögliche, wie wenn man sagt: das Feuer ist kalt. Das siebente Buch (handelt) über die Gattung<sup>5)</sup>, von welcher es drei Arten giebt, die Gattung infolge der Sitte, die Gattung von Natur (und) — — Im achten Buche bespricht er das Unteilbare, welches in vier (Klassen) zerfällt, sei es daß es keine Teile hat wie der Punkt, oder wegen seiner Kleinheit wie das Senfkorn, oder wegen seiner

(Prantl, Gesch. der Logik II p. 306) in der Regel als notwendiger Bestandteil des Organon gilt. Sehr auffallend ist aber die völlig unzutreffende Inhaltsangabe. Dasselbe erklärt sich nur in ihrem Anfange aus den Scholien zur Isagoge. Der Inhalt von „Buch 3—8“ ist zum großen Teil dem Thema der Isagoge geradezu heterogen und enthält eher Reminiscenzen von einzelnen Stellen der Metaphysik. Ich glaube aber, daß es sich kaum verlohnen würde, der Quelle dieser Verwirrung weiter nachzuspüren.

1) Schol. 11 a 37 (Philoponus) πότεν εἴρηται ἕρος, πόθεν λαμβάνεται ἕρος, πόθεν συνίσταται ἕρος, ποῖος τέλειος ἕρος, τίς ἢ κακία ἕρου παντός πραγματος, τί διαφέρει ἕρος ὀρισμοῦ ὑπογραφῆς καὶ ὑπογραφικοῦ ὀρισμοῦ. Schol. 13 a 14 (David) ἐν ἑα τινὰ κεφάλαια παραδίδουεν· καὶ πρῶτον μὲν ἐστὶ κεφάλαιον, ἐν ᾧ λέγομεν, τί ἐστὶν ὀρισμὸς, δεύτερον δὲ, ἐν ᾧ λέγομεν, τί διαφέρει ὀρισμὸς ἕρου — — τρίτον ἐν ᾧ λέγομεν, πόθεν λέγεται ὀρισμὸς, — — πέμπτον ἐν ᾧ λέγομεν, ποῖος τέλειος καὶ ποῖος ἀτελέος ὀρισμὸς καὶ τίς ἢ κακία καὶ τίς ἢ ὑγίεια τοῦ ὀρισμοῦ.

2) Ἐκτον ἐν ᾧ λέγομεν, πόσοι ὀρισμοὶ τῆς φιλοσοφίας — —.

3) Dieser Satz, welcher in dem weiteren Zusammenhang des Originals Sinn haben mochte, steht hier völlig in der Luft. 1100 b 25 (Nikom. Eth.) ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἁμαρτύνεται καὶ ἡ ἔλλειψις ψίγεται, τὸ δὲ μέσον ἀπεινεῖται καὶ κατορθοῦται.

4) واجب, gewöhnlicher موجب (was zugleich καταφατικός bedeutet)

oder ضروري, ersteres auch p. 146, 2.

5) Das جنس des Textes ist gewiß unrichtig. Könnte man ein Wort im Sinne des sonst üblichen سلب oder عدم = στέρησις dñtñr lesen, so ließe sich denken an 1498 a 34 (Περὶ ἐναντιῶν) αὶ μὲν στέρησις τῶν κατὰ φύσιν λέγονται, αὶ δὲ τῶν ἐν ἔθει, αὶ δὲ τῶν κτημάτων.

Härte wie der Stein, oder weil es nicht auf Teilen (beruht) <sup>1)</sup>. Das neunte Buch (handelt) über das Verhältnis, und zwar in vier (Klassen), entweder von Natur wie das Verhältnis des Vaters zu seinem Sohne <sup>2)</sup>, oder als Unterordnung wie das des Schülers zu seinem Lehrer, oder durch freie Wahl wie das des Freundes zum Freunde, oder aus Zufall <sup>3)</sup> wie das des Dieners zu seinem Herrn.

p. 145 Ferner seine darauf folgenden Schriften (zerfallen) in vier Klassen, erstens die logischen, zweitens über die Naturwesen, drittens über das, was an den Körpern sich findet und mit ihnen verbunden ist, viertens über das, was nicht an den Körpern sich findet und auch nicht mit ihnen verbunden ist <sup>4)</sup>. Seine Schriften über die Logik sind acht.

Die erste heißt **Kategorien**. Darin will er reden über die zehn einfachen Aussagen. Er bestimmt sie durch die Merkmale, durch welche sie sich von einander unterscheiden, welche ihnen allen, und welche einigen von ihnen gemeinsam sind, und welche jeder von ihnen eigentümlich sind. Auch werden die Fragen erledigt, deren Behandlung vorausgehen muß, z. B. daß eine Substanz als Prädikat <sup>5)</sup> nichts Substantielles, sondern nur Accidentelles ent-

1) 1023a 2 (Metaph.) *ὅλον τὸ ἀμνητον οὐ μόνον τῶ μὴ τέμνεσθαι, ἀλλὰ καὶ τῶ μὴ ῥηθῆναι ἢ μὴ καλῶς εἶναι τῶ πάντῃ μὴ ἔχειν.* Cf. Schol. (David) 20b 31 *τὸ δὲ ἀπλῶς τετραχῶς λαμβάνεται οἷα.*

2) 1021a 23 (Metaph.) *πρὸς τι, ὅλον τὸ πεποιημὸς πρὸς τὸ πεποιημὸν* — — — *οὕτω γὰρ πατήρ υἱοῦ λέγεται πατήρ* — —.

3) b 8 *τὰ δὲ κατὰ ἀνμβεβημὸς.*

4) Merkwürdig ähnlich lautet ein dem Sokrates zugeschriebener Ausspruch U. I p. 44: *Forsche nach drei Wagon* — — d. h. nach der Wissenschaft von den Körpern, nach der Wissenschaft von dem Unkörperlichen und der Wissenschaft von dem, was zwar unkörperlich ist, doch in Verbindung mit den Körpern steht — Die letzte (bei Ja'q. dritte) Kategorie soll wohl Psychologie und Ethik umfassen. Sonst pflegten die Araber die psychologischen Schriften zu den physischen zu rechnen. Vgl. ZDMG. XXXVII p. 479 und 485 (Steinschneider). Die spätere übliche Einteilung der Aristotelischen Schriften bei den Arabern entspricht durchaus der bekannten griechischen: Fähr. p. 248, U. I p. 57

a) *Λογικά* F *المنطقيات*, U *العلوم الفلسفة في علوم المستعملة في الآلة المستعملة*.

b) *Φυσικά* F *الطبيعيات*, U *في العلوم الطبيعية*. c) *Μεταφυσικά* u. *Θεολογικά* F *الالهيات*, U *في علوم الالهيات*.

d) *Ἡθικά* F *الخلقيات*, U *في اعمال الفلسفة*.

5) Die Worte *حاملًا* (und eine Substanz als Subjekt) sind vermutlich zu streichen; statt *وعرضًا* in der nächsten Zeile erwartet man *عرضًا*, da *محمول* zwar Prädikat, *محمول عليه* aber so gut wie *حامل* Subjekt bedeutet.





Schlüssen vorangehenden Urteile, d. h. der Sätze<sup>1)</sup>, die teils bejahende, teils verneinende, teils — — (problematische) Aussagen sind. Im Anfang der Schrift zeigt er, woraus die Urteile bestehen, (nämlich) aus dem Nomen und (dessen) Flexion<sup>2)</sup> und dem Verbum<sup>3)</sup> und (dessen) Flexion. Darauf folgt die Lehre vom Verbum und den Urteilen, die aus Nomen und Partikel<sup>4)</sup> und einem dritten und vierten<sup>5)</sup> bestehen, wie wenn man sagt: Das Feuer ist heils, mit den begleitenden Umständen<sup>6)</sup>. Dann die Untersuchung, welches Urteil einen stärkeren Gegensatz<sup>7)</sup> bildet, ob das bejahende zu dem entsprechenden verneinenden, oder aber

1) جامعة hat nach Fleischor, Hist. autaisl. Ann. zu p. 108, l. 16 die Bedeutung „Sinnpruch, Sentenz“. Gewiss ist diese Bedeutung erst eine abgeleitete, und جامعة ist wie جملة einfach = σύνθεσις, Satz. Auch sonst weichen ja die philosophischen termini unseres Schriftstellers von den sonst gebräuchlichen ab; so sagt er حدى معنى für حد (Begriff), مقول für حملى (kategorisch), دالّ معلى für دليل, دالّ (bezeichnend), مجازى für شرطى (hypothetisch), مضاف für مناسبة (Verhältnis), استخبار für استفهام (Frage), عنصر (sonst „Element“) für مادة (Materie).

2) 16 b 1 πτωσις ὀνόματος. Für صرف setzte ein an die drei arabischen Redeteile gewählter Abschreiber حرف; dadurch ist auch der nächste Satz sinnlos geworden.

3) قول = ῥήμα 16 b 6, syr. قول begreift im Gegensatz zu فعل auch das nominale Prädikat in sich.

4) Der Text lautete wohl ursprünglich و صرف القول (17 a 10 ἐκ ῥήματος ἢ πτωσιως ῥήματος); daraus machte man وحرف وقول; schliesslich fiel وقول aus.

5) Unter „Dritturteil“ und „Vierturteil“ verstand man eine einfache Aussage, der eine adverbielle (z. B. zeitliche), bez. noch ausserdem eine modale (z. B. „notwendig“) Bestimmung hinzugefügt ist. Vgl. Diatribel, Die Logik und Psychologie der Araber im 10. Jahrh. n. Chr. p. 48.

6) Ob ذلك فى ما يعرض فى ذلك dies bedeuten kann, ist mir zweifelhaft. Ein ähnlicher Sinn ist durchaus erforderlich, da das angeführte Beispiel ohne weiteren Zusatz nur ein Zweiturteil wäre.

7) 23 a 27 Πότερον δὲ ἀναντία ἐστὶν ἢ κατὰφασιν τῆ ἀποφάσει ἢ ἐκ κἀντιφασιν τῆ κατὰφασιν. Hoffmann (Probus) p. 68, l. 7 كحل لربما مائة. Ist Ja'qūbi's Quelle aus dem Syrischen geflossen, so könnte man statt تناصبا: تناصبا lesen, was sonst die Bedeutung hat „handgemein werden, sich in die Haare geraten“ s. Dozy.



bejahend; wenn dasselbe aber etwas von etwas ausschließt, so heißt er verneinend. Geht er voran, um etwas aus ihm zu folgern, so heißt er Vordersatz <sup>1)</sup>; wird er hingegen aus vorangehenden Vordersätzen gefolgert, so heißt er Schlusssatz <sup>1)</sup>. Stehen die Vordersätze und ihr Schlusssatz zusammen, so heißt das Schlusform <sup>1)</sup>.

p. 147 Die dritte heißt **Analytik**, d. h. Auflösungen. Darin erklärt er die einfachen Sätze <sup>2)</sup>, nämlich was, wie und wozu sie sind <sup>3)</sup>. (Er richtet) sein Augenmerk auf die Art (von Sätzen), welche die drei Begriffe <sup>4)</sup> enthält, und das, was zu sagen ist über den einfachen Satz und das Wesen des Satzes, und wie die Sätze verbunden werden, und wie viele Arten (von Schlüssen?) es gibt, und welche wahren (Folgerungen?) von selbst herauskommen, und welche (nur) auf Umwegen (?) <sup>5)</sup>.

Die vierte Schrift heißt **Apodiktik**, d. h. Richtigstellung. Darin erklärt er die evidenten, dem Beweise dienenden Urteile <sup>6)</sup> und ihre Beschaffenheit und ihre Verknüpfung <sup>7)</sup>. Diese Schrift heißt auch **Erklärung und Beweis**, da er darin den Unterschied zwischen dem Richtigen und Falschen, der Wahrheit und der Lüge <sup>8)</sup> beschreibt. Er sagt: Die Prämissen beruhen auf einer ihnen gemeinsamen, allgemein anerkannten Prämisse <sup>9)</sup>, welche aus vorher bekannten Bestandteilen zusammengesetzt ist, wie wenn man sagt:

1) مقدمات (prôtaiai) und نتيجة (sumpêrasma) sind bekannt; für صيغة (σχῆμα) ist بناء und شكل üblicher s. Schmülders.

2) Man erwartet „die einfachen Schlüsse“ Schol. 139 a 37 περί τῶν ἀπλῶν συλλογισμῶν. Vielleicht bedeutet hier جمعة den Schluss, vgl. Schol. 142 b 16 ὁ συλλογισμὸς ἀνὸς θεοῦ ἐστὶ καὶ συναγωγὴ πλειόνων λόγων.

3) مرسل = ψιλός (syr. حسه Hoffmann a. a. O. p. 212).

3) Vgl. 25 b 26 διὰ τίνων καὶ πότε καὶ πῶς γίνεται πᾶς συλλογισμὸς.

4) معاني hier statt des gewöhnlichen حدود 25 b 32 ὅροι τρεῖς.

5) Ich vermute, daß in حركت ein Begriff wie ἀπαγωγή (29 b 5 διὰ τῆς εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπαγωγῆς) steckt. Die vier Zeilen über die Analytik wimmeln von Schwierigkeiten, und ich bin zufrieden, wenn meine Übersetzung den ungeführten Sinn getroffen hat.

6) الأمور eig. Dinge. Bei Annahme einer syrischen Vermittlung scheint mir die Bedeutung „Aussagen, Urteile“ nicht unmöglich. Auch p. 146, l. 11 und 12 müßte man, falls das zweite في الأمر nicht zu strichen ist, die nämliche Bedeutung annehmen.

7) eig. und was da verknüpft werden muß. Man erwartet: und wie sie verknüpft werden müssen.

8) Schol. 100 b 34 τὸ ἀληθὲς διαφοῦν (εἶδος τῆς ἀντιθέσεως) καὶ τὸ ψεῦδος.

9) 71 a 1 ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσις, ἢ δια προϋγνωσκομένων. Cf. Schol. 196 a 48 ἐκ προϋγνωσμένου τινός καὶ προσημολογουμένου.

Jeder Mensch ist lebendig<sup>1)</sup>. Eine zweite (Art von Prämissen), durch welche die Dialektik veranlaßt wird, ist die, welche zwar an sich wahr, aber nicht allgemein bekannt ist und darum einer Vermittelung<sup>2)</sup> bedarf, um ihre Wahrheit zu erkennen, wie wenn man sagt: Jeder Mensch ist eine Substanz.

In seiner fünften Schrift, welche **Topik** heisst, will er die fünf Namen, Gattung, Art, Unterschied, wesentliches und zufälliges Merkmal erklären, sodann die Definition<sup>3)</sup>. Das Wesen der Gattung und das Wesen der Art muß man kennen lernen, damit man weder die eine noch die andere (bei der Definition) unberücksichtigt lasse. Diese (Definition) wird deutlich durch den Unterschied, welcher zwischen Art und Gattung besteht<sup>4)</sup>, und durch das, was ihnen beiden wesentlich, und was (bloß) zufälliges Merkmal an den Substanzen ist.

In seiner sechsten Schrift, welche **Sophistik** heisst, will er über den Trugschluss reden. Er zeigt, wie viele Arten Trugschlüsse es giebt<sup>5)</sup>, und wie man sich vor diesen Trugschlüssen hüten kann<sup>6)</sup>. In dieser Schrift bekämpft er das Sophistenwesen.

Seine siebente Schrift heisst **Rhetorik**, d. h. Beredtsamkeit. (Sie handelt) von den drei (Rede-)Galtungen, Rechtsurteil, Ratschlag, Lob und Tadel oder mit einem Worte Festrade<sup>7)</sup>.

In seiner achten Schrift, welche **Poëtik** heisst, will er über die Dichtkunst reden und darüber, was im Gedichte gestattet ist, und welcher Vermassto man sich bedient<sup>8)</sup>, und über jede Art — — —. Dies sind seine Absichten in seinen logischen Schriften, den vier vorangehenden und den vier folgenden<sup>9)</sup>.

p. 148

1) Schol. 109 b 19 ἡρά γε ὁ ἀνθρώπος ζῶον ἢ οὐκ ἐστὶ ζῶον; cf. 200 a 30—38.

2)  $\xi\lambda\beta\lambda\epsilon\gamma$  wird klar durch seinen Gegensatz ἄμειρος. 72 b 19 τὴν τῶν ἀμέσων (ἀπιστήμη) ἀναπόδεικτον. Der διαλεκτικὸς συλλογισμὸς ist das Thema der Topik 100 a 22, 29.

3) 101 b 38 Δεκτέον δὲ τί ὄρος, τί ἴδιον, τί γένος, τί συμβεβηκός.

4) 109 b 15 ὁ ὀρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν.

5) 165 a 34 πάντα δ' ἴσθι εἶδη τῶν λόγων τῶν σοφιστικῶν vgl. 169 a 22 ἢ ἀπ' αὐτί, sonst meist παραλογισμοί.

6) 175 a 17 πῶς ἀπενιητέον πρὸς τοὺς τοιαύτους λόγους, sonst λύειν, διαλύειν παραλογισμοὺς.

7) 1358 b 7 τρεῖς γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν, συμβουλευτικῶν, δικανικῶν ἀποδεικτικῶν ( $\xi\lambda\beta\lambda\epsilon\gamma$ ). b 12 ἐπιδεικτικῶν δὲ τὸ μὲν ἐπαινος τὸ δὲ ψόγος.

8) 1449 b 28 λέγω δὲ ἡδυσμένον μὲν λόγους τὸν ἔχοντα ἑνθμόν καὶ ἀρμονίαν καὶ μέλος.

9) Diese Zweitteilung der acht Schriften des Organons habe ich sonst nirgends gefunden. Sie ist gewiß sachgemäß, sofern die zweite Analytik mit den drei vorbereitenden Schriften (Uz. I p. 59 unten, dazu: Steinschneider al-

Seine physikalischen Schriften. Die Vorlesung über die Natur, d. h. die physikalische Abhandlung <sup>1)</sup>. Darin behandelt er die fünf physischen Dinge, die alle Naturwesen umfassen, und ohne welche keinem Naturwesen Existenz zukommt, nämlich Stoff, Form <sup>2)</sup>, Ort, Bewegung und Zeit. Der Zeit kommt nur durch die Bewegung Existenz zu <sup>3)</sup>, der Bewegung nur durch den Ort, dem Orte nur durch die Form <sup>4)</sup>, und der Form nur durch den Stoff. Von diesen fünf sind zwei Substanzen <sup>5)</sup>, nämlich Stoff und Form, und drei sind substantielle Accidentien.

Die zweite heisst die Schrift vom Himmel und von der Welt. Darin will er die sphärischen Dinge besprechen, welche dem Untergange nicht unterworfen sind. Diese (zerfallen in) zwei Klassen. Die erste Klasse (umfaßt) das von Natur Kreisförmige <sup>6)</sup>, dessen Bewegung der Kreis ist; das ist die Sphäre, welche die Dinge umgiebt; dieselbe ist ein fünftes Element <sup>7)</sup>, welchem weder Entstehen noch Vergehen zukommt <sup>8)</sup>. Die zweite Klasse (umfaßt) das in seiner Entstehung Sphärenartige und Kreisförmige, wenn es auch in seiner Bewegung nicht kreisförmig ist; das sind die vier Elemente, Feuer, Luft, Erde und Wasser; dieselben haben keine kreisförmige, sondern eine gradlinige Bewegung und sind (nur) in der Entstehung kreisförmig <sup>9)</sup>. Unter dem Kreis-

Farabi p. 14 sq.) die vollständige Theorie der Logik umfaßt, während die vier folgenden die praktische Anwendung der logischen Regeln in der wissenschaftlichen Unterhaltung sowie in der ungebundenen und gebundenen Rede zeigen; oder, wie al-Farabi (Schmülders, Documenta philosophiae Arabum, Text p. v, Übersetzung p. 21) meint, den Unterschied zwischen dem richtigen und falschen Beweise.

1) Schol. 322 a 13 *φυσικὴν τὴν πραγματείαν ἀνόμασον.*

2) 190 b 20 *γίγνεται πᾶν ἐκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς.*

3) 218 b 21 *ἀλλὰ μὲν οὐδ' ἔνευ γε μεταβολῆς (ὁ χρόνος). 219 b 1 ὁ χρόνος ἀφιδμός ἐστι κινήσεως.*

4) 211 b 10 *διὰ μὲν τὸ περιέχειν δοκεῖ (ὁ τόπος) ἢ μορφῇ (welcherhin = εἶδος) εἶναι.*

5) Vgl. 1042 a 26 (Metaph.) *ἐστὶ δ' αὖτις τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ἕλη - -, ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφῆς.*

6) 269 a 6 *σῶμα ἀπλοῦν ὃ πέφυκε φέρεσθαι τὴν κύκλῳ κίνησιν κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν.*

7) Schol. 454 b 23 *πέμπτη ἐστὶ οὐσία, ib. 455 b 14 τὰ πέντε στοιχεῖα, vgl. Sahr. p. 318.*

8) 277 b 28 *αἰῶνος ἀφθαρτος ὢν καὶ ἀγένητος (αὐρανός), 298 b 6 περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτου τῶν στοιχείων εἴρηται, καὶ ποῖόν τι τὴν φύσιν καὶ ὅτι ἀφθαρτὸν καὶ ἀγένητον.*

9) Die Stelle, wie sie vorliegt, ist nicht völlig klar. Gemeint ist offenbar der (nur bildlich so genannte) Kreislauf des Entstehens. Vgl. 331 b 2 *κύκλῳ*

förmigen in der Entstehung versteht man das, was aus einander entsteht<sup>1)</sup> durch Übergang (in einander)<sup>2)</sup> wie etwas, das im p. 149  
Kreise herumfließt und (in einander) übergeht. So  
z. B. das Feuer, welches wie im Kreise (in anderes?)  
übergeht: dasselbe entsteht aus der Luft, die Luft aus dem  
Wasser<sup>3)</sup>, das Wasser aus der Erde<sup>4)</sup>. Alle diese Elemente ent-  
stehen im Kreislauf eines aus dem andern. Feuer und Luft (be-  
wogen sich) nach oben, Wasser und Erde nach unten<sup>5)</sup>.

Seine dritte Schrift heißt das Buch vom Entstehen und  
Vergehen. Darin will er das Wesen des Entstehens und Vergehens  
erklären, z. B. der Verwandlung des Wassers in Luft, der Luft in  
Wasser<sup>6)</sup>, und wie in der Natur (etwas) entsteht und untergeht.

Die vierte Schrift handelt von den Himmelserscheinungen,  
das ist die Meteorologik. Darin sucht er das zufällige Entstehen  
und Vergehen<sup>7)</sup> zu erklären, und (zwar) das Entstehen und Ver-  
gehen aller Dinge, welche zwischen der Grenze der Mond-  
sphäre und dem Mittelpunkte der Erde entstehen, sei es  
in der Luft oder auf der (Oberfläche der) Erde oder in ihrem Innern,  
und die darin vorkommenden Phänomene, wie Wolken, Nebel<sup>8)</sup>,  
Donner, Blitz<sup>9)</sup>, Wind<sup>10)</sup>, Schnee<sup>11)</sup>, Regen<sup>12)</sup> u. a.

Eine Schrift über die Metalle<sup>13)</sup>, diese ist die fünfte. Darin  
will er die Entstehung der im Erdinnern sich bildenden Körper<sup>14)</sup>

τα ἔσται ἡ γένεσις τοῖς ἀπλοῖς σώμασι. 397 a 2 ὅσα μεταβάλλει εἰς ἄλ-  
ληλα — μιμεῖται τὴν κύκλῳ φασάν. 6 κύκλῳ φασάν περιεληλυθέναι  
τὴν γένεσιν διὰ τὸ πᾶσιν ἀνακάμπτεσθαι, vgl. Sahr. p. 322.

1) 305 a 33 τίς ὁ τρόπος τῆς ἐξ ἀλλήλων γενέσεως.

2) 305 b 27 ἡ εἰς ἄλληλα μεταβολαί.

3) 305 b 11 ὅταν δ' ἐξ ὕδατος ἀήρ γίνηται.

4) 305 b 22 ὅταν γὰρ ἐκ γῆς ὕδωρ γίνηται.

5) 269 a 17 εἰ μὲν γὰρ ἡ ἄνω (κίνησις), πῦρ ἔσται ἢ ἀήρ, εἰ δὲ ἡ  
κάτω, ὕδωρ ἢ γῆ.

6) 332 b 10 δοκεῖ τιμὴν ἀήρ μὲν καὶ εἰς πῦρ μεταβάλλειν καὶ εἰς  
ὕδωρ, ὕδωρ δὲ καὶ εἰς ἀέρα καὶ εἰς γῆν. Vgl. 340 a 24 (Meteorol.) γίνεται  
ὕδωρ ἐξ ἀέρος καὶ ἀήρ ἐξ ὕδατος.

7) Nach den Schollen handelt die Meteorologik περὶ τῶν ἀτάκτως κί-  
νονμένων Schol. 518 a 25. Arist. 398 b 20 ὅσα συμβαίνει κατὰ φύσιν μὲν,  
ἀτακτοτέρων μὲντοι τῆς τοῦ πρώτου στοιχείου τῶν σωματίων.

8) 340 a 33 ἀτμίς — νέφος — ὀμίχλη, vgl. Sahr. p. 323.

9) 369 a 10 περὶ δὲ ἀστραπῆς καὶ βροντῆς — — καὶ κεραυνῶν.

10) 349 a 13 περὶ δὲ ἀνέμων καὶ πάντων πνευμάτων.

11) 388 b 11 κρύσταλλοι χιῶν χάλαιζα πάχη.

12) 370 b 12 ὑετός.

13) Schol. 454 a 20 τῶν δὲ γενητῶν καὶ φθαρτῶν τὰ μὲν ἐν μειω-  
ροῖς διὰ τῶν Μετεωρολογικῶν παραδίδωσι, τὰ δ' ἄλλα, τούτους τὰ μὲν  
ἄφραξ διὰ τῶν περὶ Μετάλλων συγγραμμάτων γνωρίζεται.

14) 1523 a 26 τῶν ἐν τῇ γῆ συνισταμένων τὰ μὲν — μεταλλιόμενα.

beschreiben, ihre Eigenschaften, ihre speziellen und universellen Merkmale und die (einem jeden von) ihnen eigentümlichen (Fund-) Orte.

Die sechste Schrift handelt über die Erklärung der **Ursachen der Pflanzen**, ihrer Eigenschaften, ihrer speziellen und universellen Merkmale, der Ursachen ihrer Gliedmaßen <sup>1)</sup> und der (einer jeden von) ihnen eigentümlichen (Fund-) Orte <sup>2)</sup> und ihrer Bewegungen <sup>3)</sup>.

Dies sind seine Absichten in seinen physikalischen Schriften.

Psychologische Schriften hat er zwei (verfaßt). Die erste ist die Schrift **von der Seele**. Darin will er das Wesen der Seele erklären, ihre Substanz <sup>4)</sup> und ihre Teile <sup>5)</sup>, die Einteilung der Empfindung und die Aufzählung ihrer Arten <sup>6)</sup>, die Vorzüge und Gewohnheiten der Seele, und was man an ihr lobt und tadelt. Lobenswert sind Vernunft, Recht, Weisheit, Urteils-kraft, Milde, Tapferkeit, Kraft, Mut <sup>7)</sup>, Seelenadel und Selbstbeherrschung; tadelnswert sind Gewaltthat, Frevel, Heuchelei, Unrecht, Lüge, Verleumdung und Betrug.

Die zweite Schrift (handelt) **von der Wahrnehmung und dem Wahrnehmbaren** und der Erklärung der Gründe, aus welchen das Wahrnehmbare wahrgenommen wird. Darin will er vortragen, was die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare ist, wie die Wahrnehmung der wahrnehmbaren Dinge inne wird <sup>8)</sup>, und wie Wahr-

1) 818 a 16 καθὰς βίαι καὶ ἐν τοῖς ζώοις μετὰ ὁμοιομερῆ, οὕτω καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς.

2) 826 a 38 πᾶν φυτὸν — — δεῖται — — τόπου ἀρμόδιον.

3) 816 b 24 περὶ κινήσεως αὐτοῦ (φυτοῦ).

4) قوام ist, wie ich glaube, hier = ὑπόστασις, während es p. 144, l. 5 dem griechischen ὑστάσις entspricht, bez. zur Wiedergabe des Verbums συν-ίστασθαι dient. Aristoteles brauchte ὑπόστασις, abgesehen von dem adverbialen Ausdruck καθ' ὑπόστασιν, wohl nie in dem später so üblichen abstracten Sinne und ὑστάσις auch fast nur in der Zoologie (vgl. Kat. 8 a 10 εἰς ὧν τὸ ζῶον συνίσταται = Zenker, Text p. 24, l. 18 قوام الحیوان,

φυσικῆ ὑστάσις 9 b 18 und κατὰ φύσιν ὑστάσις 9 b 22 heißt جبلة

طبیعیة Zenker p. 29, l. 3 v. u., p. 30, l. 1). Es verrät sich auch hier die abgeleitete Quelle

5) 433 a 23 πῶς τε δεῖ μέρη λέγειν τῆς ψυχῆς καὶ πόσα.

6) 416 b 32 λέγωμεν κοινῆ περὶ πάσης αἰσθησεως.

7) 403 a 16 — — τὰ τῆς ψυχῆς πάθη — — θνητὸς πράτης φύσεως ἔλεος πάθος.

8) Da die Schrift Περὶ αἰσθησεως καὶ αἰσθητῶν eigentlich nur von den einzelnen Sinnen handelt, und die allgemeinen Fragen sämtlich schon in



nehmung und Wahrnehmbares ein und dasselbe ist, während sie in der Wirklichkeit <sup>1)</sup> verschieden sind, und ob die Dinge durch ihr Wesen und ihren Körper oder durch ihr Wesen abgesehen von ihrem Körper existieren <sup>2)</sup>.

Darauf (folgt) seine Schrift über die geistige Wissenschaft. Darin behandelt er die von der Materie losgelöste Idee <sup>3)</sup> in der oberen Welt und die geistigen Kräfte. Er macht uns bekannt mit dem Verhältnisse der Kräfte dieser Ideen zu den physischen Kräften <sup>4)</sup> und (wirft die Frage auf), ob jene Kräfte bewegt oder unbewegt sind, wie jene Kräfte diese (physischen) bestimmen, und ob eine von diesen körperlichen, materiellen Kräften ein Teil von jenen vorzüglichen <sup>5)</sup> Dingen ist. Auch erklärt er, was der Verstand und das Verstandene <sup>6)</sup> ist, was die universelle Seele, und was ihr Herabsinken und Aufsteigen <sup>7)</sup>.

Darauf (folgt) seine Schrift über die Einheit <sup>8)</sup>. Er sagt, die

*Περὶ ψυχῆς* erörtert worden, so muß entweder Ja'qūbī's Gewährsmann schlecht orientiert gewesen sein und leichtsinnig gearbeitet haben, oder er begriff unter dem ersten Titel auch die zweite Hälfte der Schrift *Περὶ ψυχῆς* (etwa von 416 b 32 an).

1) Vgl. 425 b 25 ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθησεως ἡ αὐτῆ μὲν ἑστὶ καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ ταῦτ' οὐ αὐταῖς.

2) Vgl. 424 a 18 ἡ μὲν αἰσθησις ἑστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἅνευ τῆς ἕλης.

3) 1071 b 21 πάντας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἅνευ ἕλης, l. 16 οὐδ' ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἶδη. 1073 a 3 ἔστιν οὐσία τις ἄτιτος καὶ ἀκίνητος καὶ κενωρισμένη τῶν αἰσθητῶν.

4) قُوَّةٌ طَبِيعِيَّةٌ = φυσικὴ δύναμις cf. Kat. 9 a 16, 18, 20, 21, Zankor, Text p. 28 (auch in der Metaphysik?).

5) شريف Wort und Begriff scheint eher aus der „Theologie des Aristoteles“ zu stammen als aus der ächten Metaphysik. Ob sich dasselbe von der ganzen Inhaltsangabe behaupten läßt, wird ein Kennor dieses pseudonymen Werkes leicht entscheiden können.

6) 1074 b 30 ὁ νοῦς — τὸ νοούμενον (s. νοητόν).

7) Die Ausdrücke نفس كَلْبِيَّةٌ (ein khalliches Bedenken erweckt mir

auch die نفسانية روح bei Plato p. 135!) sowie هبوطٌ und طلوعٌ (wohl = κἀθόδος cf. 1480 b 1 und ἀνοδος) finden sich weder in der Metaphysik, noch sind sie überhaupt Aristotelisch, falls nicht in der Jugendschrift Eudemos Ähnliches gestanden hat (vgl. Cicero, de divinat. I, 25). Wir hätten also hier an der Schwelle der Geschichte der arabischen Philosophie schon deutliche Spuren der Verquickung des Aristotalismus mit Platonischem, bez. stoischen Lehren. Einon Einfluß der stoischen Philosophie hatten wir schon bei der Harmonik zu constatieren, und vielleicht verrät auch die Lehre des Sokrates von der Kugel-form des Himmels die Vermittlung stoischer Schriftsteller.

8) l. o. Monotheismus. Eine solche Schrift wird F. 246, l. 17 dem Plato zugeschrieben.

zweite Causalität<sup>1)</sup> sei die Ursache der Ursachen<sup>2)</sup> und der Welt unter ihr, da sie die Dinge entstehen lasse und ihr Anfang sei. Auch thut er darin einen Ausspruch, in welchem er die Einheit lehrt<sup>3)</sup>.

Seine Schriften über die Ethik (enthalten) — — — und die Erklärung der Anlagen<sup>4)</sup> der Seele, des Glückes<sup>5)</sup> in der Seele und im Leibe<sup>6)</sup>, der Lenkung<sup>7)</sup> des Ganzen<sup>8)</sup> und des Einzelnen<sup>9)</sup>, der Lenkung des Weibes durch den Mann, der Politik und Lenkung der Staaten, sowie die Geschichten der Staatenlenker<sup>10)</sup>.

Dies sind die Absichten der bemerkenswerten und hervorragenden Schriften des weisen Aristoteles. Die Schriften, welche nach ihnen (entstanden), schlossen sich an sie an.

### Der Aristoteles-Kanon des Ja'qūbī.

#### A. Λογικά<sup>11)</sup>.

1. *Εισαγωγή*: كتاب المدخل الى علم الفلسفة ايساغوجى, كتاب ايساغوجى في المدخل الى الكتب المنطقية (unter Porphyrius).

1) 1041 a 28 τὸ τί ἦν εἶναι. 1032 b 1 εἶδος δὲ λέγεται τὸ τί ἦν εἶναι ἐκαστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν.

2) 1041 b 28 αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι, vgl. Zeller, 3. Aufl. II, 2 p. 328 sq.

3) Vollerleht das Citat aus Homer 1076 a 4 οὐκ ἄγχιθὸν πολυκοιρανίη· εἰς κείρανος ἔστω. Somit wäre die Schrift über die Einheit = Metaphysik A.

4) 1105 b 20 πᾶσθ' δυνάμεις ἔξεις.

5) 1176 a 31 λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπων διελεῖν.

6) 1178 b 34 ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγαίνειν καὶ τροφήν καὶ τὴν λοιπὴν θάρσειαν ὑπάρχειν.

7) 1179 b 31 ἀγωγῆς ὁρθῆς τυχεῖν. 1180 a 1 ἐπιμελείας τυχεῖν ὁρθῆς.

8) 1180 a 34 αἱ κοινὰ ἐπιμελεῖται.

9) 1180 b 7 αἱ καθ' ἑκαστον παιδεῖται.

10) Die zuletzt genannten Themata der ethischen Schriften nötigen uns, zumal dieselben schon am Schlusse der Nikomachischen Ethik angedeutet sind, keineswegs zu der Annahme, daß unsern Schriftsteller die Politik, die Ökonomik oder gar die Politikon als besondere Werke bekannt waren. Auch in der Folgezeit war das Interesse der Araber an den griechischen Philosophen kein philologisch-historisches, sondern ein sachliches. Vollständig kannten die Araber wohl kaum einen griechischen Schriftsteller; sie begnügten sich vielmehr auch bei den Koryphäen mit einer Auswahl ihrer Schriften. Die Behauptung Prantl's (Geschichte der Logik II, p. 300 cf. 307), die Araber hätten den ganzen Aristoteles übersetzt, steht, falls sie ernst gemeint ist und nicht etwa bloss von den logischen Schriften, auf schwachen Füßen. Ein reichhaltiger und vorbildlich vollständiger Pinax von Titeln Aristotelischer Schriften in arabischer Sprache ist kein Beweis für das Vorhandensein dieser Schriften in arabischer Übersetzung, ja nicht einmal für die Bekanntheit der Araber mit ihrem Inhalt, abgesehen davon, daß zu der Zeit, als der Pinax übersetzt wurde, von der Mehrzahl der aufgeführten Schriften nur noch die Titel erhalten waren.

11) Zu den 9 Titeln der Schriften des Organons vgl. Steinschneider, al-Farabi p. 20—28, 43, 53—60.

2. *Κατηγορίαι*: Κατηγορίας, FU auch übers. المقولات.
3. *Περὶ ἑρμηνείας*: كتاب التفسير, F griech. باری ارمیتاس, FU übers. العبارة.
4. *Ἀναλυτικά*: اناليطيقا, FU + الاولى, F übers. تحليل القياس, U القياس.
5. *Ἀποδεικτικά*: ابودقטיقا, F auch انالوطيقا الثانى, FU übers. البرهان الثانية U انالوطيقا الثانية U
6. *Τοπικά*: طوييقا, F auch übers. الجدل, U المواضيع الجدلية U
7. *Σοφιστικά*: سوفسطيقا, F auch übers. السغالطين (!), U الحكمة الموهمة U
8. *Ῥητορικά(ή)*: ريطوريقا, U الريطورية, FU auch übers. الخطابة.
9. *Ποιητικά(ή)*: فوايطيقا, F بوطيقا, FU übers. الشعر.

#### B. *Φυσικά*.

10. *Φυσικὴ ἀκρόασις*: كتاب سمع الكيان, F كتاب السماع الطبيعي<sup>2)</sup>.
11. *Περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμου*<sup>3)</sup>: كتاب السماء والعالم.
12. *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*: كتاب الكون والفساد.
13. *Μετεωρολογικά*: الشرائع<sup>4)</sup> كتاب في المنطق في الآثار s. كتاب (الكلام على) FU العلوئية, FU العلوئية

1) Ja'q. übersetzt Apodiktik mit اصلاح. Dieser Titel kommt sonst meines Wissens ebenso wenig vor wie شرائع für Meteorologie und كلام روحاني für Theologie; demnach stammen seine Inhaltsangaben aus einer Zeit, wo die spätere verbreiteten Übersetzungen noch unbekannt waren.

2) Wegen der Duplicata الحركات vgl. das Verzeichnis am Schluss.

3) Für den Zusatz καὶ κόσμου finde ich weder im Aristoteles noch in den Scholien einen Anhalt; jedenfalls folgt aus dem volleren Titel nicht notwendig, daß die Araber die Schrift *Περὶ κόσμου* (Ar. p. 391—401) mit den vier Büchern *Περὶ οὐρανοῦ* verbunden haben.

4) Obwohl شرح auch „hochheben“ bedeutet, läßt sich doch شرائع im Sinne von *μετέωρα* schwerlich belogen. Es bleibt wohl vorläufig nur die Wahl zwischen „Wege des Himmels“ und „Gesetze der Himmelserscheinungen“. Das المنطق entspricht dem — *λογικά*.

14. *Περὶ μετάλλων*: كتاب في المعادن, fehlt bei FU.  
 15. *Περὶ φυτῶν*: كتاب في الابانة عن علل النبات<sup>1)</sup>, fehlt bei F; U كتاب النبات.

C a. *Ψυχολογικά.*

16. *Περὶ ψυχῆς*: كتاب النفس.  
 17. *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*: كتاب في الحسّ والاحسوس.

D. *Μεταφυσικά.*

18. *Περὶ τῆς θεολογίας* (?) :  
 2) كتاب في الكلام الروحاني } F الآلهيات s. كتاب الحروف  
 19. *Περὶ τῆς ἀνότητος* (?) :  
 كتاب في التوحيد } U كتاب ما بعد الطبيعة

C b. *'Ηθικά.*

20. *'Ηθικά (Νικομάχεια* ?): كتاب الاخلاق, F في الخلق.

Eigentümlich ist diesem Verzeichnis erstens die Nr. 1, von welcher alle Späteren wissen, dass sie kein Werk des Aristoteles ist, zweitens die Nr. 14, wo wir vielmehr die Tiergeschichten erwarten, drittens die Halbierung der Metaphysik Nr. 18 und 19. Von diesen drei Punkten abgesehen haben wir in diesem Verzeichnisse genau das, was wir, wie ich glaube, als Aristoteles-Kanon der Araber der späteren Zeiten voraussetzen dürfen, nämlich 8 logische Schriften (das Organon), ebenso viele physikalische (incl. die beiden psychologischen), die Metaphysik und eine Ethik, im ganzen 18 Schriften. Außer diesen 18 und vielleicht noch der Ökonomik (?) möchte es schwerlich ein echtes Aristotelisches Werk in arabischer Übersetzung gegeben haben<sup>3)</sup>.

1) Diesem Titel entsprechend heißt ein Werk des Theophrast bei Abū-l-Farāğ (Hist. dynast. p. 94) كتاب اسباب النبات.

2) *κلام روحاني* entspricht vielleicht einem *θεολογική* (s. *μεταφυσικά*) *πραγματία*.

3) Im Fihrist finden wir fast dieselbe Auswahl und Reihenfolge, nämlich die 8 Schriften des Organons, 7 physikalische Schriften (es fehlt nur *Περὶ φυτῶν*; die Zoologie steht hinter den beiden psychologischen Schriften), dann die Metaphysik und (nachtragsweise) die (welche?) Ethik. Fihrist p. 248–252, vgl. A. Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung Halle

I. Beigabe.

Übersetzung von Ibn abi Uşaiibi'a I, p. 57 (l. 7 v. u.) — p. 59.

(Der Qâdî Abû-l Qasim Şâ'id ibn Ahmad ibn Şâ'id in seiner p. 57  
Schrift von den Klassen der Völker: 1) Von Aristoteles giebt es  
über sämtliche philosophische Wissenschaften ausgezeichnete Schriften  
von allgemeinem und von beschränktem Inhalt. Von beschränktem  
Inhalt sind seine Briefe, aus denen man nur (je) einen Punkt (πεῖσμα)  
lernt. Von allgemeinem Inhalt sind erstens seine Gedächtnisschriften,  
durch deren Lektüre man das, was man bereits von seiner Wissen-  
schaft wußte, ins Gedächtnis zurückruft 2), das sind die 70 Bücher,  
welche er an Eukairios gerichtet hat 3), zweitens Lehrschriften 4), aus  
denen man dreierlei lernt, die philosophischen Wissenschaften, die  
philosophischen Handlungsweisen und das in der Wissenschaft der  
Philosophie und andern Wissenschaften gebrauchte Werkzeug. Die

1878 p. 18—22, 48—56. Benutzt ist dieses Verzeichnis wohl ΗΑΓ. Chalf. III  
p. 96; doch ist hier nur das Organon vollständig, während die Physik mit der  
dritten Nummer abbricht, und die Metaphysik ganz fehlt. Dagegen hat uns  
Ibn abi Uşaiibi'a I p. 57—59 eine vom Fihrist unabhängige Quelle aufbewahrt,  
welche uns auf denselben Kanon der 18 Schriften führt, da die beiden letzten  
Nummern der physikalischen Klasse bloße Anhänge zur Psychologie sind, und  
die Unterscheidung der drei Ethiken durchaus nur die Kenntnis der Titel  
verräth. Ich lasse als Beigabe und als lehrreiche Parallele zu den vorstehenden  
Inhaltsangaben des Ja'qûbi die Übersetzung dieser Quelle folgen. Gedruckt ist  
dieselbe bereits, auch zu einem kleinen Theile übersetzt, von M. Steinschneider  
(Al-Farabi, Petersburg 1869, p. 208 cf. p. 14 und 129 sq.).

1) Er schrieb 480 l. a. 1067/8 Wüstenfeld, Geschichtsschreiber der Araber  
Nr. 206. Seine Quelle ist ohne Zweifel auch für die physikalischen Schriften  
al-Farâbi (st. 389 l. a. 950), mit dessen Cap. 2 der philosophischen Propädeutik  
(Schmülders, Documenta, Text δ—ν, Latein. Übersetzung 19—21) unser Text  
größtentheils wörtlich übereinstimmt. Auffallend ist es, daß gerade die Inhalts-  
angaben bei den logischen Schriften, wo doch Şâ'id ibn Ahmad (oder Ibn abi  
Uşaiibi'a?) ausdrücklich den al-Farâbi als seinen Gewährsmann nennt, völlig von  
dem durch Schmülders veröffentlichten Texte abweichen. Dieser letztere steht  
übrigens hinsichtlich seines Wortes tief unter dem von uns übersetzten, und es  
scheint z. B. eines al-Farâbi kaum würdig, in der Poetik eine Abhandlung  
„über die völlig fehlerhafte Beweisführung“ (البرهان الكاذب كذبا خالصا)  
zu sehen; doch haben wir wohl diese und ähnliche Auslassungen der Araber  
über Aristoteles-Werke selten für original zu halten, vielmehr fast regelmäßig  
für Übersetzungen aus griechischen Scholien. Vgl. Schol. 93 a 39 — b 7.  
Schmülders n. a. O. p. 63.

2) Offenbar ein Mißverständnis des Wortes ὑπονοήματα.

3) Im Texte أوشارس. Vgl. Hesych. Nr. 168 (Arist. V p. 1468) συμ-  
μικτων ζητημάτων οβ, ὡς φησιν Εὐκλείδης ὁ ἀκουστής αὐτοῦ (anders Stein-  
schneider n. a. O. p. 129); vgl. A. Müller n. a. O. p. 48 unten.

4) Διδασκαλικοὶ λόγοι s. πραγματεῖαι s. συνταγματικὰ βιβλία cf.  
E. Heitz, Die verlorenen Schriften des Aristoteles p. 23 sq.

p. 58 Schriften über die philosophischen Wissenschaften betreffen teils die mathematischen, teils die physikalischen, teils die theologischen Wissenschaften. Über die mathematischen Wissenschaften handeln seine Schrift **über die Optik**, seine Schrift **über die Linien** und seine Schrift **über die Mechanik**. Aus seinen Schriften über die physikalischen Wissenschaften lernt man teils die Dinge, welche allen Naturwesen gemeinsam sind, teils die, welche jedem Naturwesen eigentümlich sind. Die Dinge, welche allen Naturwesen gemeinsam sind, lernt man aus der Schrift, welche **Vorlesung über die Natur** heißt. Dieselbe lehrt die Anzahl der Prinzipien aller Naturdinge, ferner die Dinge, welche gewissermaßen Prinzipien sind, drittens die Dinge, welche Consequenzen aus den Prinzipien sind, viertens die Dinge, welche den Consequenzen verwandt sind. Die (eigentlichen) Prinzipien sind Stoff und Form. Gewissermaßen, doch nicht wirklich, sondern nur annähernd Prinzipien sind z. B. der Mangel<sup>1)</sup>. Consequenzen sind Zeit und Ort. Den Consequenzen sind verwandt die Leere, die Fülle<sup>2)</sup> und das Unbegrenzte<sup>3)</sup>. — Die Schriften, woraus man lernt, was jedem Naturwesen eigentümlich ist, beziehen sich teils auf die ungewordenen, teils auf die gewordenen Dinge. Über das Ungewordene unterrichtet man sich aus den beiden ersten Büchern der Schrift **vom Himmel und von der Welt**. — Die Wissenschaft von dem Gewordenen ist teils allgemein, teils speziell. Das Allgemeine betrifft teils Veränderungen, teils Bewegungen. Über die Veränderungen handelt die Schrift **vom Entstehen und Vergehen**, über die Bewegungen die beiden letzten Bücher der Schrift **vom Himmel und von der Welt**. — Das Spezielle betrifft teils Einfaches, teils Zusammengesetztes. Über das Einfache handelt die **Meteorologik**. — Die Schriften welche vom Zusammengesetzten handeln, enthalten teils eine Beschreibung des Ganzen der zusammengesetzten Dinge, teils eine Beschreibung ihrer Teile. Vom Ganzen handelt die Schrift **vom Tiere** und die Schrift **von der Pflanze**, von einzelnen Teilen die Schrift **von der Seele**, die Schrift **von der Wahrnehmung** und vom **Wahrnehmbaren**, die Schrift **von der Gesundheit und Krankheit** und die Schrift **von der Jugend und vom Alter**<sup>4)</sup>.

Über die theologischen Wissenschaften handeln die 13 Bücher der Schrift **Metaphysik**.

Die Schriften über die philosophische Handlungsweise handeln teils von der Ausbildung der Anlagen der Seele, teils von der Regierung. Von der Ausbildung der Anlagen der Seele handelt

1) 190 b 27 ἡ δὲ στήριξις καὶ ἡ ἐραιτίωσις συμβεβηκός.

2) 213 a 18 κενόν καὶ πλήρες.

3) 202 b 31 ἀπειρον.

4) Eine ähnliche Gruppierung der physikalischen Schriften s. Schol. 454 a.

Die beiden letzten Nummern fehlen bei Schmülders, desgl. die Metaphysik und die Namen der drei Ethiken.

seine große Schrift, welche er für seinen Sohn verfaßte, und seine kleine Schrift, welche er ebenfalls für seinen Sohn verfaßte, und seine Schrift, welche Eudemia heißt. — Die Schriften über die Regierung handeln teils von der Regierung der Staaten, teils von der Regierung des Hauses.

Über das in den Wissenschaften der Philosophie gebrauchte Werkzeug handeln seine acht logischen Schriften, in deren Abfassung unseres Wissens keiner es ihm zuvorgethan hat oder vorangegangen ist, wie er dies selbst am Schlusse der Sophistik hervorhebt u. s. w. u. s. w. Abû Nasr al-Farabi sagt <sup>1)</sup>: Aristoteles theilte die Logik in acht Teile, deren jeder in einem Buche be- p. 59 handelt wird.

1) Über die Gesetze der einfachen Begriffe <sup>2)</sup> und der dieselben bezeichnenden Ausdrücke. Dies Buch heißt die Aussagen, auf griechisch Kategorien.

2) Über die Gesetze der zusammengesetzten Ausdrücke, d. h. der aus zwei einfachen Begriffen zusammengesetzten Begriffe und der dieselben bezeichnenden aus zwei Ausdrücken zusammengesetzten Ausdrücke. Dies Buch heißt die Erklärung, auf griechisch Hermeneutik.

3) Über die Aussageformen, durch welche die den fünf Künsten <sup>3)</sup> gemeinsamen Schlüsse sich unterscheiden. Dies Buch heißt der Schluß, auf griechisch Erste Analytik.

4) Über die Gesetze, nach welchen man die dem Beweise dienenden Aussagen prüft, und die Gesetze für die Punkte, auf welchen die Philosophie beruht, und für alles, wodurch ihre Methode vollendet, vorzüglicher und vollkommener wird. Dies ist das Buch vom Beweise, auf griechisch Zweite Analytik.

5) Über die Gesetze, nach welchen man die Aussagen prüft, und den Charakter der dialektischen Frage und Antwort, kurz die Gesetze für die Punkte, auf welchen die dialektische Kunst beruht, und wodurch ihre Methode vollkommener, vorzüglicher und eindringlicher wird. Dies ist das Buch von den dialektischen (Gesichts-) Punkten, auf griechisch Topik.

6) Über die Gesetze der Dinge, deren Art es ist, von der Wahrheit abzuführen und zu verblüffen. Er zählt alle Kunstgriffe auf, welche derjenige anwendet, welcher in Wissenschaften und Aussagen Fälschung und Trug bezweckt. Darauf zählt er die Mittel auf, wodurch man die irreleitenden Aussagen, deren sich der Forscher <sup>4)</sup>

1) Steinschneider, al-Farabi p. 14.

2) المعقولات, nachher المقولات. Vgl. Diatorici, Die Logik und Psychologie der Araber p. 184.

3) Steinschneider a. a. O. p. 18.

4) Vielleicht ein Mensch, der die Blößen, welche sich sein Gegner in der

und Fälscher bedient, widerlegen muß, und (zeigt), wie er entlarvt wird, und womit man ihm zu Leibe geht, wie man sich hüten muß, und woher man bei seinen Untersuchungen in Irrtum gerät. Dies Buch heißt auf griechisch **Sophistik**, d. h. Lügenweisheit.

7) Über die Gesetze, nach welchen die rhetorischen Aussagen geprüft werden, und die Arten der Rede (-Kunst), und (darüber), ob die Aussagen der Redekünstler und Rhetoren der Methode der Rhetorik entsprechen oder nicht. Er zählt darin alle Punkte auf, auf welchen die Redekunst beruht, und zeigt, wie die Kunst der rhetorischen Aussagen und der Rede in den verschiedenen Redegattungen beschaffen ist, und durch welche Mittel sie besser und vollkommener, und ihre Methode nutzbarer und wirksamer wird. Dies Buch heißt auf griechisch **Rhetorik**, d. h. Redekunst.

8) Über die Gesetze, nach welchen die Gedichte sich richten müssen, und die Arten der dichterischen und poetischen Aussagen und über das, was man von den verschiedenen Gattungen der Dinge entlehnt. Er zählt ferner alle Punkte auf, auf welchen die Dichtkunst beruht und (zeigt), wie viele Arten das sind, und wie viele Arten von Gedichten und dichterischen Aussagen es gibt; worin die Kunst jeder dieser Arten besteht, und wodurch jede zu stande kommt; in welchen Punkten sie übereinstimmt, und (durch welche Mittel) sie besser, gedankenreicher und formvollendeter wird, und von welchen Zuständen sie handeln muß, um nachdruckvoller und überraschender zu wirken. Dies Buch heißt auf griechisch **Pöetik**, d. h. das Buch von der Dichtkunst.

## 2. Beigabe.

Schließlich gebe ich eine übersichtliche Zusammenstellung der vollständig und fragmentarisch erhaltenen Aristoteles-Schriften, so weit sie den Arabern bekannt waren; ich lege derselben, um auch Nicht-Orientalisten zu nützen, absichtlich kein arabisches Verzeichnis, sondern die Register der Berliner Ausgabe zu Grunde. Diese Zusammenstellung wird, wie ich hoffe, geeignet sein, manche verkehrten Anschauungen von Nicht-Orientalisten über den Umfang des arabischen Aristoteles endgültig zu beseitigen.

Disputation giebt „behoreht“, um ihn durch die Konsequenzen seiner Ansicht ad absurdum zu führen (165 b 19 *εἰς παράδοξον ἄγειν* — *σολοικίζειν ποιεῖν*). Gäbe es zu *παρὰκροδοῦνται* 165 a 15 eine Variante *παρὰκροδοῦνται*, welches auch „anshorehen“ bedeutet, so könnte *استهجن* als ein Mißverständnis von *παρὰκροδοῦνται* „Betrüger“ gedeutet werden.



Verzeichnis der den Arabern bekannten, bez. von ihnen  
übersetzten Schriften des Aristoteles <sup>1)</sup>.

1. Alphabetisches Verzeichnis der im Urtexte erhaltenen  
Schriften.

- 1) *Περὶ αἰσθησεως και αἰσθητων* J p. 150 F p. 251  
U<sup>1</sup> p. 58 U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 43 Ch nr. 10054.
- 2) *Ἀναλυτικὰ πρότερα* J p. 146 F p. 249 U<sup>1</sup> p. 59 U<sup>2</sup> p. 68  
Q nr. 31 Ch nr. 1437\* <sup>2)</sup>.
- 3) *Ἀναλυτικὰ ὕστερα* J p. 147 F p. 249 U<sup>1</sup> p. 59 U<sup>2</sup> p. 68  
Q nr. 32 Ch nr. 9943\*.
- 4) *Περὶ ἀτόμων γραμμῶν* U<sup>1</sup> p. 57 U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 11  
Ch nr. 10092.
- 5) *Περὶ γενέσεως και φθορᾶς* J p. 149 F p. 251 U<sup>1</sup> p. 58  
U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 40 Ch nr. 10430\* <sup>3)</sup>.
- 6) *Περὶ ἐνυπνίων* Ch nr. 3061 (?)
- 7) *Περὶ ἐρμηνείας* J p. 145 F p. 249 U<sup>1</sup> p. 59 U<sup>2</sup> p. 68  
Q nr. 30 Ch nr. 1606\* <sup>4)</sup>.
- 8) *Περὶ ζωῆς και θανάτου* U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 53 Ch nr. 10076.
- 9) *Περὶ τὰ ζωᾶ ιστορίαι* F p. 251 (incl. Nr. 10 und 12)  
U<sup>1</sup> p. 58 U<sup>2</sup> p. 68 Ch nr. 10270, 13893 (?) <sup>5)</sup>.
- 10) *Περὶ ζώων γενέσεως* U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 50 Ch nr. 9988  
und 9990 <sup>6)</sup>.
- 11) *Περὶ ζώων κινήσεως* U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 46 Ch nr. 10047.
- 12) *Περὶ ζώων μορίων* U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 49 Ch nr. 9868 <sup>6)</sup>.

1) Alle arabischen Titel, deren Äquivalent im Griechischen nicht vorhanden oder nicht festzustellen ist, desgleichen die verlorenen Schriften sind absichtlich übergangen. Ich verweise in dieser Beziehung auf die bekannten Bücher von J. G. Wenzel, A. Müller und M. Steinschneider; E. Heitz (1865) hat natürlich die arabischen Quellen noch nicht genügend verworfen können. Damit auch Nicht-Orientalisten mein Verzeichnis benutzen können, muß Folgendes vermerkt werden. Was es mit der Anführung einer Schrift im Ja'qūbi (J) und in dem ersten Verzeichnisse des Ibn abi Usaibi'a (U<sup>1</sup>) auf sich hat, ist aus den vorstehenden Übersetzungen dieser beiden Quellen klar. Im Fihrist (F) werden hier nur die Schriften erwähnt, von denen es eine arabische (oder syrische) Übersetzung gab. Ist eine solche auch von Ḥāǧǧi Chalifa (Ch) bezogen, so habe ich hinter die betreffende Nummer einen Stern gesetzt. Das zweite Verzeichnis des Ibn abi Usaibi'a (U<sup>2</sup>) bietet ebenso wie Qifī (Q A. Müller in den Morgenländischen Forschungen p. 3—32) lediglich den Pinax des Ptolemäus; aus beiden Quellen folgt also nur die Bekanntschaft der Araber mit den betreffenden Titeln. — Noch heute vorhanden ist vor allem das vollständige Organon, z. T. mit der Isagoge des Porphyrius, und zwar syrisch doppelt (Escur. 652 Med. 176—79), arabisch dreifach (Paris 882 A. Escur. 891, 4 Lugd. 2820\*), dann ein Commentar des Ibn Būǧa (Avampaco st. 533 i. o. 1138) über die 8 Schriften der Physik (Hofl. Wetzst. 1 87 Oxf. 1 arab. 499). Die andern erhaltenen Übersetzungen sind bei den einzelnen Nummern angeführt; bloße Aussäße, desgleichen auch die Commentare haben einen Stern.

2) Med. 245, 2\* (?) syr. Vat. 82 (Catal. von 1725) Vat. 158 (Wenz.).

3) Paris hebr. 1009.

4) Syr. Med. 184, 183 (nur der Anfang), 190\* Vat. 158.

5) Lond. 437 Lugd. 1276 (l. 12—15 i. o. Nr. 12, l. 2—4 + Nr. 10, l. 1)

- 13) *Περὶ ζώων πορείας* U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 51 Ch nr. 10047.  
 14) *Ἠθικά Εὐδήμεια* U<sup>1</sup> p. 58 U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 35 Ch nr. 9790\*.  
 15) *Ἠθικά μεγάλα* U<sup>1</sup> p. 58 U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 34 Ch nr. 9790\*.  
 16) *Ἠθικά Νικομάχεια* J p. 150(?) F p. 252 (incl. Nr. 15) U<sup>1</sup> p. 58.  
 17) *Κατηγορίαι* J p. 145 F p. 248 U<sup>1</sup> p. 59 U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 29 Ch nr. 12819\* und 9336<sup>1)</sup>.  
 18) *Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος* U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 52 Ch nr. 10333.  
 19) *Τὰ μετὰ τὰ Φυσικά* J p. 150 F p. 251 U<sup>1</sup> p. 58 U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 55 Ch nr. 9898\* und 10448<sup>2)</sup>.  
 20) *Μετεωρολογικά* J p. 149 F p. 251 U<sup>1</sup> p. 58 U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 41 Ch nr. 9760\*<sup>3)</sup>.  
 21) *Μηχανικά* U<sup>1</sup> p. 58 Ch nr. 10079 (Wenrich p. 159 übersetzt *الحجج* durch fallacia).  
 22) *Περὶ μνήμης καὶ ἀμνησείας* U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 44 Ch nr. 10125.  
 23) *Περὶ νεότητος καὶ γήρωτος* U<sup>1</sup> p. 58 Ch nr. 10212.  
 24) *Οἰκονομικά* J p. 150(?) U<sup>1</sup> p. 58(?)<sup>4)</sup>.  
 25) *Περὶ οὐρανοῦ (καὶ κόσμου)* J p. 148 F p. 250 U<sup>1</sup> p. 58 U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 39 Ch nr. 10189<sup>5)</sup>.  
 26) *Περὶ πνεύματος* U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 23 Ch nr. 10148.  
 27) *Περὶ ποιητικῆς* J p. 148 F p. 250 U<sup>1</sup> p. 59 U<sup>2</sup> p. 68 Ch nr. 1438\*.  
 28) *Πολιτικά* J p. 150(?) U<sup>1</sup> p. 58(?) U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 36 Ch nr. 9958, 10152\*, 10202\*<sup>6)</sup>.  
 29) *Προβλήματα* U<sup>2</sup> p. 67—68 Q nr. 21, 56, 57, 74, 75, 76, 79 Ch nr. 10556.  
 30) *Τέχνη ἱητορικῆ* J p. 148 F p. 250 U<sup>1</sup> p. 59 U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 37 Ch nr. 10180\*.  
 31) *Σοφιστικοὶ Ἐλεγχοὶ* J p. 147 F p. 249 U<sup>1</sup> p. 59 U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 33 Ch nr. 7287 und 10200\*.  
 32) *Τοπικά* J p. 147 F p. 249 U<sup>1</sup> p. 59 U<sup>2</sup> p. 68 Ch nr. 10014\*<sup>7)</sup>.

1) Syr. Med. 196, 190\* Vat. 158.

2) Lugd. 1442\* und 2821\*.

3) Vat. hebr. 378.

4) Escur. 883, B.

5) Paris 597, fol. 63—125 Lond. 423, 1 Lugd. 2822 (nur cap. 1).

6) Statt der ächten Politik hatten die Araber bekanntlich ein untergeschobenes Werk unter ähnlichem Titel, gewöhnlich *الاسرار* genannt; dasselbe ist in vielen Exemplaren erhalten z. B. Lugd. 1952 Wien 1627 und 1828 u. a.; ein Seltenstück dazu ist die ebenfalls untergeschobene von Dieterici 1882 herausgegebene Theologie des Aristoteles.

7) Med. 207\*.

33) *Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγορήσεως* U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 45 (Ch nr. 10125 vgl. nr. 22 und Wenrich p. 148).

34) *Φυσικὴ ἀκρόασις* J p. 148 F p. 250 U<sup>1</sup> p. 58 U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 38 Ch nr. 7258\*, 10190\*, 10198<sup>1)</sup>).

35) *Περὶ φυτῶν* J p. 149 U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 54 Ch nr. 10564\*.

36) *Περὶ ψυχῆς* J p. 149 F p. 251 U<sup>1</sup> p. 58 U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 42 Ch nr. 10579\*<sup>2)</sup>).

Die übrigen der im Urtexte erhaltenen Schriften scheinen den Arabern nicht bekannt gewesen zu sein, also: *Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, *Περὶ ἀκουσμάτων*, *Περὶ ἀγαπνοῆς*, *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν*<sup>3)</sup>, *Περὶ κόσμου*<sup>4)</sup>, *Περὶ μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις*, *Περὶ Ξενοφάνους*, *Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον*, *Φυσιογνωμολογικά* und *Περὶ χρωμάτων*.

## 2. Alphabetisches Verzeichnis der Fragmente.

### a) Dialoge.

1) *Περὶ τάγαθοῦ* U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 9 Ch nr. 10102.

2) *Περὶ βασιλείας* U<sup>2</sup> p. 67 (?) Q nr. 8 Ch nr. 10526.

3) *Περὶ δικαιοσύνης* U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 4 Ch nr. 10300.

4) *Ἐρωτικός* U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 14.

5) *Περὶ εὐγενείας* U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 6 Ch nr. 10093.

6) *Περὶ παιδείας* U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 5.

7) *Περὶ ποιητῶν* U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 7 (vgl. nr. 22) Ch nr. 10227.

8) *Προτρεπτικός* U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 1 (anders A. Müller Anm. 3) Ch nr. 10056.

9) *Περὶ ῥητορικῆς (Γρύλλος)* U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 2.

10) *Σοφιστής* U<sup>2</sup> p. 67. Q nr. 3 Ch nr. 7287.

11) *Περὶ φιλοσοφίας* Q nr. 1 (so A. Müller).

Nicht erwähnt werden: *Ἀλέξανδρος (ὑπὲρ ἀποίκων)*, *Περὶ εὐχῆς* (doch vgl. Ch nr. 9998), *Μαγικός* (doch vgl. Ch nr. 10286), *Περὶ μέθης* (doch vgl. Ch nr. 10098), *Περὶ παθῶν ὀργῆς*, *Πολιτικός*, *Συμπόσιον*, *Περὶ ψυχῆς (Εὐδήμος)*.

1) Lond. 13, 5 Lugd. 1433. Buch 6—8 hatte nach Schol. 321 b 26 und 42 auch einen eigenen Titel, *Περὶ κινήσεως*; nach Schol. 322 a 16—20 (Philoponus) umfaßte dieser Titel die letzten 4 Bücher oder gar die ganze Schrift, so bei den Arabern *كتاب في الحركات* U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 20 Ch nr. 10047.

2) Lond. 423, 3\* Med. 68, 4 (lib. III). Ein Fragment vielleicht Berlin, Poterm. II 466 f. 66—67 a.

3) Nicht zu verwechseln mit dem unächtlichen *Περὶ ἀρετῆς*, von dem es eine arabische Übersetzung gibt Berl. Poterm. 9.

4) Cf. p. 433, Anm. 3. Anders A. Müller, Die griechischen Philosophen p. 51, Anm. 31.

## b) Pragmatieen.

- 12) *Περὶ ἀντικειμένων* U<sup>2</sup> p. 68 (?) Q nr. 13 (?) Ch nr. 9955 (?)  
und 10533.  
13) *Περὶ τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας* U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 10.  
14) *Γεωργικά* U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 81 Ch nr. 10378.  
15) *Διαιρέσεις* U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 58.  
16) *Ζωικά (ἀνατομαί)* U<sup>2</sup> p. 68 (?) Q nr. 47 (?).  
17) *Ἰατρικά* U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 96 (vgl. nr. 79) Ch nr. 10273.  
18) *Περὶ ἰδεῶν* U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 15 (?) Ch nr. 10259.  
19) *Περὶ μετάλλων* J p. 149 Ch nr. 10501 (vgl. nr. 9773).  
20) *Περὶ τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως* U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 25  
Ch nr. 10595.  
21) *Ἀπορήματα Ὀμηρικά* U<sup>2</sup> p. 69 Q nr. 95.  
22) *Ὀπτικά* U<sup>1</sup> p. 57 (?) vgl. F p. 252, l. 4 und Ch nr. 10476\*.  
23) *Πολιτεῖαι* J p. 150 (?) U<sup>2</sup> p. 68 Q nr. 84 Ch nr. 10203.  
24) *Τὰ ἐκ τῆς πολιτείας Πλάτωνος* U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 16—17.  
25) *Προβλήματα φυσικά* U<sup>2</sup> p. 68 (Q?) Ch nr. 10480 (?).  
26) *Περὶ προβλημάτων* U<sup>2</sup> p. 67 (und 68?) Q nr. 24.  
27) *Τεχνῶν συναγωγή* U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 27 Ch nr. 4251  
und 10035.  
28) *Ἵπομνήματα* U<sup>2</sup> p. 67 Q nr. 78 Ch nr. 9960 (?).

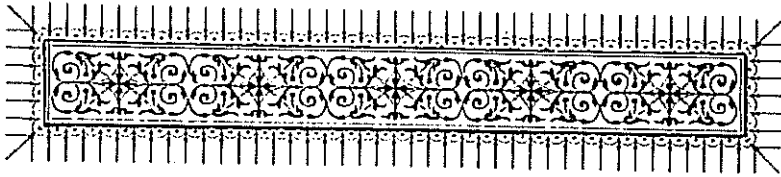
Nicht erwähnt werden: *Ἐγκώμιον Ἀλεξάνδρου*, *Ἐκλογή ἀνατομῶν*, *Περὶ Δημοκρίτου*, *Διδασκαλαί*, *Δικαιώματα* (doch vgl. Q nr. 12), *Κατηγοριῶν ἄλλο*, *Νόμιμα*, *Νόμος συσσιτικός*, *Πέπλος*, *Ἐγκώμιον Πλάτωνος*, *Περὶ τῶν Πυθαγορείων* (doch vgl. Q nr. 22), *Πυθιονίχαι*, *Περὶ σημείων* (doch vgl. Ch nr. 10593), *Περὶ συμβιώσεως ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς* (doch vgl. Ch nr. 9932), *Περὶ συμβουλίας* (denn Ch nr. 10575 ist wohl *ὑποθήκαι*), *Τέχνης τῆς Θεοδέχτου συναγωγή*, *Ἵπομνήματα ἱστορικά*, *Περὶ φυτῶν ἄλλο*.

Vorstehendes Verzeichnis wird gewifs noch mancher Zusätze und vielleicht einzelner Berichtigungen bedürftig sein; insonderheit bleibt in allen Fällen, wo wir nur griechische und arabische Titel mit einander vergleichen können, die Identifizierung doch stets mehr oder weniger willkürlich. Die kritische Ausgabe der arabischen Übersetzung eines einzigen echten Aristoteles-Werkes wäre natürlich für die Geschichte der Philosophie und für die Kenntnis der arabischen Litteratur ungleich wertvoller als eine neue Untersuchung über Titel von untergeschobenen und verlorenen Werken.

Die arabischen Uebersetzungen  
aus dem Griechischen

von

M. Steinschneider.



Im Jahre 1880 stellte die Pariser Akademie eine Preisaufgabe über die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters (ohne Unterschied der Herkunft), welche in meiner allein 1884 eingelaufenen Arbeit in französischer Sprache gekrönt wurde. Eine deutsche Umarbeitung wird jetzt auf meine Kosten gedruckt; der 1. Band (500 S., Philosophie) ist fertig, wird aber erst mit dem 2. ausgegeben werden. Eine andere Aufgabe, ein *Prix Brunet* (1882), lautete:

Relayer sur le . . *Fihrist*, toutes les traductions d'ouvrages en arabe; critiquer ces données bibliographiques d'après les documents imprimés et manuscrits.

Diesen Preis gewann ich, nachdem eine im Jahre 1884 eingelaufene Arbeit ungenügend befunden worden, durch eine, im Jahre 1886 abgegebene französische Abhandlung, zu deren vollständiger deutscher Ausarbeitung, obwohl sie nur den dritten Theil des Umfanges der ersteren betrug, für mein vorgereiftes Alter und bei einer kürzlich eingetretenen Augenschwäche wenig Aussicht vorhanden ist. Ein Kapitel daraus ist der Artikel „Euklid bei den Arabern“ in der Historisch-lit. Abtheilung der „Zeitschrift für Mathematik und Physik“, herausgegeben von Schlämilch u. Cantor, Bd. 31, S. 81—110. Ich gebe hier eine deutsche, fast wörtliche Uebersetzung der Einleitung, welche ein allgemeineres bibliographisches Interesse haben dürfte, die auch theilweise eine anderswo versprochene Abhandlung über die Quellen des *ibn abi Oseibia* vertritt. Von einem allgemeinen Gesichtspunkt aus habe ich den Gegenstand beleuchtet in dem Artikel „Orientalische Uebersetzungen griechischer Autoren. Ein bibliographischer Streifzug“, als Anzeige von „*Analecta Orientalia ad Poeticam Aristotelem* editit D. Margoliouth, Londini 1887“ im „Litterar-histor. Beiblatt“ n. 5 zum „Archiv“ (herausgegeben von meinem Sohne Julius) 1888 (Juli).

Zur Zeit der Preisaufgabe und meiner Bearbeitung durfte man den *Fihrist* als die älteste Quelle über das besondere Thema ansehen. Inzwischen sind Mittheilungen eines, um ein Jahrhundert älteren arabischen Geschichtsschreibers (um 872) durch eine verdienstliche Bearbeitung des Dr. M. Klamroth in der „Zeitschr. der Deutsch. Morg.“

Gesellsch. (Bd. XL—XLII: „Ueber die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qubi“) erschienen, deren arabisches Original ich nur in einem Anhang zu meinem Mémoire berücksichtigen konnte. In der vorliegenden Einleitung war dadurch nichts Wesentliches zu ändern, da Ja'akubi seine Quellen nicht angiebt, meistens die Schriften genauer beschreibt und excerptirt (so dass Klamroth auf das Verhältniss zu den bekannten Originalen eingehen konnte), zwischen Ja'akubi und den anderen arabischen Quellen ein Zusammenhang unwahrscheinlich ist, da er nirgends angeführt wird. Eine eingehendere Prüfung verbietet mir die Eingangs erwähnten Umstände. — Einiges in Form und Stil mag durch gebotene Rücksichten im Original und durch die Uebersetzung entschuldigt sein.

Berlin, im September 1889.

### § 1.

Die Orientalisten, insbesondere die Arabisten, beschäftigen sich vorzugsweise mit der Sprache, der Dichtkunst, der Geschichte, der Geographie oder auch mit der Religion, den Sitten, höchstens noch mit der Philosophie der orientalischen Völker. Der Nutzen dieser Disciplinen fällt sofort in die Augen. Für die Uebersetzungen ist aber ihr Werth noch nicht genügend erkannt und von denen, die darüber sprechen, bestritten. Treten wir in den engeren Kreis unseres Themas. Die arabischen Uebersetzungen griechischer Werke beziehen sich fast ausschliesslich auf die allgemeinen Wissenschaften, die Medicin mit ihren Hilfsdisciplinen, die Naturwissenschaften mit ihren Afterswissenschaften, die reine und angewandte Mathematik und die Philosophie. Man begreift, dass die Originalstudien in allen diesen Zweigen des menschlichen Geistes einen Theil der Kulturgeschichte der betr. Nation bilden, und dass ihre Entwicklung den Gemeingeist eines Volkes charakterisirt. Was nützen aber die Uebersetzungen, welche man mit der Rückseite eines Teppichs verglichen hat, die das Muster ohne die Farben zeigt, für unser Verständniss der Geschichte und des Charakters der Nation? Man ist noch weiter gegangen. Man hat die weltlichen und die exacten Wissenschaften der Araber als zufällige Wirkung einer fürstlichen Laune betrachtet, — und wir werden sehen, dass eine Legende der Araber selbst einen Anhaltspunkt für diese Ansicht bietet. Andererseits sind die Uebersetzer keine wirklichen Araber, nur ein einziger unter ihnen, al-Kindi, besass vielleicht einige Kenntniss der griechischen Sprache, und man hat lange Zeit die arabische Herkunft dieses Abkömmlings einer edlen Familie geltend. Gesenius<sup>1)</sup> hat ihn zu einem Juden gemacht, um zu beweisen, dass die arabische Astrologie von den Juden stamme!

1) Artikel Arabische Literatur, in der Encyclopädie von Ersch u. Gruber. — Die Harranier, wie Thabit b. Korra, waren nicht wirkliche Araber.

Es erübrigt nur noch der Nutzen der Uebersetzungen für die übersetzten Texte und der Werth der Traditionen über die übersetzten Autoren. Von letzteren darf man sich nicht zu viel versprechen.<sup>1)</sup> Die in arabischen Büchern<sup>2)</sup> wahrscheinlich abgebildeten Porträts der griechischen Weisen, deren Sprüche gesammelt und ausgezogen worden, waren vielleicht ihren Originalen ähnlicher als die ihren Büchern entnommenen Charaktere —, so treffen wir z. B. Sokrates in der Tonne des Diogenes.<sup>3)</sup> — Die Quellen der Araber, auf welche wir bald zurückkommen, wurden schon bei ihrem Durchgang durch die Kanäle getrübt; auch nahmen vielleicht die Uebersetzer Rücksicht auf den orientalischen Geschmack. Die moderne Kritik traut den Nachrichten der Araber über die griechischen Autoren, insoweit sie nicht von den griechischen Quellen selbst berichtet sind, sehr wenig, vielleicht zu wenig.<sup>4)</sup> Vergessen wir nicht, dass die Ueberlieferungen, oder sagen wir die Mittheilungen der Araber über die griechische Litteratur bis auf unsere Zeit nur in der Form bekannt waren, die sie in ihren letzten Ausgängen erhalten hat. Die Gelehrten, welche sich mit der griechischen Litteratur beschäftigten, kannten die jetzt ausgebeuteten Minen noch nicht. Es würde sich vielleicht der Mühe verlohnen, alle biographischen Nachrichten der Araber über die griechischen Schriftsteller zu sichten und zu vereinigen, das ist aber durchaus nicht unsere Aufgabe, und wir werden diesen Theil unserer Quellen nur sehr selten, durch blosse Angabe ihrer Existenz, berühren. Unsere Arbeit für einen Preis, der den Namen des berühmtesten Bibliographen trägt, ist eine rein bibliographische, und die Bibliographie der Uebersetzungen ist durch sehr berühmte Arbeiten, theils preisgekrönte Schriften, wie Jourdain's, Wenrich's, Flügel's und Wüstenfeld's, vertreten. Diese Autoritäten genügen, um die Bedeutung der Forschungen für dieses Gebiet zu beweisen.

In der That ist der Ursprung jeder unabhängigen Wissenschaft in Griechenland zu suchen; die Uebersetzungen waren die Kanäle, durch welche die antike Wissenschaft sich verbreitete; der Geschmack und die Methode, das Charakteristische der strengen Wissenschaft, waren also mitgetheilte Bewegungen, die nicht ohne Förderung der einzelnen Gebiete selbst blieben. Wenn die Renaissance das Verdienst hatte, die griechischen Quellen direkt der gelehrten Welt zu erschliessen: so würde es überhaupt keine gelehrte Welt gegeben haben, und man hätte sich nicht um die griechische Litteratur gekümmert, wenn nicht das Mittelalter durch seine, grossentheils mit Hilfe der Araber angefertigten Uebersetzungen den Sinn und den Geschmack für die Studien und die Verehrung griechischer Autoritäten genährt hätte.

1) A. Müller, „Die griech. Philosophen in der arab. Ueberlieferung,“ Halle 1873, S. 4. — Ueber die *Epics* der Araber s. Wenrich l. citando p. 39.

2) Hebr. Bibliographie XXI, 36; cf. § 19, Ann. 100.

3) S. § 31.

4) A. Müller l. c. S. 4. Heiberg über Euklid; s. Hebr. Uebersetz. S. 503.



Andererseits finden sich Werke, welche im griechischen Original verloren, aber in arabischen Uebersetzungen oder in hebräischen und lateinischen erhalten sind. Es finden sich Fragmente und Citate in denselben Quellen (Uebersetzungen, Compendien, Commentare), welche einer Bearbeitung durch die Philologen harren. Endlich vertreten die Uebersetzungen sehr alte Texte, und was man auch gesagt haben möge, um ein Vorurtheil gegen die Uebersetzungen in Bausch und Bogen zu erwecken,<sup>1)</sup> so haben sie doch einen Vertheidiger ersten Ranges unter den Philologen gefunden.<sup>2)</sup>

## § 2.

Die Bedeutung der arabischen Uebersetzungen hängt zum Theil von einigen Vorfragen ab, von denen wir nur wenige oberflächlich berühren. Sind die arabischen Uebersetzungen direkt aus griechischen Texten geflossen, oder mit Hilfe syrischer Uebersetzungen gemacht? Darauf gibt es keine allgemeine Antwort. Es giebt nur sehr wenig Manuskripte von eigentlichen Uebersetzungen; da die meisten der Mathematik und der Medicin angehören, so liesse sich schwer aus dem Stile und der Terminologie erkennen, ob der arabische Uebersetzer direkt aus einem syrischen Texte, oder unter dem Einflusse syrischer Werke überhaupt arbeitete. Wir besitzen noch kein vergleichendes syrisch-arabisches Glossar über die wissenschaftliche Terminologie, das uns für diese Forschung sehr zu statten käme. So ist z. B. das Wort *Ikrabadsin*, „Grabadin“ der Lateiner,<sup>3)</sup> welches man direkt aus dem Griechischen ableiten wollte,<sup>4)</sup> nach (I. Hoffmann<sup>5)</sup> γραγίδιον, aber durch Vermittelung des Syrischen. Leclere hat wiederholentlich bei der Behandlung unserer Frage zu Gunsten der direkten Uebersetzungen hervorgehoben, dass die Syrer sich nicht mit der Mathematik beschäftigt haben; aber er widerspricht sich selbst.<sup>6)</sup>

Die Bemerkungen, welche sich bei den Bibliographen und in den Manuskripten selbst (letztere sind oft ersteren entnommen) über die Herkunft der Uebersetzungen finden, sind zu gering, um ein allgemeines Urtheil, wenn auch mit Vorbehalt ausgesprochen, zu rechtfertigen. Ich gebe die syrische Quelle unter den Werken an, wo wir eine betreffende Nachricht darüber finden.

1) Renaudot (apud Wenrich p. 99), und Andere; s. oben S. 5 Anm. 1.

2) Val. Rose, De Aristotelis librorum ordine et auctoritate, Berol. 1854, p. 141 ss., cf. pp. 29 et 47.

3) Archiv für patholog. Anatomie, herausgeg. v. Virchow, Bd. 55, S. 366.

4) R. Dozy, Supplément 1, 559.

5) Histoire de la médecine arabe I, 130, 134—6, 135, 160.

6) Leclere II. cc. insbesondere p. 138; Deutsches Archiv für Gesch. der Medicin, herausg. von Rohlf's, I, 116, — cf. mein Hebr. Uebers. S. 517. Nach Leclere p. 97: „Les traductions faites pour les Arabes ont dû être directes toutes les fois que les traducteurs connaissaient le grec, et c' est la règle, v. pourtant sous Aristote.“

§ 3.

Eine andere wichtige Vorfrage für die Resultate unserer Abhandlung ist nicht weniger schwierig als die vorhergehende und noch complicirter. Sind alle in den arabischen Quellen erwähnten oder citirten griechischen Bücher auch wirklich übersetzt? Niemand sollte das ohne Vorbehalt behaupten; dennoch ist es oft geschehen, wo eine grössere Vorsicht zu empfehlen war. Die Citate können Entlehnungen aus anderen Werken und die Titel der Bücher und die Namen der Verfasser aus Listen, welche man besass, geflossen sein.<sup>1)</sup> Wir werden Gelegenheit haben (unter Demokrit, Aristoteles, Galen und einigen anderen Artikeln) darauf zurückzukommen.

Es ist klar, dass diese kritische Frage eine Frage nach den Quellen ist. Die Hauptquellen für die orientalischen Uebersetzungen giebt die Preisschrift Wenrich's an,<sup>2)</sup> welche mit Fleiss und hinsichtlich der Citate meist mit Genauigkeit zusammengestellt ist; was aber zu wünschen übrig bleibt, ist eine strenge Kritik der Quellen hinsichtlich ihrer Affiliation und eine bequemere Anordnung. Letzteren Fehler werde ich mit wenigen Worten erklären. Wenrich ordnet die meisten griechischen Verfasser nach ihrem Alter ohne alphabetisches Register (welches am Ende unserer Abhandlung gegeben wird). Er giebt zuerst die Werke, die sich noch in Uebersetzungen (in den 4 orientalischen Sprachen: Syrisch, Arabisch, Persisch und Armenisch) erhalten haben, dann die in den Quellen genannten Werke (ohne diejenigen zu trennen, welche nach den Quellen übersetzt worden sind), — unter Aristoteles und Galen theilt er die Schriften nach den Quellen — zuletzt nennt er die Commentare! Daher kommt es, dass die Nachrichten über dasselbe Werk an 3 bis 4 Stellen zerstreut sind, ohne eine gegenseitige Verweisung. Die erste Kategorie, die der existirenden Manuskripte, erhält täglich auf Kosten der anderen Kategorien Zuwachs durch neue Kataloge und Verbesserungen ungenügender Verzeichnisse, woraus Wenrich seine Nachrichten schöpfen musste.<sup>3)</sup> Sein Index der Uebersetzer und Commentatoren (p. XXV—XXXVI) ist nach einem sehr unbequemen und theilweise willkürlichen Princip geordnet; der dritte Theil aller Namen findet sich unter Abu, Abul und Ebn, womit Beinamen gebildet werden, zwei Drittel unter den Eigennamen. Ich war gezwungen, den Index in folgender Weise um-

1) Steinschneider, Zur Pseudopigr. Literatur (1862), p. 63, Leclere I, 196.

2) De auctoribus graecorum versionibus etc., Lipsiae 1842; cf. Steinschn. Alfarabi pp. 23 et 186, Leclere, l. c. pp. 133, 135, 195. Ueber einige Weglassungen s. z. B. Fihrist II, 135 zu I, 292. Cf. II, 114, 115 zu I, 249, Note 2 u. 150 N. I.

3) Ich habe einige, während der Arbeit erschienene Verzeichnisse nicht ausnutzen können. Kataloge arabischer Mss. verzeichnet Pertsch (die arab. Handschr. . . zu Gotha, I, 1878, p. V—VII). Ich habe H. Derenbourg's „Les Manuser. arabes de l'Essential“ T. I. Paris 1884, in Correcturbogen benutzen können. Wo die betreffenden Mss. bereits anderswo zusammengestellt sind (z. B. im Leydener Katalog) ist in der Regel nur dahin verwiesen oder nur ein Nachtrag verzeichnet.

zuarbeiten. Ich habe als Schlagwort den Namen der Familie oder des Vaterlandes gewählt, welcher uns gestattet, die langen arabischen Namen nicht so viele Male zu wiederholen, indem ich im Index alle anderen Namen eines Verfassers hinzufügte und denjenigen mit einem Sternchen bezeichnete, unter welchem er bei Wenrich eingereiht ist; für die römischen Ziffern habe ich arabische gesetzt. Wenrich hat einige Nachrichten über die Uebersetzer an der Stelle angegeben, wo sie zum ersten Male vorkommen. Ich beschränke mich in dem Index darauf, das Todesjahr und das Zeitalter mit Hinzufügung der bedeutendsten Quelle über das Leben und die Werke der Uebersetzer, wo es möglich ist, anzugeben. Ueber die Dissertation Flügel's<sup>1)</sup> habe ich einen besonderen ähnlichen Index angefertigt (s. Anhang.)

Gehen wir nun auf die Quellen für unser Thema und ihre Affiliation zurück.

#### § 4.

Die Araber des Islams haben bald Geschmack für eine Gattung der Litteraturgeschichte bewiesen; man besitzt eine Anzahl von Werken, genannt *Tabakät*,<sup>2)</sup> oder Klassen der Gelehrten, d. h. ihrer Nation und ihres Glaubens; erst später begann man über das Leben und die Werke der Aerzte, der Astronomen, der Philosophen oder der Gelehrten in den Profanwissenschaften zu schreiben. Eine Anzahl solcher Werke existirt nicht mehr, und es ist schwer, aus blossen Citaten oder Berichten ihre Beschaffenheit zu errathen; ich werde einige derselben später angehen. Ueber die griechischen Verfasser, die Uebersetzungen und Erläuterungen derselben besitzen wir nur ein altes Buch, das ist der „Katalog“ (Fih rist) des Muhammed b. Is'hak, genannt al-Nadim („der Geführte“), welches im Jahre 987<sup>3)</sup> verfasst wurde, zur Zeit, wo die letzten Redaktionen der übersetzten Werke studirt, commentirt und in Auszüge gebracht wurden. Ein Inhaltsverzeichniss dieses sehr bedeutenden Werkes gab G. Flügel in dem XIII. Bande der Zeitschrift der Deutsch. Morgenländischen Gesellschaft, nachdem er eine vollständige Ausgabe des Textes durch nicht weniger als 25 Jahre vorbereitet hatte; er war nicht mehr unter den Lebenden, als das erste Buch (Band I) von Jo. Roediger (im Jahre 1871) herausgegeben wurde; der zweite Band, welcher die, von Aug. Müller redigirten Noten und Register enthält, folgte 1872. Flügel hatte, was selten möglich ist, alle in Europa bekannten Manuskripte des Fihrist benutzt, und man findet in dem I. Bande, — der glücklicherweise auch das Vorwort Flügels enthält, worauf wir die Leser in Bezug auf alles das ver-

1) De arabicis scriptorum graecorum interpretibus, Miseneae (1841) in-4<sup>o</sup>.

2) Hammer-Purgstall, Literaturgeschichte der Araber, Bd. I (1800, S. XXXIX ff.), giebt ein Verzeichniss von Schriften dieser Art. Dass man sich auf Hammers grosse Gelehrsamkeit, aber ohne alle Genauigkeit bis zu den grössten Verstössen, nicht verlassen dürfte, ist jetzt allgemein anerkannt. Ueber *Tabakät* s. Flügel, Die Classen der Hanefit. Rechtsgel. 1862, S. 1.

3) Wenrich, l. c. p. XX.

weisen, was die Manuskripte, das Werk und seinen Verfasser betrifft, — die Varianten daraus. Die Noten sind nach dem Vorworte selbst hauptsächlich zur Erläuterung des Textes bestimmt, und da sie ihre letzte Redaktion nicht von der Hand des Verfassers erhalten haben, so wird man einige Irrthümer entschuldigen, die er hätte vermeiden können, wenn er neuere Forschungen, die ihm zum Theile nicht entgehen konnten, benutzt hätte; andere, die dem Leser speziellere Nachrichten geboten hätten, waren ihm nicht zugänglich. Für mein spezielles Thema hebe ich die Auszüge aus dem unedirten Werke al-Kifti's (s. unten § 5), welche in den Noten aufgenommen sind, hervor.

Der Theil des Fihrist's, welcher unser Thema betrifft, bildet den VII. Tractat des VII. Theiles (S. 238—303), welcher in drei Abschnitte (*Funun*) zerfällt: Philosophie, Mathematik, Medicin. Das Buch giebt sich für ein „Verzeichniss“ von Werken der Gelehrten aller Nationen; aber weit entfernt, ein blosser Katalog zu sein, enthält es historische Notizen (oder Legenden, die man für historisch hielt) über die Verfasser, die Entwicklung der Disciplinen u. s. w. unter steter, sehr genauer Angabe der Quellen. Nadim hat sich bemüht, seine Nachrichten aus den Mss. selbst zu schöpfen oder sich von den Verfassern, Uebersetzern oder anderen glaubwürdigen Personen belehren zu lassen. Er drückt sich mit Rückhalt über die Echtheit der Bücher aus; seine Art und Weise, die Stoffe zu ordnen und zu behandeln, ist im Allgemeinen die eines kritischen Gelehrten. Einige Stellen scheinen jedoch von Notizen herzurühren, welche noch nicht in dieselbe systematische Ordnung gebracht worden waren, wie das Uebrige (s. unter Aristoteles, Logik); andere, die nicht ganz genau sind, lassen verschiedene Auslegung zu, so dass <sup>1</sup>Doublotten entstanden sind, welche man noch nicht erkannt hat, wozu allerdings auch andere Umstände beigetragen haben. Endlich hat der Verfasser seine Forschungen über ein übersetztes und commentirtes Werk nicht immer an demselben Orte zusammengestellt, so dass man unter den arabischen Autoren Schriften über griechische Werke findet, ohne dass unter letzteren darauf verwiesen wäre. Nach Vergleichung eines Theiles des Fihrist's mit den anderen Quellen erscheint mir die erste Aufgabe der Kritik das Zurückführen der, von den anderen Schriftstellern gegebenen Einzelheiten auf die angemessenen Stellen des Fihrist, und die Untersuchung, ob die Zusätze und Veränderungen in den jüngeren Quellen von einer unabhängigen Autorität herrühren. Ich wage zu behaupten, dass die jüngeren Verfasser für den Zeitabschnitt, der dem Fihrist vorangeht, und welcher der bedeutendere ist, nur sehr wenig nach anderen Quellen hinzugefügt haben. Wenrich, welcher ein Manuskript des Fihrist benutzte, spricht davon in seiner Vorrede (p. XX) zuletzt, obgleich er erkannt hat, dass die Notizen seiner anderen Quellen zum grossen Theil („*magna pars*“) dem Fihrist entlehnt sind. Das charakterisirt gewissermassen seine Methode zu sehen und vorzugehen. Die „*Addenda et Emendanda*“ p. 298—306) lassen vermuthen, dass er die Artikel des Fihrist's über

die arabischen Verfasser erst gelesen habe, nachdem er sein Werk redigirt hatte; vielleicht hatte er bereits seine Nachrichten auf die jüngeren Quellen gegründet, als der Fihrist ihm zugänglich wurde und einige Bemerkungen des letzteren ihm nicht wichtig genug schienen, sie hinzuzufügen. Ich werde Gelegenheit haben, einige Beispiele dafür zu geben. — Ehe ich auf die, noch nicht im Zusammenhange untersuchten Quellen des Fihrist selbst zurückgehe, will ich die von Wenrich benutzten Werke, welche die bedeutendsten für unsere Aufgabe sind, weiter verfolgen.

### § 5.

Der Wesir Djemal ud-Din (so bei Wenrich), ist jetzt bekannter unter dem Namen al-Kifti (früher „Kofti“, nach Flügel die vulgäre Aussprache des Namens eines Dorfes in Aegypten, welchem dieser Gelehrte sein Dasein und seinen Namen verdankt, 1172 – 1248); er war ein Freund des jüdischen Arztes Jusuf b. Ja hja (oder Josef b. Jehuda, auch ihn Akinin genannt), Schüler des Maimonides in Aleppo, welcher ihm, nach einer Uebereinkunft, nach dem Tode (im Jahre 1226) im Traume erschien, um ihm durch eine philosophische Phrase das Mysterium der andern Welt zu enthüllen.<sup>1)</sup> Al-Kifti, ein aufgeklärter Mann, der sich für alle Zweige der Wissenschaften und Arten der Bücher interessirte, verfasste ein biographisches Wörterbuch unter dem Titel *Tar-ikh al-Hukama* (Chronik der Gelehrten), welches hauptsächlich das Leben der berühmten Männer in ihren profanwissenschaftlichen Werken ohne Unterschied der Nationalität und des Glaubens darstellt. Das weitläufige Originalwerk scheint verloren; wir besitzen nur einen, von seinem Schüler Zuzeni (1249) verfassten Auszug,<sup>2)</sup> und es scheint, dass man diesen wieder gekürzt und ausgezogen habe, denn fast 120 Artikel, welche Casiri ohne eine sichtbare Lücke in seinem Katalog der arabischen Mss. des Escorial's eingeschaltet hat, bieten nicht nur Weglassungen von Worten, sondern auch von Stellen, die sich in den Manuskripten finden. Wenrich, der zwei Manuskripte von al-Kifti mit Casiri zusammen citirt, giebt die Weglassungen nicht an. Al-Kifti's Wörterbuch ist noch nicht edirt; August Müller hat eine Ausgabe nach allen Handschriften unserer Bibliotheken vorbereitet.<sup>3)</sup> Andreas Alpagus (gest. 1520) spricht wahrscheinlich von unserem Werke, indem er seine Uebersetzung einer „historia Arabica de vitis philosophorum et medicorum Arabum et Graecorum“ citirt; es ist aber kein Manuskript davon bekannt.<sup>4)</sup>

1) Wenrich kannte diese Identität nicht; s. den Artikel Josef im Akinin, in Ersch u. Gruber, Sect. I, Bd. 31, S. 48. Hammer VII, 555 u. 513 substituirt Oseibia für al-Kifti.

2) Steinschneider, Alfarabi, S. 2; conf. S. 260.

3) Vorrede zu seiner Ausgabe von Oseibia S. XXXIV.

4) V. Rose, Aristoteles pseudopigr. S. 377; Wüstenfeld, Die Uebersetzungen, S. 126, N. 7.

Das Werk enthält etwas weniger als 400 Artikel in alphabetischer Reihenfolge der Eigennamen, dann zwei Kapitel über die mit *abu* und *ibu* zusammengesetzten Namen. Ein Verzeichniss der Namen der Gelehrten, welche wahrscheinlich griechische sind, unter Hinzufügung der Stellen bei Casiri in den von ihm mitgetheilten Artikel gebe ich in einem Anhange.

Neuere Gelehrten, welche al-Kifti's Werk benutzten, bemerkten bald, dass die Nachrichten über die gelehrten Griechen und Araber etc., welche man früher aus der Geschichte des berühmten Syrers Gregorius Bar-Hebräus (*abu 'l-Faradj* oder *Abulpharagius*, gest. 1286) geschöpft hatte, Auszüge aus al-Kifti's Buch, und zwar nicht immer genaue seien; der Primas der Jakobiten hielt sich nicht für verpflichtet, einzugestehen, dass die Quelle seiner Gelehrsamkeit das Werk eines muhammedanischen Wesirs war.<sup>1)</sup>

Die Artikel al-Kifti's sind für die ältere Periode hauptsächlich Lesarten oder Auslegungen von fast wörtlich aus dem Fihrist gezogenen Stellen, jedoch eine sehr wichtige Quelle für die Arbeiten der Araber in den anderthalb Jahrhunderten zwischen dem Fihrist und dem biographischen Wörterbuch. Ich habe drei dieser Manuscripte in Berlin und München benutzen können und bemerke, dass Kifti hauptsächlich die Biographie behandelt; seine Bibliographie ist weniger vollständig.

#### § 6.

Ein anderes, einige Jahre nach dem Wörterbuch abgefasstes Werk, die Geschichte der Aerzte von *abu 'abi Oscibia* (gest. 1236), welches Wenrich benutzte, ist jetzt sehr bekannt; eine lateinische Uebersetzung Reiske's blieb in Kopenhagen, eine französische Uebersetzung Sanguinetti's ist durch ein im *Journal Asiatique* herausgegebenes Specimen bekannt. Ein arabischer Auszug diente als Grundlage eines sehr verdienstvollen Werkes Wüstenfeld's,<sup>2)</sup> welches in einem sehr kleinen Bande einen Schatz von Nachrichten für die Geschichte der arabischen Aerzte, insbesondere für die Bibliographie der noch existirenden Werke enthält. Eine Bearbeitung eines grossen Theiles des Werkes von Os. bietet die „*Histoire de la Médecine arabe*“ von L. Leclere (Paris 1876), ein Werk, dessen Vorzüge und Mängel ich bereits anderswo auseinandergesetzt habe.<sup>3)</sup> Ich hebe hier den Mangel eines alphabetischen Registers hervor, der um so fühlbarer ist, als die sehr häufigen Verweisungen auf andere Stellen des Werkes nicht immer genau genug, und die Materien über denselben Gegenstand zerstreut sind. Sehr bedauerlich ist es, dass der Verfasser nicht die neueren deutschen Forschungen kennt, welche theilweise das

1) Steinschneider, *Alfarabi*, S. 2, Note 4.

2) *Geschichte der arabischen Aerzte etc.* Göttingen 1840.

3) *Deutsches Archiv für Geschichte der Medicin*, herausg. von Rohlf's, I, 356 ff.

behandeln, was er zuerst zu behandeln glaubt, und andertheils neue, ihm unbekannt gebliebene Resultate darbieten.

Endlich ist das arabische Werk Oseibia's mit einem Vorwort Aug. Müller's erschienen, worauf ich über alles das Buch Betreffende verweise. Unglücklicherweise wurde der, vom Herausgeber nach allen Redaktionen sehr sorgsam hergestellte Text in Cairo ohne die Zeichen, welche die Redaktionen und die Varianten unterscheiden sollten, gedruckt; die Artikel des Registers wurden durch eine unbegreifliche Oekonomie auf eine Zeile beschränkt, so dass der Herausgeber ein volles Recht hat, sich über den schlechten Ausfall der Ausgabe zu beklagen, welche ausgezeichnet gewesen wäre, wenn man sie so ausgeführt hätte, wie sie vorbereitet worden; die Leser müssen namentlich bedauern, dass sie den Text nicht benutzen können, ohne drei oder vier Abtheilungen der Vorrede nachzuschlagen, worin der Herausgeber sich bemüht hat, die Fehler des Druckers zu berichtigen.

Diese Ausgabe erschien zu spät, um mir zu erlauben, alle Stellen aufzusuchen und zu citiren, welche ich nach zwei Manuskripten, die zwei Redaktionen darstellen, benutzt hatte.

Die Kapitel dieses wunderbaren Werkes über die „Klassen“ (*Tabakat*) der Aerzte sind nach den Nationen oder den Schulen, und, was die Araber oder Muhammedaner anbetrißt, nach ihrem Landesaufenthalt geordnet; die unser Thema hauptsächlich betreffenden sind folgende: Kap. III—VI (die Griechen, p. 103 ff. der Ausg.), Kap. IX (die Uebersetzungen und die Mäcene p. 303 ff.).

Oseibia (wie wir ihn zur Bequemlichkeit nennen) entlehnt eine Anzahl Stellen dem Fihrist, andere dem Kifî. Er behandelt die Bibliographie ebenso sorgfältig wie die Biographie, berichtet mehr Einzelheiten über die erwähnten Bücher und giebt Stellen daraus etc.

### § 7.

Ich werde sehr kurz sein in Bezug auf das „Lexicon bibliographicum“ Hagî Khalifa's (gest. 1658), welches in rein alphabetischer Ordnung zusammengestellt und von G. Flügel arabisch und lateinisch (in 7 Bänden, London 1835—58), neuerdings nach einem Manuskript in Cairo (1882) herausgegeben ist; letztere Ausgabe war mir während der Redaktion dieser Abhandlung nicht zugänglich. Die meisten Artikel über griechische Litteratur finden sich im V. Bande unter *Kitab* (Buch); Wenrich konnte nur das Manuskript der kaiserlichen Bibliothek zu Wien benutzen.

Dieses, nach den Titeln (im Ganzen 14500) geordnete Buch ist aus verschiedenen Quellen zusammengetragen; der Verfasser hat kein Autorenverzeichnis dazu gegeben (das von Flügel herausgegebene enthält 9500 Artikel); daher darf man sich nicht wundern, dasselbe Werk oft an verschiedenen Stellen zu finden. Für Hagî Khalifa waren die, aus dem Griechischen übersetzten Werke und die der Araber, die sich auf dieselben beziehen, weder Bücher ersten Ranges, noch Gegen-

stand direkter Forschung; er kannte die ersteren wahrscheinlich nur durch Nadin, Kifti und Oseibia,<sup>1)</sup> woraus er Stellen zieht und unter dem, in einer seiner Quellen gefundenen Titel unterbringt. Seine ohne Kenntniss des Stoffes und ohne Kritik redigirten Artikel haben nur selten das Verdienst einer guten Lesart. Es giebt auch in Hagî Khalfa wenig Artikel über arabische Werke, welche sich auf Uebersetzungen beziehen, die nicht aus den vorangegangenen Quellen bis zu Ende des XIII. Jahrhunderts stammen. In den folgenden Jahrhunderten existirte die Philosophie unter den Arabern nur in den Formen, welche die orthodoxe Theologie ihr geliehen hatte; Mathematik und Medicin, obgleich immer von dem Studium der höchsten griechischen Autoritäten (Euklid, die sogen. „mittleren Bücher“, Ptolemäus, Hippokrates, Galen, Dioskorides) ausgehend, waren hinlänglich in allen Formen der Redaction und der Erläuterung vertreten. Die Entwicklung der Wissenschaften spornte die schaffenden Geister zur Abfassung von Werken an, welche in ihrem Stoffe und ihrer Anlage selbständig waren, also die Grenzen unserer Aufgabe überschreiten.

Wenn wir dem Hagî Khalfa nur einen sehr beschränkten Werth für unsere Forschungen zugestehen, so können wir die früher unentbehrliche „Bibliothèque orientale“ von d'Herbelot<sup>2)</sup> gänzlich entbehren, da ihre unser Thema betreffenden Artikel fast blosse Reproduktionen aus Hagî Khalfa sind, nicht ohne schwere Irrthümer, die zu corrigiren jetzt unnütz wäre, nachdem ihre Quelle zugänglich geworden ist. Ich werde diese Irrthümer nur berichtigen, wenn sie anderweitig Verbreitung gefunden haben.

### § 8.

Nachdem ich so die arabischen Quellen verfolgt habe, gehe ich zu zwei von Weurich nur sehr wenig benutzten Supplementärquellen über. Man unterschätzt die Arbeiten eines Verfassers auf dem Gebiete, welches er beherrscht, nicht, wenn man von denen spricht, die man zur Vervollständigung derselben auf den Nachbargebieten ausführen könnte. Ich meine die aus den arabischen stammenden hebräischen und lateinischen Uebersetzungen, welche Nachrichten über die arabischen enthalten, und unter welchen man abweichende Redaktionen und sogar einige, allen arabischen Quellen unbekannte Werke findet, — z. B. das Werk des Geminius — und eine Anzahl pseudepigraphischer Abhandlungen.

Diese, zum grossen Theil nur in unvollständig in den Katalogen beschriebenen Manuskripten erhalten, erfordern ein Specialstudium, welches neuerdings nur begonnen worden. Ich habe mich bemüht, in

1) Er hat einige Artikel indirekt entlehnt, z. B. aus dem Werke des Tasehküprizade (Register VII, 1102, n. 3898; Steinsch., Alfahabi, p. 159), der in seiner Compilation das Werk des Schabrabstani durch 'Aarikh al-'Hukamâ bezeichnet.

2) Ich citire die deutsche Uebersetzung mit Noten von Reiske und Schultens, Halle 1793, in IV Bänden.



dieser Abhandlung die, durch andere oder meine eigenen Forschungen gewonnenen Resultate zu sammeln und an ihrer Stelle anzubringen. Ich werde diese durch einige allgemeine Bemerkungen über die beiden Arten der erwähnten Uebersetzungen hier erledigen.

1. Die hebräischen Uebersetzungen aus dem Arabischen über die griechischen Schriftsteller sind eine sehr wenig bekannte Partie des weiten Gebietes der sogenannten neuhebräischen oder rabbinischen Litteratur, obgleich die bibliographischen Studien auf diesem Gebiete seit einem halben Jahrhundert mit einem Eifer unternommen und ausgeführt wurden, der mehr als nachgeholt hat, was ein Jahrhundert vernachlässigt hatte. Unsere Arbeit soll der im Jahre 1882 gelieferten, noch nicht veröffentlichten Preisschrift über die verschiedenen hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters nicht Concurrenz machen. Ich werde an betreffender Stelle die erhaltenen Uebersetzungen nennen.

2. Die Uebersetzungen aus dem Arabischen ins Lateinische (oder eine andere europäische Sprache) sind von Aim. Jourdain in seinen berühmten „Recherches sur les traductions d'Aristote“ in Angriff genommen; die, auf die Herausgabe arabischer Texte gerichteten Studien, welchen Silvestre de Sacy einen wirksamen Anstoss gab, schienen jedoch die Uebersetzungen des Mittelalters in Misscredit zu bringen und ihnen eine ewige Vergessenheit zu bereiten. Die Geschichte der Wissenschaften und der Literatur führte jedoch auf die Uebersetzungen und die Uebersetzer. Munk's und Renan's Forschungen verbreiteten sich über die Uebersetzungen. Unter den Monographien nenne ich die über die italienischen Uebersetzer Plato von Tivoli und Gerard von Cremona von B. Boncompagni (1851), die meinigen über „Constantinus Africanus und die Uebersetzer, genannt Stephan<sup>1)</sup>, nebst Nachrichten über Johannes Hispalensis und einige andere Uebersetzer“ in mehreren bibliographischen Artikeln über Medicin und Mathematik in verschiedenen Zeitschriften<sup>2)</sup> Endlich fühlte man das Bedürfniss nach einer vollständigen Bibliographie der Uebersetzungen des Mittelalters aus dem Lateinischen, welches Al. Sprenger und ich in zwei Artikeln der Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft empfohlen haben.<sup>3)</sup>

Der ausgesprochene Wunsch wurde bald, vielleicht ein wenig zu bald, von zwei Seiten erfüllt. Das VIII. Buch (P. II, p. 311—525) der „Histoire de la médecine arabe“ von Leclere, von dem wir bereits (§ 6) gesprochen haben, behandelt „la science arabe en occident, ou autrement sa transmission par les traductions de l'arabe en latin.“

1) Archiv für patholog. Anat. etc. herausg. v. R. Virchow, Bd. 37. Scrapium, Zeitschr. für Bibliothekwissenschaft, herausg. von Rob. Naumann, 1870, S. 161 ff.

2) Archiv etc. Bd. 39—41, 52, 57, 86, 87; Zeitschrift für Mathematik etc. herausg. von Schlömilch etc. Bd. XI—XVI; Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellsch. Bd. 18, 24, 25. *Bulletino di Storia delle scienze matematiche e fisiche*, ed. da B. Boncompagni. Roma, T. I—XX.

3) Zeitschr. D. M. Ges. Bd. 28, S. 154, 453.

Der Verfasser hat auch hier, wie im ersten Theile, sich nicht auf Schriften über Medicin beschränkt, sondern sich über das Gebiet der Uebersetzungen im Allgemeinen verbreitet. Er giebt hier und da Einzelheiten über einige Manuskripte der Pariser Nationalbibliothek, wo man viel mehr gewünscht hätte, um nicht von einer genauen Vergleichung der Texte zu reden, die allein zu einem gerechten Urtheil über den Werth der Uebersetzungen geführt hätten.

Die Aufzählung der Uebersetzer ist nicht vollständig, aber für den ersten Versuch eines Registers sehr beachtenswerth. Die Eintheilung der Uebersetzungen in solche, die in Toledo, und in solche, die in Mitteleuropa verfasst sind, würde nicht wichtig genug erscheinen, wenn sie nicht im Allgemeinen mit der chronologischen Reihenfolge übereinstimmte. Eine pragmatische Geschichte müsste überall die anonymen Uebersetzungen aufnehmen, die nach Leclere (p. 525) ein Drittel der Gesamtheit betragen. Er erwähnt dieselben nur in dem Verzeichnisse der übersetzten Autoren und fast überall ohne Angabe ihres Vaterlandes und ihres Zeitalters; — gestellen wir, dass diese kritische Arbeit nicht der Gegenstand eines Anhanges zur Geschichte der arabischen Medicin ist; man bietet dergleichen nur nach direkten Studien der Manuskripte, während Leclere nur eine Anzahl neuerer Kataloge durchblättert zu haben scheint.

Herausgefordert durch persönliche, nach den Umständen theilweise nicht zu rechtfertigende Vorwürfe Leclere's veröffentlichte der in dem Studium der orientalischen Bibliographie bewanderte, fleissige Gelehrte F. Wüstenfeld in den Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen eine Monographie in zwei Theilen (vereinigt im Sonderabdruck 1877) über die lateinischen Uebersetzungen.<sup>1)</sup> Er behandelt die Uebersetzungen nach chronologischer Ordnung, aber nicht alle von Leclere genannten. Er hat alle anonymen Uebersetzungen bei Seite gelassen und neuere, ihm bekannte Forschungen nicht immer ausgenutzt (er entschuldigte sich darüber in einem Briefe an mich, dass er zur Vollendung der Abhandlung gedrängt wurde). Das Verdienst dieser Arbeit besteht hauptsächlich in der Benutzung der (S. 3 aufgezählten) Kataloge von Manuskripten<sup>2)</sup> und einiger Auszüge aus seltenen Blichern.

Ich habe die, direkt oder indirekt (z. B. durch eine hebräische) aus dem Arabischen stammenden Uebersetzungen in europäische Sprachen und auch die anonymen angegeben, gewöhnlich aber ohne Aufzählung der in den Katalogen erwähnten Manuskripte, wenn ich eine Quelle citiren konnte, worin die Manuskripte verzeichnet sind.

1) Die Uebersetzungen arabischer Werke ins Lateinische seit dem XI. Jahrhundert, 133 S. in 4<sup>o</sup>, abgedruckt aus den Abhandl. der k. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, Bd. 22.

2) Man vermisst z. B. den Katalog Cesena von Muccioli, wie von der Universität Cambridge (5 Bde.).

§ 9.

Kehren wir zu den arabischen Nachrichten zurück, um ihre Quellen aufzusuchen. Wenrich hat diesen Gegenstand nicht berührt, Leclere (I, 192) ihn nur mit einigen Namen abgefertigt. Man kann dieses Specialstudium hier nicht erschöpfen; ich werde aber auf einige Einzelheiten eingehen, indem ich die Bücher oder die Autoritäten, welche den arabischen Schriftstellern biographische oder bibliographische Nachrichten lieferten, in drei Rubriken eintheile, welche manchmal in Citaten combinirt sind, die einer nicht genannten Mittelquelle entlichen worden.

1. Griechische Quellen. Die volksthümlichen Biographien des Diogenes Laertius scheinen den Arabern unbekannt,<sup>1)</sup> obgleich man bei ihnen Parallelen zu einer Anzahl seiner Sentenzen findet.<sup>2)</sup>

Die „Parallelen“ oder Biographien des Plutarch sind nicht arabisch übersetzt; die Araber kannten den Titel nicht, und wir werden sehen, dass einige unter seinem Namen bekannte Citate anderen Werken entlehnt sind. In al-Biruni's Liste der Werke des Razi<sup>3)</sup> findet sich eine Analyse (*Takhlis*) „des Buches von Plutarch“; wir wissen nicht, welches Buch gemeint sei; das Werk Razi's ist wahrscheinlich dasselbe, welches Oseibia (I, 349, vorletzte Zeile) als eine Ergänzung oder Zugabe (*fi Imām*) bezeichnet.<sup>4)</sup> Der Fihrist kennt dieses Buch nicht, welches keinesfalls das biographische sein dürfte. Wenrich erwähnt es nicht.

Die Biographien der Philosophen (oder der *Taarikh*) des Porphyry (gest. 304) wurden, wie wir sehen werden, ins Arabische übersetzt.

Wir werden Theon (von Smyrna) unter Plato und Aristoteles, unter denen wir die Einzelheiten angeben, citirt finden; Wenrich nennt ihn nicht. Ja'hja al-Nahwi (Johannes der Grammatiker, auch der Alexandriner), für die Araber identisch mit Philoponus (s. § 7) und sein Werk „Geschichtsbuch“ oder Annalen (*Kitabuhu fit-Taarikh*)<sup>5)</sup> werden genannt; die, aus diesem Buche gezogenen Nachrichten beziehen sich auf den Ursprung der Medicin und der ersten Aerzte bis zu Galen. Eine arabische Uebersetzung eines Specialwerkes dieser Art existirte nicht. Die Citate stammen wahrscheinlich aus dem Werke des Is'hak b. Honein (§ 11).

1) A. Millor, gr. Phil., p. 42.

2) Z. D. M. G. Bd. 31, S. 514 ff.

3) Catal. mss. Lugd. Bat. III, 297.

4) Wistenfeld, Aerzte, p. 49, n. 179: „de fine“; Hammer IV, 372, n. 148. Leclere I, 314.

5) Steinschneider, Alfarabi, 171. Im Register von Oseibia p. 198 ist der Grammatiker vom Alexandriner getrennt. Leclere I, 192 spricht von Schriften im Allgemeinen und unter Philoponus, p. 220, von dieser gar nicht. Der *Taarikh* wird citirt von Nadim, p. 286; Flügel (II, 135) vermuthet, dass es sich um Galen's Lebensbeschreibung handelt.

Man gewahrt den Zusammenhang der Quellen und ihre Benutzung am besten, wenn man z. B. den Artikel Galen in den drei oben erwähnten Hauptwerken vergleicht.

Der Fihrist (p. 288) giebt zwei Ueberlieferungen (Hikāje, Bericht),<sup>1)</sup> ohne ihre Urheber anzugeben. Kifti (Casiri I, 253) erwähnt die Verschiedenheit zwischen den Berichten bei al-Mas'udi, ibn Djoldjol, Nadim (Fihrist), Ishak b. Honain und Obeid Allah Bokht Jeschu.

Der Artikel Galen in Oscibia umfasst mehr als 30 enggedruckte Seiten. Er beginnt mit einer chronologischen Abhandlung (S. 71), worin die direkten Citate nicht genau abgegrenzt sind. Es werden darin genannt:<sup>2)</sup> Beihaki (§ 22), Mas'udi, Obeid Allah Bokht Jeschu (s. § 12), welcher über das Zeitalter Galen's und dessen Zeitgenossen, dessen Vorgänger und Nachfolger befragt wurde. Die letzte Stelle seiner Abhandlung ist auf Seite 77 citirt. Es geschieht ferner Erwähnung des *Kitāb al-Azmana* von Mar Elias, dem Metropolitan (Matran) von Nisibis,<sup>3)</sup> (gest. 1055), Muwaffak al-Din As'ad b. abu'l-Fat'h Elias b. Djordjis al-Matran (oder ibn al-Matran, könnte also nicht der Sohn jenes Elia sein, denn dieser Renegat, Arzt des Saladin, starb zwischen 1189—1191).<sup>4)</sup> Er verfasste ein Werk: *Dustan al-Utabbā* (Baugarten der Aerzte), eine Sammlung von Curiositäten, welche Oscibia mehrere Male citirt. Letzterer nennt (II, 181) auch ein anderes Werk von As'ad: *Lugz fi'l-'Ilkme* (Räthsel über die Wissenschaft), eine Nachahmung des Buches *Dā'awat al-Utabbā*,<sup>5)</sup> wahrscheinlich eines Werkes ibn Botlan's (§ 17). Oscibia fand (p. 77) von seiner Hand eine Angabe der Stellen, wo Galen Moses und Christus nennt.<sup>6)</sup>

Kehren wir zum Artikel Galen zurück. Ein anderes Citat des Obeid Allah scheint aus einer kurzen Chronik (*Taarikh mukhtā'sar*) von Harun b. Azur, dem Eremiten; ich ziehe die, in den Varianten gegebene Lesart, worin Fihrist p. 23, Note 9, II, 12 citirt ist, dem

1) Dieses Wort wiederholt sich im Fihrist, insbesondere bei verschiedenen Berichten über denselben Gegenstand oder dieselbe Person.

2) Leclere I, 242 hat die Quellen grösstentheils nicht angegeben.

3) Steinschneider, Paläograph. u. apologet. Literatur in arab. Sprache (1877) S. 51, 410. Es giebt zwei Gelehrte desselben Namens; vgl. G. Hoffmann, De hermeneuticis apud Syros Aristot. Lipsiae 1873, p. 61; Martin, Syriens orientaux et occident. (Journal Asiat 1872, p. 317). A treatise on Weights and Measures by Elia, Archbishop of Nisibis. By H. Sauvatre, Journ. of the R. Asiat. Soc. N. S. vol. XII (1880), p. 110.

4) Oscibia II, 175—181; Wüstenfeld, Aerzte, S. 101, n. 182; Hammer VII, 521, n. 8108 (nach Tagriberdi); Leclere II, 43, 45. — Die Citate Oscibia's s. im Register s. v. *As'ad*, S. 146, insbesondere S. 5; s. Chwolsohn, Ssabier I, 789.

5) Wüstenfeld, Aerzte, S. 101 übersetzt: „religio medicorum“; Leclere erwähnt dieses Werk nicht.

6) Maimonides, Zeitgenosse des ibn al-Matran, greift Galen heftig an wegen einer Bemerkung über das mosaische Gesetz; Steinschneider, Alfurabi, S. 31 ff., 230 ss.

Gazur des Textes vor, weil sie uns den Namen entziffert, der hebräisch Ahron b. Esra sein wird, obgleich ich diesen Autor sonst nirgends gefunden habe, denn Ahron b. Esra b. Moses, genannt „beni Katib al-Arah“, ein Abschreiber zweier Manuskripte, lebte nicht vor dem XIII. Jahrhundert.<sup>1)</sup> Die Combination derselben Namen wiederholt sich jedoch oft in einer Familie. Seite 73 wird Eusebius citirt, worauf eine Bemerkung des Obeid Allah folgt. Am Ende derselben Seite ist eine alte compendiose griechische (rumi) Chronik genannt, die Chronik des Andronikus; — eine christliche Chronik ist im Artikel Johannes der Grammatiker (p. 104 infra) erwähnt, und im Filhrist ist bereits im Artikel Hippokrates (p. 287) in der Mitte einer Stelle, welche Joh. dem Grammatiker gehört, eine „aus einer alten Chronik entnommene abweichende Erzählung“ eingeschoben (Oseibia p. 27, Artikel Hippokrates, wo (p. 24) eine Stelle, die er aus dem Griechischen übersetzt gefunden hat, citirt ist.)<sup>2)</sup> — Der Rest des Artikels Galen bei Oseibia (p. 74) knüpft an einigen Stellen an die Werke des Galen selbst. Seite 77 erfahren wir, dass nach Jusuf ibn al-Daye (s. § 13) Djibril Bokht Jesehn (gest. um 878) von abu Ishak Ibrahim b. el-Mahdi<sup>3)</sup> nach dem Wohnorte des Galen gefragt wurde; der hebr. Dialog in seinen Details interessirt uns hier nicht weiter.

Es ist kein Geschichtsschreiber des Abendlandes bekannt, der in die arabische Sprache übersetzt worden wäre. Einige Gelehrte haben geglaubt, dass die Geschichten des Paulus Orosius, eines Schülers des heiligen Augustinus (gest. gegen Ende des IV. Jahrhunderts),<sup>4)</sup> aus dem Lateinischen ins Arabische übersetzt worden seien;<sup>5)</sup> nach Leclere (I, 192) ist Orosius in dem Artikel Aeskulap citirt<sup>6)</sup> „de manière à faire croire qu'il le cite de première main“. Diese Stelle ist Kifti entnommen und wahrscheinlich von diesem ibn Djoldjol (s. § 15), dem einzigen alten Schriftsteller, welcher Orosius kennt, indem er erzählt, dass der Kaiser Romanos das lateinische Buch (gegen 948) dem Khalifen Abdur-Rahman (III.) schickte,<sup>7)</sup> ohne ausdrücklich zu bemerken, dass es übersetzt sei. Wahrscheinlich hatte ibn Djoldjol Gelegenheit, einige Auszüge daraus zu sehen. Sicherlich ist der, im Filhrist (p. 255) nach einer dunklen und corrupten Notiz genannte Philosoph *Arasis* nicht Orosius, wie Flügel (II, 118) meint.<sup>8)</sup> In

1) Hebr. Bibliographie, XXI, 84.

2) *Ba' adhu 't-Mawadhi'* u. *Ba' adhu 't-Tawarikh al-Kadam*; Filhrist S. 15.

3) Bruder des Harun ar-Raschid, gest. 224 H. (838/9); ibn Khallikan I, 16 engl.; Zeitschr. für Mathem. XII, 40, N. 1; Hammer III, 35, N. 542 lässt ihn 288 sterben; vgl. unten S. 22, Ann. 1.

4) *Historiarum adversus paganos libri VII*, von Adam bis anno 316.

5) Gayangos, *History of the Moham. dynasties of Spain*, t. I, p. XXV; Chwolson, *Die Sabier* I, 241, 294, 315; Leclere, *Journ. As.* 1862, XIX, 451.

6) I, 15; *Uarusis Sahib al-kir sa's*, bei H. Kh. V, 171 (VII, 1194, N. 7247).

7) De Sacy, *Abdollahif, notes*, p. 500 (wo ein Citat aus Makrizi), *Oseibia* II, p. 47.

8) Die Conjectur Flügel's verwirft auch A. Müller, l. c. S. 29.

In dem Artikel Kifti's (mit der Variante *Arāmin*) heisst es: *jakhrudj Kelammhu fi'l-Arabijje*; ist das ein unabhängiges Zeugniß arabischer Citate oder ein blosser Schluss?

2. Die Werke der Araber, welche Nachrichten über die uns beschäftigende Litteratur enthalten, können nach ihrem Hauptzwecke in zwei Arten getheilt werden. A) Bio-bibliographische oder historische Belehrung, oder B) Sprüche der Gelehrten, welche durch einige Notizen über die Person, oder Betrachtungen und Erfahrungen über ein weises Leben eingeführt sind. Die nachfolgende Aufzählung ist keine vollständige, ich kenne auch nicht alle angegebenen Werke genügend, um ihren Platz in der einen oder anderen Abtheilung gegen jeden begründeten Einwand festzustellen; ich hoffe jedoch, dass meine Anordnung selbst dazu dienen wird, einige Conjecturen durch die Affiliation der Werke sicherzustellen. In Betreff der Schriftsteller, welche uns als Uebersetzer und Commentatoren griechischer Werke interessiren, bemerke ich, dass das Christenthum und der Islam sich fast zu gleichen Theilen in der Zahl derselben theilen.

A. Schriften historischen und biographischen Charakters:

Honein b. Ishak,<sup>1)</sup> der berühmteste Uebersetzer, übersetzte den *Pinax* von Galen, dem er Noten anfügte, welche zum Theil durch Oscibia erhalten sind. Man darf diese Uebersetzung mit der, von Honein für abu 'l-Hasan Ali b. Ja'hja b. Mansur ibn al-Munadjjim übersetzten Liste (*Fihrist*) der Werke des Galen combiniren. Wenrich hat keine Notiz davon genommen. Razi yervollständigte diese Liste.<sup>2)</sup> Die Zusätze des Honein zu dem, dem Galen beigelegten Commentar über den Schwur des Hippokrates werden citirt. Der Commentar Honein's über ein, dem Hermes beigelegtes Werk<sup>3)</sup> enthielt vielleicht auch historische Notizen. Zuweilen wird Honein irrtümlich anstatt seines Sohnes Ishak genannt.

Honein verfasste eine „Geschichte der Welt“ (*Taarikh al-Alem*)<sup>4)</sup> von Adam bis auf seine Zeit. Oscibia (I, 200) scheint in der zweiten Redaction Einzelnes über dieses Buch hinzugefügt zu haben; wir wissen nicht, nach welcher Quelle. Leclere (I, 152) fertigt dieses Werk, welches die Litteraturgeschichte schwerlich ganz ausgeschlossen hat, mit dem einzigen Worte „des Annales“ ab, während er die „bisher unbekannte“ Uebersetzung des Alten Testaments (p. 150 und 221)

1) Steinschneider, *Alfarabi* S. 169, 170; vgl. *Fihrist* S. 289 (II, 137).

2) *Fihrist* S. 306 l. 12, in diesem Supplement als besonderes Werk (Hammer IV, 358, N. 20), und so Kifti (*Casiri* I, 202, Ham. 364, N. 20; Wüstenfeld N. 122); nach Oscibia S. 318 (Ham. 370, N. 100, 12 und Wüstenfeld N. 167, 12) als Theil des *Djami*, oder *Hadhiv*. Leclere I, 347 vernachlässigt diesen Unterschied, die Doublette und den Irrthum Wüstenfeld's, welcher „Verbesserungen“ übersetzt.

3) *Hebr. Bibliogr.* IV, 75; vgl. Steinschneider, *Alfarabi* S. 174.

4) Steinschneider, *Alfarabi* S. 174.

hervorhebt, — in der That hat schon Silvester de Sacy sie erwähnt und mehrere Gelehrte haben Notiz davon genommen.<sup>1)</sup>

Is'hak b. Honein verfasste, nach Oseibia (I, 201), „ein Buch, worin er den Ursprung der Medicin und die Namen einer Anzahl von Gelehrten und Aerzten angiebt“,<sup>2)</sup> ohne Zweifel das Werk, welches der Fihrist (S. 285, 292, 298) „*Tuarikh al-Uabbâ*“ (Annalen der Aerzte), oder kurz *Tuarikh* (p. 286) nennt.<sup>3)</sup> Diesem Buche entlehnt Fihrist (S. 286, 287, Z. 3, Oseibia I, 32) Namen alter Aerzte etc.; es scheint, dass Johannes der Grammatiker nur die Namen von Aerzten gab, und Ishak die Philosophen und Dichter hinzufügte. Demselben Werke gehört wahrscheinlich das an, was Nadim (S. 245) „von der Hand des Ishak“ über die Zeit des Sokrates und das Alter des Plato citirt. A. Müller (gr. Phil. S. 39, N. 13) vermuthet wegen der theilweisen Wiederholungen eine Interpolation an der ersten Stelle. Oseibia hat (S. 47, 51) die beiden Stellen wörtlich abgeschrieben — ein eklatantes Beispiel für diese Art der Compilation und gleichzeitig deren Bedeutung für den Text des Fihrist. Uebrigens scheint das Alter Plato's wegen der Chronologie unter Sokrates angegeben zu sein. — Wir lesen ebenso „von der Hand Ishak's und nach seinem Worte“<sup>4)</sup> über das Alter des Aristoteles im Fihrist (S. 248) und in Oseibia (p. 59). Ishak wird mehrmals in dem Leben des Galen genannt (Oseibia S. 71, 75, 76),<sup>5)</sup> und wir erfahren gelegentlich (S. 76, Z. 2), dass er seine Chronik im Jahre 296 H. (903) verfasst hat. — S. auch über „Ishak den Eremiten“ unten § 13.

Ohne Zweifel ist jene Chronik die „Abhandlung“ (*Makala*), wonach al-Biruni (gest. 11. Dez. 1047?),<sup>6)</sup> in einer, wahrscheinlich im Jahre 428 H. geschriebenen Abhandlung (Ms. Leyden 1889, Catal. II, 297) über die Ursprünge der griechischen Medicin, eine chronologische Tabelle der Aerzte angelegt hat, welche mit Aeskulap I. beginnend bis zu Galen geht, mit Uebergelung der Schüler dieser Lehrer, weil er ihre Namen nicht aus einem syrischen oder griechischen Text, der ihre Genauigkeit verbürgt, copiren konnte. Sachau (l. c. p. 12), welcher diese Stelle im Original mittheilt, hat in der Uebersetzung die,

1) Rüdiger und Steinschneider (Artikel Jüdische Literatur in Ersch u. Gruber II, Bd. 27, S. 412, N. 4 (wo anstatt „Kraft“ lies: Fleischer), und schon Am. Peyron, ap. B. Peyron, Catal. Codd. h. Taur p. 58. — Honein spricht von seinen Uebersetzungen aus dem Hebräischen und Griechischen in der Vorrede zu den Apophthegmen (§ 19).

2) Bei Leclerc I, 153, abgekürzt: „*Origines de la médecine*“.

3) Al. Sprenger, de *originibus medicinae arabicae sub Khalifatu, Lugd. Bat. 1840*, p. 16. Steinschneider, *Alfarabi* S. 174.

4) *Lafatsah*, bei Oseibia; Kifti (Fihrist II, 113, Note 5) hat ausdrücklich Ishak b. Honein. Müller, p. 13, nimmt diese Phrase im Sinn einer mündlichen Mittheilung; sie bedeutet aber ein wörtliches Citat, wie z. B. im Fihrist, S. 238; s. unten § 25.

5) Steinschn., *Alfarabi*, S. 174.

6) Nach Gadhanfar, ap. Sachau, Einleit. zu al-Biruni („Alberuni“), p. XXXVII.

die Quelle angehenden Worte weggelassen. Biruni citirt auch die Stelle über das Todesjahr Galens,<sup>1)</sup> welche ich oben bei Oseibia (p. 176) hervorgehoben, wo die Worte „und das ist das Jahr der Abfassung etc.“ hinzugefügt sind, von Oseibia, oder Obeid Allah, zu welchem ich des Zusammenhanges wegen übergehe.

§ 12.

Obeid Allah b. Djibril (Gabriel) aus der berühmten Familie Bakht, oder Bakht, Jeschu<sup>2)</sup> verfasste ein Werk, betitelt *Mariakht al-Uttabâ* (die schönen Thaten, oder Apologie, der Aerzte, auch *Akhtar al-Uttabâ*, Geschichten der Aerzte). Oseibia (I, 148) giebt das Datum der Abfassung (433 H. = 1031); in dem Citat unter Galen (S. 76) findet man das verfllossene Datum 432 H. Leclere (I, 373) hat weder ein Datum, noch die Bedeutung des, auch sonst von Oseibia<sup>3)</sup> citirten Buches für die Geschichte der Medicin angemerkt. Ein anderer, von Leclere übersetzter Titel: „Curiosités tirées des Anciens“ lautet im Original: *Nawadir al-Masail muktâ sabu min ilm al-Awail fi'l-Tibb* (Curiose Fragen über die Wissenschaft der Ursprünge in der Medicin).<sup>4)</sup> Ich habe oben an Gabriel gerichtete Fragen über Galen erwähnt. Ein Compendium eines, dem Galen von unserem Autor beigelegten Buches wird an geeigneter Stelle zu nennen sein.

§ 13.

Ehe ich wieder in die chronologische Reihenfolge eintreite, nenne ich „Ishak, den Eremiten“ (*al-Rahib*), Verfasser einer, im Fihrist (S. 239, cf. II, 118, Z. 3)<sup>5)</sup> citirten Chronik. Ich vermuthete, dass es Ishak b. Hanein sei, obgleich ich das Wort „der Eremit“ nicht erklären kann. Vielleicht ist Ishak die Quelle al-Kiflî's in Betreff des Brandes der Alexandrinischen Bibliothek?<sup>6)</sup>

Ein von Oseibia<sup>7)</sup> oft erwähnter Mann verdiente einen ausführlicheren Artikel,<sup>8)</sup> Abu 'l-Hasan Jusuf b. Ibrahim, genannt ibn

1) Catal. Codd. or. Lugd. Bat. III, 345, Nota; wo dieselbe Stelle bei Schahrâzari (s. § 21) angegeben wird.

2) Steinschneider, Alfârabi S. 152.

3) Register zu Oseibia, S. 120.

4) Ueber die Litteratur der „Ursprünge“ s. R. Gosche, Die Kitab al-awail (Festgabe zur XXV. Versammlung deutscher Philologen, Halle 1867).

5) Der (II) mit dem Eremiten combinirte Ishak war Spanier, s. Oseibia II, 42. Ueber den angeblichen Ishak Sabi s. Chwolsohn, Ssabier II, p. V, Anm. 17.

6) Ueber diesen Bericht s. Steinschneider, Alfârabi S. 152, 261; Fihrist (Fihrist II, 117), Leclere (I, 56) u. Krehl (Atti del Congresso, t. I, p. 433 ss.) kennen meine Nachweisungen nicht, s. Deutsch. Archiv von Rohlf's I, 440. Meine Conjectur über Ishak habe ich in der Anzeige von Müller's Ausg. des Oseibia zuerst vorgebracht.

7) Register, S. 139; vgl. den Artikel Saleh, Z. D. M. G. Bd. 34, S. 483, 489.

8) Ich habe seitdem einen solchen Artikel (Jusuf ben Ibrahim und Ahmed ben Jusuf) in der „Bibliotheca Mathem.“ her. von Eneström, 1888, S. 19. 111, geliefert und daher hier Einiges gekürzt.



al-Daja (Sohn der Amme)<sup>1)</sup>, war ein Freigelassener des abu Ishak Ibrahim al-Mahdi,<sup>2)</sup> in dessen Namen er viel erzählt. II. Kh. (I, 184, N. 177, cf. VII, 1287, N. 9277) giebt einen Titel *Akhbar ibn al-Mahdi* von „Jusuf b. Ibrahim“, welcher ohne Zweifel der unsrige ist. Gewiss ist sein Sohn, *abu Dju'afur Ahmed*, der Commentator des Centiloquiums von Ptolemäus; nach II. Kh. (III, 639) wäre er 945/6 gestorben; er erzählt jedoch von Dingen aus dem Jahre 912/3. Allein sein Vater Jusuf soll schon 225 H. (839) aus Irak nach Damask gezogen sein. Jusuf wird von Oseibia mehr als 40 mal angeführt.<sup>3)</sup> Vater oder Sohn soll Erzählungen von Aerzten<sup>4)</sup> und Erzählungen von Astronomen<sup>5)</sup> verfasst haben. Der Sohn verfasste eine Schrift über verfolgte Personen, welche wieder zu Ehren kamen. Hammer<sup>6)</sup> stellt Jusuf als Historiker der Medicin unter das Jahr 170 (786), indem er vergass, dass er (S. 289) ihn als Zeitgenossen des Selmeweh erkannt hatte.

§ 14.

**Costa b. Luca**, welcher bereits im Jahre 864 Schriftsteller war, verfasste ein Verzeichniss der Schriften des Galen,<sup>7)</sup> welches nach Casiri (I, 248) sich in Manuscript Escurial 795 findet; weder Wenrich (p. 271), noch Leclere (p. 157 ff.) erwähnen Etwas davon.

Al-Kifti nennt ein Buch **Thabit's** „über die Zahl der, Hippokrates genannten Aerzte“; Casiri (I, 388<sup>2)</sup> und Hammer (IV, 351, N. 85) haben diesen Titel falsch übersetzt;<sup>8)</sup> Ohwolohn und Leclere lassen ihn weg; Oseibia (I, 219) giebt ihm so: „Antwort auf die Fragen über die Hippokrates und ihre Anzahl.“ Der Fihrist (I, 272) hat keinen ähnlichen Titel, citirt aber eine Stelle aus dieser Antwort „von der Hand des Thabit“ (p. 293, II, 146: Kifti, Oseibia I, 17). S. auch § 20.

Dem Razi wurden irrtümlich Biographien von Aerzten beigelegt (s. § 23).

Ein Schüler Ibn Adî's (gegen Ende des X. Jahrhunderts), *abu Soleiman Muhammed b. Tahir b. Behram al-Sidjistani*<sup>9)</sup> compilirte Notizen (*Tâ'lik*), nämlich Anekdoten und Curiositäten, die vielleicht

1) Anari, Storia dei Musulmani di Sicilia II, 183. Man findet diesen Namen noch später (Hammer III, 435, N. 7969).

2) S. unten A. 5.

3) Näheres in Bibliotheca Mathem. I. c. S. 50.

4) Alb. Haller, Bibl. med. I, 415, lässt das Komma bei d'Herbelot [II, 195 deutsch aus II. Kh.] weg.

5) Wüstenfeld, Die Geschichtsschreiber der Araber, Göttingen 1852 (Bd. 28, 29 der Abhandlungen etc.), S. 36, legt beide Werke (die mir problematisch scheinen) dem Sohne bei, nach dem Register von II. Kh.

6) Lit. III, 399, N. 1308; cf. I, p. CXCIX, N. 491.

7) Steinschn., Alfärah S. 251, zu 168.

8) Steinschn., Pseud. Lit. S. 79, 80.

9) Steinschn., Alfärah S. 88 u. 153; vgl. Fihrist S. 263 (II, 121); Index S. 229 b (Ist er Muh. b. Tahir p. 259\*?); Oseibia I, 321; Leclere I, 357. Nach al-Kifti (cf. Hammer V, 291) hat er die Werke des Aristoteles commentirt.

mit dem, von Beihaki (§ 22, cf. § 16) fortgesetzten Buche *'Siman at-Hikme* (Apothek der Weisheit)<sup>1)</sup> identisch sind. Das ist also eine Quelle Oseibia's (Index, p. 125 unter *abu Soleiman*), welcher die Notizen citirt, jedoch den anderen Titel nicht kennt. Muhammed ist wahrscheinlich der Grossvater des Tahir b. Ibrahim (über welchen mehr unter Hippokrates).

§ 15.

Die bis hierher genannten Autoren lebten im Orient. Im X. Jahrhundert nahmen die Profanwissenschaften ihren Weg bis nach Spanien, und bald zeigte sich der Geschmack für ihre Geschichte in einem hervorragenden Schriftsteller.

Ibn Džoldžol, *abu Daūd Soleiman ben Hasan* (um 980 in Cordova), ist durch seine Mitwirkung an der Redaktion des Dioskorides einer der bekanntesten arabischen Autoren; auch wurde der Artikel des Oseibia über ihn (II, 48) schon in Silvester de Sacy's Anmerkungen zu seiner Uebersetzung des Abdollatif herausgegeben.<sup>2)</sup> Die von Kifli und Oseibia (Index, p. 125; Soleiman) häufig citirte historische, oder biographische, Abhandlung scheint keinen symbolischen Titel gehabt zu haben, denn sie wird in verschiedener Weise bezeichnet: al-Kifli nennt sie „ein kleines Werk über Geschichte der Weisen“ (vielleicht im Hinblick auf seine eigene Schrift); Casiri (I, 437) übersetzt: „Philosophorum historia“, Ad. Müller<sup>3)</sup> hält es für eine Geschichte der Philosophie; Oseibia (II, 48) nennt es ein „Buch, welches Geschichten (oder Berichte, *Akhbār*) von Aerzten und Philosophen enthält, verfasst zur Zeit des Mu'id Billah“. H. Kh. (IV, 133, N. 7883, VII, 783) erwähnt es unter dem allgemeinen Titel *Tabakāt al-Uṭabā* (Classen der Aerzte, ein Titel, worunter Oseibia's Buch häufig citirt wird.) Alle neueren Gelehrten haben den letzten Satz Oseibia's unrichtig aufgefasst; sie beziehen das Werk selbst auf Aerzte oder Gelehrte, welche „unter der Regierung des Hischam blühten“ (Leclere I, 431). Hammer (V, 348)<sup>4)</sup> betont, dass das Buch die erste arabische Geschichte der Aerzte ist, ohne hinzuzufügen: „in Spanien“.

*Abdor-Rahman b. Merwan al-Ansari* „vulgo *Alcanazei*“<sup>5)</sup> (gest. 12. Redjeb 413 H. = 11. Oktober 1022) soll nach Casiri (II, 144) eine Geschichte der Philosophen Cordova's geschrieben haben. Aber ihn Baschkual (Assila, p. 317, Ed. Madrid 1883), welcher den Namen „*abu'l-Mutrif*“ angiebt, weiss Nichts davon.

1) Steinsch., Alfarabi S. 89, cf. S. 9 und 145.

2) Andere Quellen s. im Archiv von Virchow, Bd. 65, S. 358.

3) „Philosophiegeschichte“ I. c. p. 30, Ann. 1.

4) Meyer (Gesch. d. Bot. III, 318) citirt Hammer V, 11, wo Nichts davon. Vgl. Hammer I, p. CXCIX.

5) So im Texte; „Ben Marun“ bei Hammer V, 527, N. 4509; cf. I, p. CXCXIII, N. 483.

Ebenso muss man bei Casiri (II, 136) die *Historia medicorum Hispanorum* (!) von Muhammed b. Ali streichen, denn die citirte Stelle über den Arzt al-Zahrawi<sup>1)</sup> ist, wie ich nachgewiesen habe,<sup>2)</sup> aus dem, von Makkari eingeschalteten Briefe des abu Muhammed Ali ibn Hazm (gest. 1064); Leclere (Hist. I, 437) gesteht, dass dieser Historiograph der spanischen Aerzte ihm sonst nicht bekannt ist, während er „Ebn Hazm“ auf der folgenden Seite citirt! Hammer legt jenen Brief dem Bruder ibn Hazm's bei.<sup>3)</sup>

§ 16.

Das XI. Jahrhundert ist durch einen sehr bedeutenden spanischen Schriftsteller vertreten; ich fasse mich über denselben sehr kurz, indem ich auf meinen Specialartikel verweise.<sup>4)</sup> Abu'l-Kasim 'Sä'id b. Ahmed etc., Kadhi in Toledo, von Kifli und Oscibia sehr oft citirt,<sup>5)</sup> verfasste (um 1070) ein Werk über allgemeine Geschichte, welches philosophisch genannt werden könnte; wir besitzen daraus nur einen Auszug, dessen Herausgabe Aug. Müller<sup>6)</sup> vorbereitet. Ich übergehe die Titel, unter welchen das Buch citirt ist, hebe aber als Beispiel hervor Oscibia's Artikel Madjriti,<sup>7)</sup> welcher gänzlich dem 'Sä'id entnommen ist; dieser ist aber nicht als Quelle angegeben in dem gleichlautenden Artikel des Compendiums von al-Kifli. Wahrscheinlich hatte 'Sä'id in seiner Geschichte biographische Artikel aufgenommen, wir besitzen Auszüge aus den Artikeln Aristoteles und Isak Israili, welche Abraham ibn Chisdai (um 1210—30) in Hebräische übersetzte.

Ich kenne nur den Titel eines Buches von Sä'id, welchen H. Kh. (IV, 111, N. 7800 und IV, 134, N. 7893, VII p. 780 u. 783) giebt: *Siwan al-Hikam* (Apotheke der Sprüche) über die Classen (Tabakat) der Gelehrten. In einer Bibliothek zu Konstantinopel findet sich eine Auswahl (Muntakhab) aus einem Buche gleichen Titels (H. Kh. VII, 127, N. 864). Ich habe einen sehr ähnlichen, aber nicht gänzlich identischen Titel eines, dem Sidjistani beigelegten Buches gefunden, welches Beihaki vervollständigte und Gadhanfar abkürzte.<sup>8)</sup> Flügel

1) Uebersetzt bei Leclere, Introd. à Zahrawi, p. IV.

2) Virchow's Archiv, Bd. 52, S. 482.

3) „Abul-Mugiret“ (V, 103, N. 3453, = p. 527, N. 4507): Ali ibn Hazm ist behandelt von Hammer, VI (nicht IV, wie bei Steinschm., Polen Lit. S. 100. vgl. S. 233, 284, 419, 567); Goldziher, die Zahiriten S. 116 ff.; Schreiner, ZDMG. Bd. 42, S. 613.

4) Alfarabi, S. 141 ff. Das Jahr 1167 bei Hammer VI, 520, für 460 H. ist Druckfehler.

5) Das Register S. 125 (abu'l-Kasim) giebt 13 Stellen an.

6) Vorrede zu Oscibia, S. XXXIV.

7) Dieser Artikel findet sich auch bei Wüstenfeld, Uebersetz. S. 31.

8) Ueber einen Irrthum bei Hammer V, 315 s. Virchow's Archiv, Bd. 52, S. 478.

9) Ueber den Titel s. Steinschneider, Alfarabi, S. 88; vergl. oben S. 23, Anm. 1.

(VII, 780) hat das Manuskript auf Säid's Buch bezogen; muss man den Titel des Manuskriptes verbessern, oder letzteres mit Beihaki oder Gadhanfar combiniren?

§ 17.

Kehren wir nach dem Orient zurück, wo wir einen christlichen, in Bagdad erzogenen Gelehrten finden, der in der antiken Litteratur bewandert ist. Er ist den Arabern unter dem Namen *abu'l-Hasan al-Mukhtar etc. ibn Botlan* bekannt, — bei H. Kh. (VII, 1174, N. 6494) ist dieser Beinamen weggelassen. — In einem lateinisch übersetzten Werke ist er zu „Elluchasem Ellimithar fil. Hakadun fil. Durellani“ geworden. Nach al-Kiffi (und nach ihm Abu'l-Fradj) wäre er im Jahre 444 H. (1052) gestorben.<sup>1)</sup> Nach Oseibia (I, 241—3) verfasste er ein Werk in Antiochia im Jahre 455 (1063). Die Citate Oseibia's (Index p. 131)<sup>2)</sup> stammen wahrscheinlich vorzugsweise aus einer Apologie der Aerzte (*Duawat . . .*) für den Emir Na'sir al-Daula abu Na'sr Ahmed b. Merwan verfasst und Ende Elul 1365 (= 450 H. nach Oseibia, = 1058 n. Chr.) beendet.<sup>3)</sup> Oseibia citirt ein Autograph oder die Copie eines solchen. Ich habe den, 20 Seiten langen Artikel al-Kiffi's (s. v. Mokthar) nicht gänzlich gelesen,<sup>4)</sup> weiss daher nicht, ob dieses Citat sich darin findet.

§ 18.

*Abul'l-Khattab Muhammed b. Muhammed b. abi Talib* aus Bagdad, Schüler des Sa'id b. Hibet Allah (gegen 1100), — von Leclere übergangen — Verfasser des Buches *al-Schamil fi'l-Tibb* (Os. I, 255, H. Kh. IV, 10 kennt nur zwei jüngere Schriften desselben Titels,<sup>5)</sup> wird von Oseibia (p. 240, 254, 322) citirt.

Auch die *Bibliotheca medicorum* des abu'l-Kasim b. al-Mudir, und die *Bibliotheca philosophorum* des abu Ali al-Gasan sind Erfindungen Casiri's (II, 151).<sup>6)</sup>

1) Dieses Jahr bei Wüstenfeld, Aerzte, S. 78, N. 133, nach Reiske in den Noten zu d'Herbelot (Nicoll, Catal. p. 163), u. bei Steinschneider, Alfarabi S. 165 (wo 1062 Druckfehler). Vgl. auch Roeper, Lectiones Abulfarag. II, 21; Hammer VI, 396 stellt „Bathlan“ (sic) unter Philosophen. Siehe auch Virehow's Archiv, Bd. 39, S. 298. Leclere I, 489 citirt den Artikel von Kiffi nicht.

2) Vgl. Steinschneider, Alfarabi S. 165; Polem. Lit. S. 147, Anm. 1.

3) Hammer S. 398 las 365 und nahm es für ein Datum der Flucht, also = 975 Chr.; aus der „Apologie“ macht er „Arroganz der Aerzte“! Leclere geht nicht auf Einzelheiten ein.

4) *Min Khatt* I, 243, auch z. B. I, 151.

5) Vgl. Steinschneider, Alfarabi, S. 171, Anm.; vgl. den Irrlehrer Muhammed b. Ali b. Muh. etc., gest. 1047, bei Hammer VI, 360, N. 5810.

6) Hammer I, p. CCCLX, NN. 494 u. 484; s. VII, 697. In „Assila“ von Ibn Baschkuat ed. 1583, p. 14 wird abu'l-Kasim *al-Mukri*(?) genannt. In der revue sommaire bei Leclere II, 1, 2 sind diese beiden Autoren nicht genannt.

Das, mit Religionskriegen beschäftigte XII. Jahrhundert begünstigte nicht das Studium der Geschichte der Profanwissenschaften; es ist genug, dass man diese selbst studirte, dass der Muhammedaner Averroës und der Jude Maimonides, wie der Christ Abälard, sich bemühten, die Religion mit der Philosophie zu versöhnen. Ich hatte jedoch Gelegenheit, den Christen ibn al-Matran, Arzt des Saladin, zu nennen.

Sein ebenfalls christlicher Schüler *Muhaddsib ad-Din Abdu'r-Rahman b. Ali b. Abd ur-Rahim*, genannt ibn al-Dakhwar,<sup>1)</sup> geb. in Damaskus (gest. 1230), Commentator der Aphorismen des Hippokrates, wird von Oseibia (Index p. 34) als Quelle citirt; er scheint namentlich die Schriften der Christen gekannt zu haben.<sup>2)</sup>

§ 19.

B. Sittensprüche etc. — Ich beschränke mich hier auf kurze Notizen.<sup>3)</sup>

*Honein b. Ishak* compilirte ein Buch über Sprüche der griechischen Philosophen, in welchem er die Inschriften ihrer Siegel giebt, und bei Gelegenheit des Aristoteles einen Theil des Alexanderromans über den Tod des Aristoteles einschaltet. Dieser Theil wurde in der hebräischen Uebersetzung des Jehuda al-Charisi (um 1200) an das Ende des Buches gestellt.<sup>4)</sup> Das arabische Original findet sich im Escorial und unvollständig in Mituchen.<sup>5)</sup> Der, von Oseibia im

1) Oseibia II, 239 (Wüstenfeld, Aerzte § 219, Lechere II, 177 erwähnt nicht den Commentar über Hippokrates); H. Kh. VII, 1146, N. 5519; Hammer VII, 533; Catal. Codd. hebr. Lugd. Bat. p. 325. — Ueber den Namen *Alhni* s. Hebr. Bibliogr. VIII, 31, N. 1.

2) In meinem „Hebr. Uebersetz.“ S. 548 habe ich diese Umstellung dem Herausgeber beigelegt, aber ein altes, kürzlich von der k. Bibliothek in Berlin erworbenes Pergam.-Ms. hat sie bereits.

3) Oseibia I, 325 unter abu Sahl Mas'ûhi.

4) In E. J. Brill's Catalogue périodique de livres orientaux, N. 114, Leide 1864, p. 39 u. 234,<sup>2</sup> ist eine Sammlung von Sprüchen der berühmten alten Philosophen verzeichnet, betitelt *al-Amthal al-hikmijja*, gedr. Constantinopel 1883; das zu Grunde liegende Ms. ist eine Copie vom Jahre 893 H. Ich kenne das Buch selbst nicht näher. — Die hiesige k. Bibliothek erwarb vor Kurzem ein arabisches, aus Bagdad gekommenes, altes Manuskript, welches dem Werke Honein's sehr ähnlich ist. — Was die Gattung dieser Litteratur anbelangt, so finden sich Analogien dazu, und wahrscheinlich nicht gerade Nachahmungen der orientalischen, in europäischen Mitteralter. Siehe z. B. Ad. Gaspary, Gesch. d. italien. Litteratur, Bd. I. (Gesch. d. Litteratur der Europ. Völker, Bd. IV), Berlin 1855, S. 171 ff. über denkwürdige Aussprüche am Ende der Biographien, und S. 188 über die „Fiore“ betitelten Bücher, zu welchem Titel das alte *zaynûs* (Centiloquium des Ptolem.), auch „Frucht“ im Arab. und Hebr., verglichen werden kann; s. mein Hebr. Uebersetz. S. 529.

5) A. Müller in seinem Artikel über einige arabische Sentenzensammlungen (Z. D. M. G. Bd. 31, über Honein, S. 506, 508, 526), kannte meinen Artikel in „Jahrbücher für roman. u. engl. Litteratur“ XII, 354 ff. nicht; s. auch Revue des Études juives III, 242.

Artikel Honein (I, 200)<sup>1)</sup> und in einigen Citaten über griechische Verfasser gegebene Titel lautet *Nawadir al-Falasifa* etc. (Curiositäten der Philosophen und der Gelehrten — oder der Aerzte — und Sitten (-Sprüche) der alten Lehrer); eine alte spanische Uebersetzung hat den Titel: *Proverbios buenos*.<sup>2)</sup> Ich habe eine äthiopische Uebersetzung erkannt.<sup>3)</sup> Das Buch *Adab al-Falasifa wanawadirahum*, welches Oseibia (I, 201) unter Ishak b. Honein nennt, was Leclere (I, 153) wiederholt, ist ohne Zweifel nur eine Doublette.<sup>4)</sup>

Honein's Buch wurde direkt oder indirekt von den arabischen Autoren (vornehmlich von den orientalischen Christen),<sup>5)</sup> Persern und Türken bis in's XVIII. Jahrhundert ausgenutzt, was uns hier nicht weiter interessirt. Ich werde bald (§ 21) eine Nachahmung und Erweiterung desselben nennen. In der Sammlung des Tha'alebi (gest. 1038),<sup>6)</sup> welcher aus verschiedenen Quellen schöpfte, findet man Parallelen zu den Sentenzen des Honein, die nicht immer demselben Weisen beigelegt sind. Auch im *Libro de la Saviexa* von König Jaime finden sich Sprüche aus unserem Buche.<sup>7)</sup>

### § 20.

Die Bibliographen gehen verschiedene Titel unter **Costa** b. Luca (cf. § 14); wir besitzen kein Mittel, uns für den einen oder den anderen zu entscheiden.

Der Fihrist (p. 295) giebt: 1. *Kitab Nawadir al-Junanijjin* (Buch der Curiositäten der Griechen), — ein, von Leclere (I, 159) weggelassener Titel,<sup>8)</sup> — indem er hinzufügt, dass Costa das Buch übersetzt habe. Bei Kifti (bei Casiri I, 420) steht Letzteres nicht, und wird hinzugesetzt: nebst Erwähnung ihrer Sekten (Schulen). Oseibia (I, 245) giebt für diesen Titel *Adab al-Falasifa* (Sitten oder Sprüche der Philosophen).<sup>9)</sup>

1) Steinschn., Alfarabi, S. 175; Leclere I, 152.

2) Steinschn., Jahrb. XII, 353.

3) Hebr. Bibliogr. IV, 17 (vgl. die äthiop. Mss. N: 157, 158 der Biblioth. nationale); daher wahrscheinlich Gesehe, ap. Rose, Aristoteles pseudopigr. p. 583. Cornill hat diese Uebersetzung edirt (s. Hebr. Bibliogr. XXI, 36), zuerst ein Specimen mit Einleitung in seiner Dissertation (Leipzig 1875).

4) Steinschn., Alfarabi, S. 175.

5) S. die Citate in Hebr. Bibliographie XI, 74; Jahrb. etc. XII, 355; Z. D. M. G. Bd. 28, S. 456; Pertsch. Catal. der arab. Hss. I, 161, N. 02.

6) Taalibii Syntagma doctorum etc. ed. Vuleton, Lugd. 1844; Steinschn., Mamma, Berlin 1847, S. 94 ff. — Ueber Tha'alebi s. Flügel, Der vertraute Gelehrte etc., Wien 1829 (dieses Buch ist jedoch nur ein Auszug des Werkes von Rughib, nach Gildemeister, Z. D. M. G. Bd. 34, S. 171). Hammer V, 594, erwähnt das, von Flügel herausgegebene Buch nicht, obwohl er selbst es durch ein Vorwort eingeführt hat.

7) Hebr. Bibliographie VIII, 68 und 86, Ann. 1; IX, 50.

8) Ausserdem giebt Fihrist (und andere nach ihm) einen Titel *Firdus* über den Taarikh.

9) Hammer IV, 280, 281, N. 22 und 48, S. 327, 328, N. 23 und 46 nach Oseibia.

Besteht eine Beziehung zwischen diesem Titel und dem, von Costa übersetzten Werke des Plutarch? (s. § 9.)

2. *Schar'h Madsahib al-Jumrijin* (Darstellung der Sekten [Schulen] der Griechen), ein von Kifti und Oseibia wiederholter Titel; letzterer liest aber *Madsah* (singul.), was weniger correct scheint.

### § 21.

Der Emir *abu'l-Wafâ Mubaschschir b. Kutik*, welcher alte Bücher abschrieb, verfasste (i. J. 1053/4) ein Werk, betitelt *Mukhtar al-Hikam wa Muhasin al-Kitam* (Ausgewählte Sprüche und schöne Worte),<sup>1)</sup> das Sprüche der alten Gelehrten (meistentheils der Griechen) enthält, welche direkt oder indirekt aus der Sammlung des Honein stammen und mit einer biographischen Nachricht über den Verfasser der Sprüche und einer Beschreibung seiner Person<sup>2)</sup> ohne Quellenangabe eingeleitet werden. Dieses Werk findet sich (unvollständig) im arab. Manuskript Leyden 1487 (III, 342)<sup>3)</sup> und wahrscheinlich in Manuskript Lee 40. — Kifti und Oseibia (Index S. 126) citiren es, namentlich die Personalbeschreibungen und die Sprüche; letztere, von Oseibia unter Hippokrates, Pythagoras, Sokrates, Plato und Aristoteles angeführt, sind von Sanguinetti ausgezogen und französisch übersetzt;<sup>4)</sup> die biographische Notiz über Aristoteles habe ich in deutscher Sprache gegeben.<sup>5)</sup>

Garard von Cremona citirt in der Vorrede zu seiner lateinischen Uebersetzung des Almugest den Artikel von „*Albuguase*“, der unser Abu'l-Wafa ist. Das Buch wurde unter dem Titel *Bocados d'Oro* ins Spanische übersetzt, mehrmals herausgegeben, zuletzt im Jahre 1880 von dem verstorbenen Knust nach seinen Studien im Escorial.<sup>6)</sup>

Eine lateinische Uebersetzung veröffentlichte de Renzi<sup>7)</sup> nach einem sehr fehlerhaften Manuskript, welches die Uebersetzung dem

1) Kifti, Art. *Mubasch.*; Oseibia II, 500, Journ. As. 1856, VIII, 177; Leclerc I, 531, giebt keine Details und kennt nicht die Forschungen über dies Buch. S. die Citate in Virchow's Archiv, Bd. 40, S. 123 (wo lies: Chwolsohn, Ssabier I, 227); Steinschneider, Alfârabi, S. 187; Hebr. Bibliographie IX, 51; Jahrb. f. rom. Lit. XII, 353 ff.

2) Vielleicht nach vermeintlichen Porträts; s. Hebr. Bibliographie XXI, 35, 36.

3) A. Müller, Z. D. M. G. Bd. 31, S. 512; vgl. oben S. 26 A. 5.

4) Journ. As. 1856, VIII, 178, 188, 316, 330, 340; vgl. Jahrb. etc. XII, 360.

5) Alfârabi S. 194, neben der lateinischen Uebersetzung.

6) Vgl. Hebr. Bibliogr. XXI, 36.

7) Collectio Salernitana, Napoli 1854, Bd. III, p. 69—150. Eine italienische Uebersetzung von de Renzi bildet einen Anhang zu seinem Werke: „Il secolo decimo terzo e Giovanni di Procida,“ Napoli 1860, pp. 507 ss.; vgl. Rose, Aristot. pseudopigr. p. 583; Hebr. Bibliogr. XI, 74, XXI, 36. Ueber die lateinische Uebersetzung s. V. Rose, im Hermes VIII, 333. Nach Gildemeister (Jahrb. f. rom. Lit. XII, 236—9), ist die lat. Uebersetzung aus dem Spanischen übersetzt.

Johannes de Procida beilegt, welcher nicht der berühmte Arzt (gest. 1290) sein kann. Nach einer guten Handschrift aus dem XIV. Jahrhundert wäre die Uebersetzung von [d. h. auf Befehl von?] Robert von Anjou angefertigt worden.<sup>1)</sup>

Es existirt auch eine französische und eine englische Uebersetzung dieses Werkes.

Der Ursprung und die Bibliographie dieser Schriften würde uns zu weit führen. Eine vergleichende Tabelle der Artikel in Honein und Mubaschschir, welche ich gegeben habe,<sup>2)</sup> zeigt eine Uebereinstimmung, durch welche es schwierig ist, zu entscheiden, ob die ähnlichen Werke späteren Datums aus der einen oder der anderen Quelle geschöpft haben, z. B. das *Rabi'ul-Abrar* des Zamakhschari (gest. 1143/4).<sup>3)</sup>

Das Buch des Mubaschschir wurde (durch Zusätze der Gelehrten des Islams) fortgesetzt und verschieden redigirt von *Schams u'd-Din Muhammed b. Mahmud al-Schahrazuri* (um 1200) unter dem Titel *Nuzhet al-Arwah* . . . mss. in Berlin 217 Oct., Leyden 1488 und London (Brit. Mus. p. 601).<sup>4)</sup>

## § 22.

*T'zahir al-Din abu'l-Hasan ibn abi'l-Kasim al-Beihaki* — wahrscheinlich der Imam abu'l-Hasan Ali etc., genannt Funduk (?),<sup>5)</sup> welcher im Jahre 1161 lebte, — verfasste eine Fortsetzung („*tattammahu*“) des Buches *Siwan al-Hikma* des Sidjistani (§ 14). Es findet sich in Manuscript Petermann II, 737 in Berlin, und ein Auszug beider von al-Gadhanfar (geb. 1233) in Leyden N. 1388.<sup>6)</sup> Beihaki und sein Epitomator haben den gleichen Hauptzweck: die Aussprüche der Gelehrten, von denen ich eine Anzahl in dieser Abhandlung zu nennen Gelegenheit haben werde.<sup>7)</sup> Wahrscheinlich ist derselbe Beihaki der

1) Rose, Hermes I. c.; cf. Valentinelli, Cat. mss. S. Marci IV, 105, N. 156.

2) Hebr. Bibliogr. IX, 51.

3) Flügel, Arab. etc. Mss. in Wien III, 522, N. 14; H. Kh. III, 344.

4) Chwolsohn, Ssahier I, 228 (Hebr. Bibliogr. IX, 51); vgl. A. Müller, Z. D. M. G. Bd. 31, S. 507, 512, 525. Sachau, Vorrede zu Alberuni, p. II; Hammer I, p. CXCVIII, N. 487; ich weiss nicht, wo er Schahrazuri im Werke selbst behandelt. — Der „griechische Scheikh“ (Catal. Lugd. III, 344) scheint Ptoleus; s. Schahrastani II, 93. Ueber Muhammed b. Jusuf al-Amiri, Verf. des Buches *al-Amud* (G. L. p. 246) s. Baldi, vito p. 78.

5) H. Kh. VII, 1085, N. 3251, s. VI, 243.

6) Sachau, Vorr. zu Alberuni, p. L. Catal. Lugd. Bat. III, 104. Er nennt abu Abd Allah Muhammed etc. al-Tibrizi, der vielleicht der Verfasser eines Commentars über die 25 Propositionen von Maimonides, der wahrscheinlich in der Provence im XIII. Jahrh. gekannt, vielleicht auch schon ins Hebräische übersetzt war (Hebr. Bibliogr. VIII, 139). H. Kh. (VII, 1152, N. 5728) giebt nur den einzigen Artikel IV, 384. — Ms. Bodl. ap. Uri p. 121, N. 484, ist nicht unser *Siwan*, nach Catal. Lugd. Bat. V, 209.

7) Ich nenne die ersten Artikel in Ms. Petermann; diejenigen, die sich nicht im Compendium (Cat. Lugd. II, 294) finden, stehen in Parenthese: Honein (sein Sohn Ishak f. 3), Hobeisch 4b) Thabit, Razi (Ali b. zein [l. *Rabban*] Tabari, f. 6, Ishak b. Solomon Israeli, ibid.), Bastami etc.



Verfasser eines von Oseibia (p. 72) für die Chronologie citirten Werkes: *Masarib al-Tudjarib* etc.; denn H. Kh. (V, 544, N. 12043: „*mascharib*“, „*aequationes*“<sup>1)</sup> nennt den Verfasser abu'l-Hasan.<sup>1)</sup>

Es giebt einige anonyme Manuskripte, welche Sammlungen enthalten, die zu der einen oder anderen Classe von Werken gehören, z. B. das Ms. 1307 des Brit. Mus. (p. 602) aus dem XV. Jahrhundert, wo man einige griechische Gelehrte unter den Arabern findet.

§ 23.

Von den genannten Sammlungen kann man einige Abhandlungen unterscheiden, deren moralische Tendenz hervorgeht aus einer Beschreibung des Lebens und der Sitten, die eines hervorragenden Mannes, insbesondere eines Philosophen oder eines Arztes, würdig sind; beides wird leider durch dasselbe arabische Wort *Hukim* ausgedrückt. Die Araber, Liebhaber von Anekdoten und Curiositäten, haben wohl nicht unterlassen, ihre paränetischen Schriften wie ihre Werke über gute Sitten (*Adab*) damit zu schmücken. Gelegentlich erzählt der Verf. von seinen Gewohnheiten, der Art seines Studiums und seines Betragens, so dass eine derartige Abhandlung als Autobiographie bezeichnet werden kann.<sup>2)</sup> Das arabische Wort *Sira*, eigentlich: Lauf, Gang, bezeichnet in dem Titel mehrerer Bücher<sup>3)</sup> die Sitten (z. B. des Propheten), das Leben oder die Biographie. Dieser Doppelsinn hat Veranlassung zu Missverständnissen gegeben. Ich werde zwei instructive Beispiele dafür geben.

Unter den Werken des Arztes **Razi**<sup>4)</sup> (gest. 923 oder 932) nennt der Fihrist (S. 301) ein Buch „über das vorzügliche Leben“, *al-Sira al-fadhila*; Kifli und Oseibia (I, 320) wiederholen das. Derselbe Titel findet sich noch einmal, verbunden mit dem eines Werkes über Metaphysik (vielleicht das von Oseibia l. c. erwähnte Gedicht?). Manuskript 426 des Brit. Mus. (Catat. p. 205) enthält eine Abhandlung Razi's, betitelt *al-Sira al-falsafijje* (das philosophische Leben), an deren Schluss der Verfasser von seinem eigenen Leben und seinen Werken spricht; das könnte die Autobiographie (*Kitab fi Siratih*) bei Oseibia (S. 321) sein. Man könnte auch den Titel *Sirat al-Hukamā* bei Oseibia (S. 314 Mitte) identificiren, welcher jedenfalls eher das Leben der Gelehrten,<sup>5)</sup> als das der Aerzte (Wüstenfeld S. 48, N. 151)

1) Im Register (VII, 1083, N. 3153) abu'l-Hasan unbestimmt.

2) S. unter Aristoteles, moral. Epistol.

3) H. Kh. III, 630, Eine Biographie des Anuschirwan von ibn al-Mukaffa'a s. Fihrist p. 118.

4) Virchow's Archiv, Bd. 86, S. 126.

5) Hammer IV, 365, N. 45.

bezeichnet; wahrscheinlich wurde dieser Titel in „Leben der Khalifen“ (*Khutafä*) bei H. Kh. (III, 640) verwandelt.

*Abu'l-Kheir al-Hasan b. Suwar* etc., genannt *ibn al-Khammâr*, geh. 331 H. (942),<sup>1)</sup> ein christlicher Arzt, welchen wir unter den Uebersetzern antreffen werden, ist der Verfasser einer Abhandlung: *fi Sirat al-Filusuf*, was wahrscheinlich bedeutet: „über das Leben des (d. h. jedes) Philosophen“, nicht „der“ Philosophen, wie Hammer (V, 29) und Leclere (I, 355), übersetzen, noch weniger eine Biographie des „Philosophen“ par excellence, nämlich des Aristoteles, wie A. Müller meint.<sup>2)</sup> Kifti und Oscibia haben diesen Titel einfach wiederholt; nach Leclere meint ersterer eine Uebersetzung, was aber ein Irrthum ist. Nach dem folgenden Titel<sup>3)</sup> liest man: „Und was er aus dem Syrischen übersetzt hat . . .“, d. h. die Bücher, welche folgen, nicht die vorangehenden.

Ein Werk anderer Art ist das Buch *Adab al-Tabib* (Unterweisung, oder Sitten, des Arztes), welches Oscibia in mehreren Artikeln über die Aerzte des XI. Jahrhunderts citirt.<sup>4)</sup> Der Verfasser *Ishak b. Ali al-Ruhawi* (aus Edessa), ein Christ, welcher zwei Werke nach Galen compilirt, wird von Wenrich nicht genannt. Der Fihrist kannte ihn nicht, und Kifti hat ihn keines besonderen Artikels gewürdigt. Oscibia's Artikel gehört der zweiten Redaktion an, und Ishak ist nicht an der richtigen Stelle (S. 254) nachgetragen worden, so dass Wüstenfeld (§ 142) ihn um 1087 leben lässt<sup>5)</sup> und Leclere (I, 497) das nicht zu berichtigen wusste. Ishak lebte spätestens Ende des IX. Jahrhunderts, denn in den Citaten des Oscibia, welche diese Zeit nicht überschreiten, verdankt Ishak seine Nachrichten gewöhnlich dem *Isa b. Mâssu*,<sup>6)</sup> welcher manchmal im Namen des Johann ibn Masweih berichtet. In der That macht Hammer (II, 140-1, N. 1314) Ishak zum Zeitgenossen des Selmweih. Leclere weist die Citate Oscibia's unter Selmweih [S. 165 der Ausgabe], und Johann ibn Mesue [S. 175] <sup>7)</sup> nach und fügt hinzu: Das ist ohne Zweifel ein Buch, „où l'histoire se mêlerait à la morale.“

1) Quellen bei Steinschneider, *Alfarabi* S. 108; vgl. Fihrist p. 245, 265 (II, 111, 121); Oscibia I, 322; Leclere I, 187, 351; Hauréau, *Philosophie scolast.* I, 365. -- Das Buch *Tadbîr al-Maschûikh* („régime des vieillards“ nach Leclere), ist aus Galen u. Rufus compilirt.

2) *Griech. Phil.* S. 5 u. 30.

3) Fihrist *almukhtatafa* bei Oscibia (I, 323 Z. 9). *almukhadjala* (s. die Varianten).

4) Register S. 116. Artikel Djilbil (S. 130) ist französisch übersetzt im *Journ. As.* 1855, VI, 150, wo Saugnette auf Oscibia's Artikel Ishak verweist; vgl. H. Kh. I, 219, N. 333 (VII, 322, N. 3919) und daher d'Herbelot III, 787; zu berichtigen Abb. Haller, *Bibl. botan.* I, 208, *Bibl. med.* I, 416. Ueber den Namen Ruhawi s. Steinsch., *Polem. Lit.* S. 136.

5) Virchow, *Archiv*, Bd. 86, S. 99.

6) *Hadathani*, Oscibia I, 170 unter Ibrahim b. Ajjub.

7) Nicht „Sahm uih“ wie Leclere schreibt, s. *Deutsch. Archiv* etc. I, 413. Nach Nöldeke (*Z. D. M. G.* Bd. 30, S. 753) ist die correcte Aussprache o.j.e.

§ 24.

Ich habe (§ 4) die Theile des Fihrist angegeben, welche die Grundlage unseres rein bibliographischen Themas bilden. In einer Analyse der betr. 3 Kapitel werden die Uebersetzungen, Compendien, Commentare etc. hervorgehoben, unter Vergleichung der anderen Quellen, namentlich der im Ganzen nicht zahlreichen arabischen Manuskripte selbst. Hinzugefügt sind auch die im Fihrist übergangenen, wahrscheinlich übersetzten Werke. Die Behandlung der arabischen Uebersetzer, sowie der aus dem Arabischen geflossenen hebräischen und lateinischen Uebersetzungen ist oben in § 3 ff. angegeben.

---

## Anhang I.

### Autorenverzeichniss zu Wenrich.

(Die Namen in Klammer ohne Seitenzahl bedeuten Autoren, welche in meiner Abhandlung nicht bei Wenrich vorkommen, darunter Einige, deren Uebersetzung zweifelhaft.)

<p>[Aelians Alexandrinus.] Aesop 78. Alexander Aphrodisias 279. — Trallianus 290. Ammonius 289. Anaxagoras 190. [Andronachos.] Appollonius Pergaeus 198. — Tynensis 237. [Archelaus.] Archigenes 290. Archimedes 189. Archytas 143. Aristarchos 208. Aristippos Cyr. 201. Aristoteles 126. Artemidoros 291. Antolykos 209. [Badigoros.] [? Baltus, s. Valens.] Callisthenes 201. Cebes 114. Costus 291. [Crates.] [Criton.] Demokritos 92. Diokles 197. Dionysios Thrax. 292. Diopantos 272. Dioskorides 215. Dorotheus Sidonius 292. Empedocles 90. Euklides 176. Entocius 197. Galen 241. [Geminus.] [Gesios.] [Hermes.] Heron 219. Hirokles 288. Hipparchos 215. Hippokrates 95. [— veter.] Homer 73. Hypsikles 210. Jamblichos 293 (308). [Johannes der Grammatikar, cf. Philo- ponus 305.]</p>	<p>Julius Africanus 203. [Magnus.] Macidorus [ist Olympiodoros] 294. Menelaos 210. Nikolaos 294. [Nikomachos.] Nomus 295. Olympiodoros 295. Oribasius 295. [Osthanes.] [Palaeonon.] [Pappos.] Paulos Aegin. 295. Philagrios 296. Philemon 206. [Philon.] Plato 117. — med. 125. [Plotin.] Plutarch 225. — Philos. 226. Polybios 267. Porphyrius 280. Proklos 284. Ptolomaeus 226. — Philosoph. 237. Pythagoras 85. [— der Arzt, oder Badigoros.] Rufus Ephesius 226. [Secundus.] Simplicius 297 [Sokrates.] [Soranus.] Stephanus Alexandrinus.] Syrinnus 287. [Teukros.] [Thales.] Themistios 286. Theodoros 190. Theodosios 206. [Theonnestos.] Theon Alex. 207. [— Smyrna?] Theophrastos 175. [Timaeus Locrus.] [Timochares.] [Valens.]</p>
---	---

## Anhang II.

### Verzeichniss der Uebersetzer etc. in Flügel's Dissertation.

- |                               |                                    |
|-------------------------------|------------------------------------|
| Adi (Jahja ben) 40.           | Maimonides 61.                     |
| Almed b. Jusuf 70.            | Masweih 46.                        |
| Antaki 70.                    | Merhahi 29.                        |
| Basil Metropol 12.            | Merwezi 48.                        |
| Basil 26.                     | Moetffaa 44.                       |
| Behric, Hosen 7.              | Mohammed (Abu) b. Abd. el-Baqi 73. |
| Bekus (Ibrahim b.) 83.        | Mohammed b. Tahir 91.              |
| Bitriq 2.                     | Nasr (Abu) b. Bari 11.             |
| Bitriqi 3.                    | Naïma (ebn) 5.                     |
| Birunus (Biruni) 79.          | Naïmi 8.                           |
| Bischr (Abu) 50.              | Natzif el-Nafs 66.                 |
| Channar 86.                   | Naubacht 49.                       |
| Daria 20.                     | Neirizi 64.                        |
| Darischua 30.                 | Nesili (Isa) 90.                   |
| Dschahiz 77.                  | Nuh (Abu) 13.                      |
| Dschauheri 65.                | Othman (Abu) 37.                   |
| Ejuh 22.                      | Osthat (Abu Nasr Eusthat) 14.      |
| — b. el Qasim 23.             | Qimat 24.                          |
| Farabi 41.                    | Qodama 54.                         |
| Fergani (Mohammed) 60.        | Qosta b. Luqa 31.                  |
| Fergani (Almed) 75.           | Qoweiri 19.                        |
| Ferrehan (Omar) 82.           | Rahita (ebn) 15.                   |
| Hafs (Abu) 68.                | Razi (Abubekr) 42.                 |
| Hasan b. Naubacht 49.         | — (Fakhr ed-Din) 43.               |
| — b. Obeidallah 85.           | — Abu Jusuf Jakob 72.              |
| — (Abu) 81.                   | Ridhwan (ebn) 78.                  |
| Heddschadsch 4.               | Ruh (Abu) 75.                      |
| Hejjaheschimi 21.             | Sahl (Abu) Kuli 56.                |
| Heithem 74.                   | Salt (Ibrahim ebn abi) 38.         |
| Hibas 21.                     | Sam'h 54.                          |
| Ilal 9.                       | Schahda 28.                        |
| Hobeisch 35.                  | Schakir 63.                        |
| Honein 32.                    | Schemil 17.                        |
| Hosen 7.                      | Sellam 6.                          |
| Ibrahim b. Abdallah 39.       | Senan 25.                          |
| Isa b. Ali 88.                | Sevan 57.                          |
| — b. Asad 89.                 | Send 71.                           |
| — b. Jahja b. Ibrahim 36.     | Serachsi 45.                       |
| — b. Nuh 18.                  | Sina (ebn) 62.                     |
| Ishaq b. Honein 33.           | Soleiman (Abu) 138 u. 91.          |
| Jahja (Abu) Merwezi 48.       | Tajjib (ebn) 87.                   |
| Jahanna 27.                   | Thabit b. Qimat 24.                |
| Kerahisi 67.                  | — b. Qorra 34.                     |
| Kerchi 28.                    | Theophilus 16.                     |
| Kernib 52.                    | Thomas 81.                         |
| Kindi [Eusthat 14 falsch] 47. | Tutzara 10.                        |
| Kusehyar 80.                  | Wefa (Abu 'l-) 69.                 |
| Lachmi 58.                    | Zar'a (ebn) 51.                    |
| Mahani 59.                    |                                    |

Die  
arabischen Uebersetzungen  
aus  
dem Griechischen

Von  
M. Steinschneider

---

Zwölftes Beheft zum Centralblatt für Bibliothekswesen

---

Leipzig  
Otto Harrassowitz  
1893  
123

## Inhaltsübersicht.

### Einleitung.

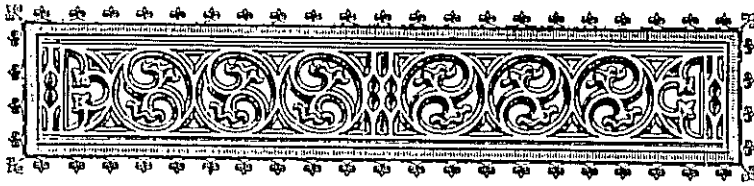
- 1) Die Aufgabe § 1. Vorfagen 2. Quellen: Wenrich 3. Der Fihrist 4. Al-Kifti 5. Ibn abi Oseibia 6. Hadji Khalfa 7. Die hebräischen und lateinischen Uebersetzungen (Leclere und Wüstenfeld) 8. — Die Quellen der Araber: 1. griechische: Plutarch, Porphy, Theon, Philoponus. — Die Autoritäten im Artikel Galen bei Oseibia (ibn al-Matran — Harun b. Azur). — Orosius 9.
- 2) Arabische Quellen: a) Biographische und bibliographische Schriften 10. Honein, Is'hak b. Honein (al-Biruni) 11. Obeid Allah Bakht Jeschur 12. Is'hak der Eremit, Jusuf b. Ibrahim 13. Costa b. Luca, Sidjistani 14. Ibn Djoldjol 15. Sä'id 16. Ibn Botlan 17. Abu'l Khattäb, ibn al-Matran, Ibn al-Dakwar 18. — b) Sentenzen etc.: Honein 19. Costa 20. Mubaschschir, Schahrzuri 21. Beihaki 22. — c) Sittenschriften: Razi, ibn al-Khammür, Is'hak b. Ali 23. Methode der Abhandlung 24.

### (Erster Abschnitt) Philosophie.

Vorbemerkung.	Seite
1 (25). Ursprünge der Philosophie.	2
2 (26). Pythagoras	3
3 (27). Pythagoras, der Arzt (Badigoros, Diagoras).	6
4 (28). Empedokles	8
5 (29). Demokrit und Demokrates	10
6 (30). Das Buch der Agriultur (Costus)	12
7 (31). Sokrates	15
8 (32). Plato (Theon)	16
9 (33). Uebersetzte Schriften desselben (Republik, Gesetze)	18
10 (34). Der Sophist, Timäus	18
11 (35). Studien bei den Arabern über Plato	22
12 (36). Untergeschobene Schriften: a) ethische	23
13 (37). b) verschiedene	26
14 (35). Aristoteles	29
15 (38). Testament, Verzeichnis der Schriften, einleitende Schriften, die Encyclopädie der Lauteren Brüder	30
16 (40). Anordnung der Schriften	33
I. Logik:	
17 (41). Einleitende Schriften, arabische Handschriften	34
18 (42). Die Uebersetzungen und die Uebersetzer	35
19 (43). (1) Categorien	36
20 (44). Arabische Ausleger.	37
21 (45). (2) Hermeneutik	40
22 (46). (3) Syllogismus (Analytica I.)	41
23 (47). (4) Demonstration (Analytica II.)	43
24 (48). (5) Topik	43

		Seite
25 (49).	(6) Sophistik . . . . .	46
26 (50).	(7) Rhetorik . . . . .	48
27 (51).	(8) Poetik . . . . .	49
II. Physische Schriften:		
28 (52).	(1) Physik . . . . .	50
29 (53).	(2) De Coelo . . . . .	55
30 (54).	(3) De Generatione etc. . . . .	57
31 (55).	(4) Meteore . . . . .	58
32 (56).	(5) De Anima . . . . .	59
33 (57).	(6) De Sensu . . . . .	62
34 (58).	(7) Tiergeschichte . . . . .	69
35 (59).	III. Metaphysik . . . . .	66
36 (60).	IV. Ethik . . . . .	69
37 (61).	V. Untergeschobene Schriften (Quellen).	71
38 (62).	(1) Oekonomik . . . . .	74
	(2) Probleme . . . . .	74
	(3) de Causis . . . . .	75
	(4) De Causis proprietatum . . . . .	75
	(5) Pflanzen . . . . .	77
39 (63).	(6) Theologie . . . . .	77
40 (64).	(7) Secretum secretorum . . . . .	79
	(8) Abhandlung von der Gerechtigkeit . . . . .	82
41 (65).	(9) Allgemeine Abhandlung über Ethik . . . . .	82
	(10) Unterweisung in den Sitten . . . . .	82
	(11) Buch vom Apfel . . . . .	82
	(12) Briefe . . . . .	83
	(13) Ermahnungen an die Seele . . . . .	84
42 (66).	(14) Mineralien, Steine . . . . .	84
43 (67).	(15) Vom bewohnten Teil der Erde . . . . .	86
	(16) Buch vom Spiegel . . . . .	86
	(17) Cometen . . . . .	87
	(18) Tierarzneikunde . . . . .	87
44 (68).	(19—21) Werke über Magie . . . . .	87
45 (69).	(22—30) Verschiedenes . . . . .	90
Die andern Philosophen:		
46 (70).	Theophrast . . . . .	91
47 (71).	Proklus . . . . .	92
48 (72).	Alexander Aphrodisias . . . . .	93
49 (73).	Porphyr . . . . .	97
50 (74).	Ammonius . . . . .	99
51 (75).	Themistius . . . . .	100
52 (76).	Nikolaus Damascenus . . . . .	100
53 (77).	Plutarch . . . . .	102
54 (78).	Olympiodorus . . . . .	103
55 (79).	Johannes, der Grammatiker . . . . .	103
56 (80).	Artemidorus . . . . .	105
	Ptolemäus . . . . .	106
	Theon (von Smyrna) . . . . .	106
57 (81).	Jamblichus . . . . .	106
58 (82).	Simplicius . . . . .	106
59 (83).	Syrrianus . . . . .	107
	Platin . . . . .	107
60 (84).	Polemon . . . . .	107
	Secundus . . . . .	108





## Vorbemerkung.

Die Einleitung zu der gegenwärtigen Abhandlung ist im V. Beihft zum Centralblatt für Bibliothekswesen (1880) und in einem Sonderabdruck von 50 Exemplaren erschienen; mit Rücksicht auf diese ist nach dem Original die Paragraphenzahl hier nur in Parenthese zu Anfang der §§ fortgesetzt. Das ist am Anfange jedes § schon deswegen geschehen, weil ich nicht bloß innerhalb der einzelnen Teile dieser Preisschrift, sondern auch in der andern Preisschrift über die Hebr. Uebersetzungen des Mittelalters (s. Ende dieser Vorbemerkung) auf die ursprüngliche, durch alle Teile fortgesetzte Zählung verwiesen habe. Was dort über Quellen und Hilfsmittel gesagt ist, bedarf keinerlei Wiederholung. Zu dem, was § 24 über die Behandlung des Stoffes kurz angedeutet ist, wird für deutsche Leser nur noch wenig hinzuzufügen sein. Es handelt sich hauptsächlich um gesicherte, oder höchst wahrscheinliche Uebersetzungen und ihre Urheber. Die Aufweisung vorhandener Schriften habe ich durch Angaben von Katalogen möglichst zu erschöpfen gesucht; die griechischen unzuverlässigen Titel sind weggelassen und können eventuell bei Ang. Müller gesucht werden; die arabischen sind in einfachsten Umschreibungen, welche Orientalisten sofort erkennen werden, gegeben. In sehr zweifelhaften Fällen habe ich nur die Consonanten ohne die fehlenden Vokalzeichen wiedergegeben, (über die schwankenden Vocale s. z. B. § 58), ebenso wie die arabischen Autornamen; bei letzteren sind unterscheidende Zeichen weggelassen, wo es sich um allbekannte Namen, wie Hasan, Muhammed etc. handelt. Der arabische Artikel *al* ist stets getrennt mit Ausnahme von Citaten aus occidentalschen Quellen. In Bezug auf die Quellen habe ich mich natürlich auf solche beschränkt, welche die Uebersetzungen betreffen. Auf mein bald beendetes Werk über die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters habe ich nur in unsererzeit wenigsten Fällen verwiesen, in welchen dort der Gegenstand eingehender behandelt ist, als es hier angemessen gewesen wäre.

Die Zählung der Werke einzelner Autoren ist unabhängig von den §§ der Abhandlung aus Bequemlichkeit für Verweisung vorgenommen. Aus dem, mitunter nicht ganz klaren Texte des Pflurist ist in der Regel nur das Materiale hier wiedergegeben, manches Schwierige unter Vergleichung anderer Quellen näher besprochen.

Die erste Redaction dieser Abhandlung war Ende 1891 abgeschlossen, nur kürzeres Weniges ist im April 1893 eingefügt.

Die ursprüngliche französische Preisschrift zerfiel in III Abschnitte, wovon hier der I. deutsch bearbeitet ist; aus dem II. Mathematik ist bisher nur der Artikel „Euklid bei den Arabern“ in den Abhandlungen der „Histor. lit. Abtheilung der Zeitschr. für Mathematik und Physik“ (XXXI, 3), der ganze III. Abschnitt u. d. T. „Die griechischen Aerzte in arabischen Uebersetzungen“, in Virchow's Archiv für patholog. Anatomie Bd. 121 (1891) erschienen.

In Bezug auf kurze Citate aus häufig angeführten Quellen, verweise ich den weniger orientirten Leser auf die ausführliche Besprechung in der Einleitung.

## Philosophie.

### § 1 (25).

Das betreffende Kapitel des Fihrist kann in drei Teile zerlegt werden; 1. die Ursprünge der Philosophie überhaupt (S. 238), 2. die Griechen (S. 245), 3. die Araber (S. 255—65); die mittlere Partie hat Aug. Müller<sup>1)</sup> vollständig deutsch übersetzt und mit Noten begleitet; die Parallelen bei Kifti, Oseibia u. Hagi Khalfa sind in den „Anmerkungen“ (Bd. II) zum Fihrist angegeben. Der Fihrist beginnt mit einigen, wörtlich mitgetheilten Berichten von genannten Autoren. Nach dem letzten, anonymen Berichte (S. 242, II, 106, II. Kh. III, 94) begannen die Uebersetzungen ins Arabische auf Veranlassung des berühmten Khalid b. Jezid b. Muawija,<sup>2)</sup> von welchem jedoch viel gefabelt wird.

Hierauf behandelt Nadim (S. 243) die Gründe, weshalb die alten, philosophischen Schriften so zahlreich ins Arabische übersetzt worden. Der erste ist der Traum des Ma'amun (S. 243, II, 108), welcher so oft wiederholt worden, bei Kifti, Art. Aristoteles,<sup>3)</sup> und nach ihm wahrscheinlich von abu'l-Faradj (p. 24), obwohl er am Anfange seines Artikels den Richter 'Said b. Ahmed citirt. Oseibia hat diese Legende

1) Die griechischen Philosophen in der arabischen Ueberlieferung von August Müller. (Besonders abgedruckt aus der Festschrift der Frankischen Stiftungen zu dem fünfzigjährigen Doktorjubiläum des Prof. Bernhardt, Halle 1873.)

2) Hammer, Lit. II, 188; Leclere, Hist. I, 67. Der Namen hat in den lateinischen Uebersetzungen der ihm beigelegten (von Leclere übergangenen) Schriften die größten Entstellungen erlitten, z. B. Calir b. Jazicki (angeblich Jude). Ueber jene Schriften s. Fihrist, p. 353, 354 (II, 100); II. Kh. III, 97; Wat., Aerzte § 18; E. H. F. Meyer, Gesch. d. Botanik (1856) III, 97 (139); Steinschneider, zur pseud. Lit. p. 90 und Zeitschr. D. M. G. 24 p. 706; Heru. Kopp, Beiträge zur Gesch. der Chemie, III (1875), p. 11; Leclere, I, 61, 64, 121, 423; s. auch Catal. Lugd. III, 191 und ZDMG. XXIII, 308. Ms. Libri 28. — Der Namen des Secretairs des Hadjdjad ist Zādān Farrukh (II, 107); p. 315 heisst der Verf. einer Unterweisung seines Sohnes Zād al-Farrukh; ist er der Vater des Astrologen Andruzagar b. Zadi Farrukh bei Alcabitus und Ibn Esra? Auch dieser Namen ist in den Uebersetzungen verstümmelt; s. Z. D. M. G. XXV, p. 419; Magazin f. d. Wiss. des Judenthums III (1876) p. 199; cf. Salih ben Farrukh, im Fihrist, p. 353, Z. 28 und die Varianten p. 41.

3) Steinschneider, Alfarabi pp. 142 und 188.

unter Honein (I, 186).<sup>4)</sup> s. auch II. Kh. III, 95 (VII, 711).<sup>5)</sup> Nadim erzählt unter Anderem, dass das Honorar für die Uebersetzungen sich bis auf 500 Dinare monatlich belief.

Es folgt ein Bericht des Is'hak b. Schahrum über einen Tempel der Heiden und dessen Inschrift.<sup>6)</sup> Diese Stelle wiederholt Kifti unter Aristoteles, Oseibia unter Honein (I, 187).

Bei Nadim (S. 244, II, 109) folgt ein Verzeichnis der arabischen Uebersetzer; dieses wiederholt Oseibia (Kapitel IX, S. 203, cf. II. Kh. III, 97, VII, 711, 901), Wenrich p. 30, Hammer IV, 446 nach Oseibia (und schon III, 343 nach Flügel's Dissertation). Wüstenfeld, S. 34, fügt zu den Nummern das Datum und eine genaue Verweisung auf den §, wo er von dem Uebersetzer handelt. Unbequem ist die Anordnung Leclere's, welcher zuerst p. 139 die hervorragenden Uebersetzer, dann p. 173 die zweiten Ranges, später p. 186 die Aerzte unter den Uebersetzern in der dritten Periode, endlich die Uebersetzer, Commentatoren etc. an ihren betreffenden Stellen noch einmal behandelt, wobei es an Irrthümern und Widersprüchen nicht fehlt.<sup>7)</sup>

Nadim beschliesst seine Liste der Uebersetzer mit einer allgemeinen Verweisung auf die folgenden Artikel über die hier schon erwähnten Autoren. Oseibia fügt ein Verzeichnis der Mäcene der Uebersetzer hinzu; dasselbe dient in gewisser Weise als Controlle und Vervollständigung der Daten. Dieses Verzeichnis wiederholen Wüstenfeld, Aerzte S. 134, Wenrich p. 30, Hammer IV, 447 u. Leclere I, 126.

Ich übergehe die im Filhist gegebenen Nachrichten über die arabischen Uebersetzungen aus dem Persischen, Indischen u. Nabatäischen (einem syrischen Dialekt).

## § 2 (26).

Unter der Ueberschrift: „der erste, der eine Rede geführt (oder gehandelt hat: *takallama*) über die Philosophie“ (S. 245, Müller S. 1) wird die Philosophie der Griechen durch einen Artikel über die sieben Weisen eingeführt. Nadim hat darüber den *ibn al-Khammar* (s. § 23) befragt, und die Auskunft desselben citirt die Geschichte (*Tu'arikh*) des Porphyry „welche in syrischer Sprache [vorhanden] ist.“<sup>8)</sup>

4) Nach Oseibia bei Hammer IV, 340.

5) Ueber ein Missverständniss in der Uebersetzung Flügel's s. Steinschn. pseud. Lit. p. 80; cf. Ichr. Bibliogr. IX, 46; cf. Wenrich p. 25, 26.

6) Flügel (II, 109, cf. Z. D. M. G. XIII, 624) kommt nicht meine Nachweisungen (Alfarabi p. 189, 190, 252); in der dort p. 190 citirten Stelle des *Secretum secretorum* hat das arab. ms. A. *Abdal al-Schems*, B. 1 f. 2 und B. 3 f. 3<sup>b</sup> haben nur „Tempel der Sonne“, den Aesculap etc. wie Philipp (bei Förster, de Arist. secretis p. 37, cf. § 69 n. 7). Sollte *Ain Schems* = Heliopolis zu lesen sein?

7) s. Deutsches Archiv für Gesch. der Medicin I, 446, ff.

8) Müller interpretirt: „welche ich in einem syrischen Exemplar gelesen habe.“

Es folgen einige Zeilen über Pythagoras.<sup>9)</sup> Kifti hat diesem einen längeren Artikel gewidmet; in Oseibia füllt er Seite 37—43. Letzterer citirt am Anfange den Kadi 'Säid, dann Seite 38 Porphyry im „I.“ Tractat der Geschichte der Philosophen, indem er das sehr kurze Citat des Fihrist im Namen des Plutarch (Seite 43) zuletzt aufügt. Im Namen des Porphyry berichtet er Seite 42,<sup>10)</sup> dass die von Archytas gesammelten Schriften des Pythagoras 80 an der Zahl waren, dass man sogar 200 angebe, darunter eine Anzahl untergeschobener, wovon er mehrere Titel mitteilt. Wenrich, p. 88, hat diese Stelle ganz vernachlässigt; Leclere, p. 197, giebt den Inhalt nicht an; H. Kh. VI, 12565 = p. 337 n. 15572, giebt einen Doppeltitel *Mifta'h al-'Ilkma* und *Nuzhat al-Nufus* etc., welcher nicht dem Oseibia entnommen ist.

Nadim stellt an die Spitze der Titel (bei Oseibia Seite 43 in der Mitte) „die Episteln“ (*Rasä'il*), welche man die goldenen nannte, weil Galen sie in Goldbuchstaben schrieb. Der Plural scheint incorrect für  $\chi\rho\nu\sigma\acute{\alpha}$  ἔπη (*Carmina aurea*); Oseibia las besser „Epistel“ im Singular.

Honein hat diese *Dicta* in seinen (nur in hebr. Uebersetzung gedruckten) Apophthegmen (hebr. II, 7) als „Testament“ aufgenommen, welches Galen selbst „golden“ genannt habe. Die „lauteren Brüder“ citiren die „goldene Epistel“<sup>11)</sup> und ein Testament an Diogenes. Diese Stelle ist der pseudo-aristotelischen Theologie entnommen.<sup>12)</sup> Der arabische Uebersetzer ist nirgends genannt. Stammt das Ganze vielleicht nur aus Honein? Dem letzteren sind sie jedenfalls mit anderen Stücken im *Bustan al-'Ilkma* entlehnt und daraus von Na'sr Allah ibn Jo'hanna.<sup>13)</sup> Oseibia I, 215 und Hagi Khalfa V, 169 n. 10610 erwähnen ein Buch über „die Vorschriften (*Wa'saja*) des Pythagoras“

9) S. Müller p. 35; Alberuni, *India*, englisch von Sachau, 1888, I, 55, cf. 75; Schahrastani II, 98 (Uebers. Harbrlicker); cf. Schmülders, *Essai* etc. p. 94, cf. p. 204; H. Kh. VII, 1196 n. 7334; Wenrich pp. 85, 298. Die Confusion bei H. Kh. V, 104 n. 10227 ist berichtet bei V. Rose, *Aristoteles pseudopigr.* pp. 193, 202; Munk, *Mélanges* pp. 3, 245, 350; Steinschneider, *pseud. Lit.* pp. 46, 47; Alfarabi p. 175; Z. D. M. G. XX, p. 432; Hebr. Bibliogr. XI, 74; XIII, 10, 11, 35; XXI, 34, 35; Leclere I, 197. Eine Preisschrift von Chaignot s. A. 36. — Bei Ja'akubi (p. 134, Klamroth XIII, 2 stellt ihn zu den Mathematikern) lebt Pyth. nach Sokrates zur Zeit eines Augustus. — Pythagoras wird mitunter verwechselt mit Protogoras; s. Hebr. Bibliogr. XII, 46; F. Lasius, *Poetica d'Averroé* p. 11, Appendix p. XI; cf. Fihrist II, 111, Note 8; mein: *Metaphysik bei den Juden* p. 6.

10) Cf. Müller p. 35. Die Namen der Redactoren (p. 43) sind: Aristippos (Archytas der Tarentiner wird citirt p. 42, 67), Konios (?) und Magillos (?) (Megillos?).

11) Dieterici, *Die Philosophie* etc. p. 118; Z. D. M. G. XX, 432. — Syriac im *Brit. Mus.*, Cat. Wright p. 1159.<sup>20)</sup>

12) Dieterici, l. c. p. 105; *Théologie* p. 10, auch deutsch p. 10, und zu dieser Stelle über die Extase Deutsche Literaturzeitung, Berlin 1883, p. 406.

13) Nicoll pp. 377, 345, n. 349<sup>21)</sup>.

von Sarakhsi (starb 996).<sup>14)</sup> Wenrich p. 86 (nach H. Kh.) betrachtet dieses Buch ohne Weiteres als einen Commentar und vermutet, dass Sarakhsi auch den Text übersetzt habe. Letzterer ist wegen seines Namens al-'Atjib öfter mit Abul-Paradj ibn al-'Atjib vermennt worden.<sup>15)</sup> Eine Paraphrase (oder einen Commentar?) der goldenen Worte von letzterem und eine Paraphrase der Tafeln des Cebes entdeckte Leclere<sup>16)</sup> in Ms. Escorial 888, früher 883; dasselbe Manuscript enthält einen Commentar, beigelegt dem Proklus (cf. H. Kh. VI, 444 n. 14258: „Brkls, der Platoniker“), welcher zum Teil von Thabit ben Korra übersetzt worden.<sup>17)</sup>

Elichmann veröffentlichte 1640 die goldenen Verse und die Tafeln des Cebes,<sup>18)</sup> wie er sie in dem Buche „Sentenzen“ (*Adab*) der Araber und Perser von Miskaweih (gest. 1030) gefunden hatte.<sup>19)</sup>

Der Fihrist beendet seinen Artikel mit den Worten: „die Schriften des Pythagoras, die wir gesehen haben“ etc., hierauf folgen die Titel, welche Wenrich p. 88—90 wiedergegeben. Oscibia p. 43 leitet denselben Titel mit folgenden Worten ein: „Und das, was sich findet“ etc. Leclere p. 197 sieht darin ein Zeugnis, dass diese Bücher sich noch zur Zeit des Oscibia vorfanden — mit Unrecht. Ueberall, wo Nadim in der ersten Person spricht, setzen Kifti u. Oscibia eine andere Form, gewöhnlich eine passive des Verbs. Ich glaube nicht einmal, dass Nadim sagen wollte, er selbst habe diese Bücher gesehen, sondern

14) Cf. Leclere I, 295. Ueber die Confusion, p. 272, s. Archiv von Virchow 55 p. 155. Ueber Sarakhsi s. Steinschneider, Polém. p. 143, wo lies: Hammer IV, 322, V, 326. Ibrahim wurde nach Oscibia (p. 214, letzte Zeile) im Mo'harrem 253 (Februar-März 993) gefangen. Die Lücke nach dem Worte „Jahr“ bedeutet nicht den Zeitraum eines einzigen Jahres, wie Millgol (Fihrist II, 119 zu p. 262 n. 5) annimmt, obwohl sich das annehmen liesse, denn 832 bestieg Mu'atahdad den Thron. Hat Leclere die genannten Daten bei Oscibia nicht gekannt? Die von ihm aus d'Herbelot angeführten stammen aus H. Kh.; Steinschneider, Pol. Lit. I. c.

15) Steinschn. Pol. Lit. p. 51 n. 410; Hebr. Bibliogr. XIX, 60, 118, XX, 90. Ueber Ibn 'Atjib. s. § 41; über Elia, Hoffmann I. c. p. 61.

16) Hist. I, 53, 198 (Commentaire), 202 (Paraphrase), 453, 486 (Deutsches Arch. etc. I, 438).

17) Schwolsohn, Saabier I, 546. Leclere p. 198, emendirt Hierocles; aber anderswo (s. vor. Ann.) nennt er Proklus ohne Vorbehalt.

18) Näheres über diese Ausgabe bei Schmurrer, Biblioth. arab. p. 472.

19) Ms. Leyden (V, 191 n. 1933; Miskaweih, der Namen fehlt im Index, VI, 113); p. 192 sind andere nss. angegeben, zu p. 191 folge noch: Pusey p. 590. — Leclere schreibt „Miskaouih“; eine solche Aussprache existirt nicht; s. § 21, Note 132. — Quellen über Miskaweih bei Steinschneider, Alfarabi p. 247 ad 113 (über d. Buch al-Fanz s. H. Kh. V, 591 und Cod. Esc. 696<sup>2</sup> bei Derembourg p. 192), Leclere I, 482 (der Art. bei Oscibia I, 245 scheint abgekürzt). Das Buch *Djawidun Khirel* in der Compilation de Miskaweih findet sich auch in der Bibliothèque Mulla Firnz (Catal. von Rehatsch p. 222). — Miskaweih citirt sein Werk *Tahsisib al-Akhlak* (gedr. Kairo 1298 H., s. Brill, Catal. périodique n. 55). In dieser moralphilosophischen Schrift werden citirt: Galen (p. 19), Aristoteles, Porphyre (44), Pythagoras, Bukrat (Hippocrates, lies Socrates?), Plato (p. 46) und die „wahren“ Philosophen (*Al-Hakkikan al-Falasifa*, technischer Ausdruck, s. Etudes sur Zarkali, p. 65) p. 47.

nur, dass er sie citirt gefunden. Es wäre also nutzlos zu untersuchen, ob sie arabisch übersetzt worden. Einen im Fihrist nicht angegebenen Titel habe ich in Hagi Khalfa nachgewiesen.<sup>20)</sup>

Ali ibn Ridhwān hat einen Commentar über eine Abhandlung von der Tugend, arabisch *al-Fadhīla* (Oseibia II, 104, Zeile 4) geschrieben.<sup>21)</sup> In seiner ethischen Epistel, welche eine Epistel des Aristoteles (§ 65 n. 9) enthält, aber nur in der hebräischen Uebersetzung erhalten ist, citirt er (p. 16 Ed. Benjacob) Pythagoras in seinen Allegorien (ררררר). Die citirten Sentenzen gehören nicht zu den goldenen Worten und sind nicht identisch mit den von Mubaschschir bei Oseibia I, 42, angeführten.<sup>21b)</sup>

Man hat dem Pythagoras, wie anderen berühmten Gelehrten, auch abergläubische Bücher beigelegt. Nadim (314, II, 155) erwähnt z. B. ein Loosbuch (*al-Karāfa*) zugleich mit anderen Büchern dieser Art, welche dem Dsu'l-Karnein, den Christen, dem Profeten Daniel und Alexander Magnus beigelegt werden.

In einem offenbar untergeschobenen Katalog eigener Schriften von Djabir b. 'Hajjan bei Nadim (S. 357 Z. 2—5, II, 194) erscheint ein Buch *Musa'ha'hat* von Pythagoras, von Sokrates, Plato, Aristalis (Aristoteles), Archigones und Arkaganis (= Archigenes!), Amuras (Homor?) und Demokrates.

Ich übergehe die angeblichen Citate unter dem Namen des Pythagoras, welche keinen bestimmten Buchtitel angeben (z. B. Brit. Mus. 431<sup>a</sup>, Cat. p. 212).

### § 3 (27).

Nadim, S. 287 Zeile 2, und Oseibia S. 23, nennen „Pythagoras den Arzt“; Wenrich hat diesen P. weggelassen, obzwar es wahrscheinlich eine arabische Uebersetzung eines medicinischen Pseudo-Pythagoras gegeben hat.

Pythagoras wird oft in den Zusätzen (*Nothi*) des Dioskorides citirt;<sup>22)</sup> Pythagoras erscheint auch im lateinischen Canon II, unter Iclil, für Dioskorides im Arabischen und Hebräischen. Plempius, in seiner Bearbeitung p. 25 fügt hinzu: „quem Antonius, Serapionis interpres vocat Bedigorium, alii Bedigorium.“ Albert Haller<sup>23)</sup> bemerkt zu seinem Citat Bedigoras aus dem Continens des Razi „putes esse Pythagoram qui idem et Alexandrinus dicitur“ (Continens XX — näm-

20) S. Steinschneider, Pseud. Lit. p. 47.

21) Wenrich p. 298; Leclerc I, 530.

21 b) Die syrischen Sprüche bei Lagarde, Amalecta syr. 195 (cf. W. Wright, Spec. of Kalila, extr. of the Journ. R. As. Soc. VII, II, 1873, p. 5; Sachau bei Müller p. 33) habe ich nicht untersucht; im syr. ms. Brit. Mus. 957 (Catal. von Wright III, 1159 n. 20) ist vom Golde die Rede. Zur Sentenz über die 3 Zeiten s. Jahrb. her. v. H. Busch, Wien 1845, IV, p. 230 (woher Weisslovitz, Prinz und Dervisch, p. 43), s. mein Manna p. 99, XIII, 5.

22) Plempius, Canon p. 26.

23) Bibl. med. I, 353.

lich C. 1, f. 411<sup>1</sup>, cf. 405<sup>3</sup>: „pith.“); medica ei inscribuntur, quae supposititii alicujus scriptoris esse putes.

Der Namen Badigoros bei Razi, ibn al-Djezzar, Serapion jun., Gafiki<sup>24</sup>) und ibn Beithar<sup>25</sup>) hat in den lateinischen Uebersetzungen allerlei Abformen erhalten, z. B. Badigorius, Bedigorus, Badigorosus, Badiorus, Borogorius,<sup>26</sup>) Baldigoros, Bidigoros bis zu Edigoros (Continens I, 3 u. XII bei Fabricius, Bibl. gr. XIII, 147). Sontheimer in seiner deutschen Uebersetzung des ibn Beithar substituirt nach Belieben Pythagoras für Badigoros,<sup>27</sup>) und in seinem Artikel Badigoros (II, 735) schliesst er aus den Citaten bei ibn Beithar,<sup>28</sup>) dass das citirte Werk nur von *Succedaneis* handle; das ist aber nicht richtig, da manche derselben nicht davon handeln. Wüstenfeld, in einer Anzeige dieser miserablen Uebersetzung, glaubt ebenfalls, dass Badigoros nur eine Entstellung von Pythagoras sei; Meyer, Geschichte der Botanik, bezeichnet ihn als „Pseudo-Pythagoras.“ Die Citate bei Nadim und Oscibia, welche den Namen „Badigoros“ nicht kennen, scheinen genügend, die Identität der Namen zu beweisen. Dann bleibt nur die Wahl, entweder das betreffende Werk für pseudepigraphisch zu halten, und das wäre das Einfachste, oder anzunehmen, dass ein anderer Pythagoros es verfasst habe. Leclerc I, 268<sup>29</sup>) findet ein charakteristisches Kennzeichen in der Erwähnung von Substanzen des äussersten Ostens, welche den alten Griechen unbekannt waren. Er möchte in Badigoros „einen Homonymus des berühmten Philosophen sehen, welchen die Ereignisse an den persischen Hof oder nach Djondisabur führten, wo er so viele exotische Substanzen kennen lernen konnte, welche dem Paulus von Aegina unbekannt geblieben.“ Das erinnert an die Legende von den Reisen des Philosophen P. nach dem Oriente, welche an einigen Gelehrten unserer Zeit Anwürfe gefunden haben.<sup>30</sup>) Pythagoras wird als eine der zehn Autoritäten angeführt in einem merkwürdigen Buche über die Eigenschaften der Steine, ins Castellianische auf Befehl Königs Alfons von Jehuda b. Moses Kohen übersetzt.

24) Virchow's Archiv für path. Anat. Bd. 85, p. 152.

25) Matthaeus Sylvaticus (um 1300) bei Fabric., Bibl. Graeca XIII, 325, ohne Stellenangabe; Matthaeus compilirt grossenteils aus latein. Uebersetzungen; s. über ihn meinen Anhang zu Mondeville's Chirurgie Ed. Pagel, Berlin 1892, p. 501. Die von mir versprochene Notiz über Badigoros (Archiv f. path. Anat. Bd. 85, p. 153) ist nicht erschienen, s. jedoch Arch. Bd. 124, p. 486.

26) Archiv v. Virchow, Bd. 37, pp. 361, 372.

27) Z. B. p. 54 (wie Diätz, Annalen), p. 55.

28) Göttinger Gel. Anzeigen 1841, p. 1094.

29) Cf. p. 198 und 344. Eine Beziehung zwischen Badigoros und „Pythagore d'Alexandrie“ (p. 266) ist nicht constatirt. — Man liest פיראגוריוס für Badigoros (ibn Beithar II, 240) in einem anonymen arabischen *Dastur* in hebr. Schrift, ms. Berlin 350 Oct.

30) M. Cantor, Mathematische Beiträge zum Culturleben der Völker, Halle 1863; Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, Leipzig 1880, p. 128. Ad. Ed. Chaignet, Pythagore et la philosophie Pythagoricienne etc. Ouvrage couronné par l'Institut, Paris 1873 (citirt von Cantor) ist mir unzugänglich.

Die Akademie in Madrid (Boletín 1877 p. 471) hat den Druck dieses Buches empfohlen. Der Lapidario de Maomet Abenquich ist im J. 1881 erfolgt, aber in einer Auflage von nur 50 Exemplaren, zum Preise von 120 Francs, und es sind bisher alle Bemühungen vergeblich gewesen, der königlichen Bibliothek zu Berlin ein Exemplar zu verschaffen.<sup>30b)</sup>

Mit Badigoras darf man nicht identificiren Debigoras, oder Debigorus, im lateinischen Avicenna V, 2,2, bei Fabricius, Bibl. gr. XIII, 136; denn das arabische Original S. 250 Ed. Rom hat „Diagoras“, in der hebräischen Uebersetzung § 20 corrumpt *דיאגורוס* <sup>31)</sup> Diagoras wird citirt von Dioskorides und Anderen;<sup>32)</sup> hingegen ist Diogenes bei Razi, Continens I, 7 fol. 13<sup>4</sup> (Definition der Epilepsie) nach Leclerc I, 261, Diogenes aus Apollonia, welcher einige Zeit vor Hippokrates lebte (s. Fabricius XIII, 142, wo Razi nicht citirt ist). Das Citat ist höchst wahrscheinlich ein indirectes. Der Philosoph Diogenes wird von Nadim und Oseibia nicht genannt. Kifti hat einen Artikel Dijadjanis al-Kalabi, an dessen Ende der Cyniker mit Diogenes von Apollonia vermengt wird, nach Müller, gr. Phil. S. 45 n. 18. Honein, Apophthegmata II, 6, und Mubaschschir b. Pathik, Kap. 7, geben die Sentenzen des Diogenes, und Honein berichtet die Inschrift des Siegels des Diogenes (s. auch unter Sokrates § 31).<sup>32b)</sup> — Diagoras wird von Nadim, Kifti und Os. nicht ausdrücklich genannt. Er könnte aber der Arzt Gurs, oder Gurus, Guris, bei Nadim S. 286, 288, 292, Os. I, 22, sein, wofür „Dgurs“ bei Nadim 236 vorkommt.

#### § 4 (38).

Zwischen Pythagoras und Sokrates würde man Empedokles erwartet haben, der den Arabern nicht unbekannt war.<sup>33)</sup> Sie gaben seinem Namen allerdings die arabische Form *ibn Daklis* oder *Ben Daklis*. Vielleicht ist er auch der Arzt Anbadakles (Fihrist p. 287, Z. 4; Oseibia S. 36), nach der Vermutung Flügel's, Register II, 274? In der Theologie des Pseudoaristoteles S. 9, deutsch von Dieterici, S. 11, heisst der Namen *Anbādūklīs*.

Ein Artikel des Kadi 'Sā'id ist zum Teil die Grundlage des Artikels bei Kifti, abgedruckt von Amari in der Bibliotheca sicula p. 613.<sup>34)</sup> Das ergibt sich aus dem Artikel bei Oseibia I, 36, der ebenfalls dort abgedruckt ist.<sup>35)</sup>

30b) s. F. de Mely, Les pierres chaldéennes, d'après le Lapidaire d'Alphonse (Extrait des Comptes rendus) Par. 1891. [Hebr. Uebs. 950.]

31) Archiv v. Virchow, Bd. 37, p. 372.

32) Fabricius, Bibl. gr. XIII, 139.

32b) Ja'akubi p. 134 hat eine, von Klamroth p. 419 übergangene Variante *Eudjanis*; sollte hier *Eutokios* vermengt und daraus die Bezeichnung „Geometer“ (*Sāhib al-Hindasa*) entstanden sein?

33) Wenrich p. 90; Hebr. Bibliogr. XIII, 16; Leclerc I, 198; Müller, gr. Phil., p. 32, 34.

34) Cf. Steinschneider, Alfarabi p. 23, 145.

35) Cf. Roeper, Lectiones Abulfarag. II, 15 a und p. 7.



In dem Buche „de differentia animae et spiritus“ von Costa b. Luca, pp. 120, 130,<sup>36)</sup> erscheint ein jedenfalls corrupter Namen Bandedinis, der ebensogut aus Empedokles herzuleiten wäre, wie „Abrecalis“ in dem Buche der Pflanzen von Pseudo-Aristoteles.<sup>37)</sup> Jenes erste Citat gehört vielleicht dem Buche „über die Nichtigkeit der spirituellen Auferstehung, geschweige der körperlichen“, welches dem Pythagoras beigelegt, vielleicht arabisch übersetzt worden ist.<sup>38)</sup> Nach einer unklaren, von Oseibia geänderten Stelle fährt Kifti fort: „Ueber diesen Gegenstand giebt es ein Buch (*Ta'snif*, im sing.) des Pythagoras, welches ich unter den Büchern gesehen habe, welche der Scheich abu'l-Fat'h Nasr b. Ibrahim al-Makdisi der Moschee in Jerusalem vermacht hat. Aristoteles hat Reden und Widerlegungen betreffs desselben“ (des Buches?). Hierauf bemerkt er, dass die Sekte der Batheniten [welche dem Koran einen geheimen Sinn unterlegt] behauptete, Anspielungen auf ihre Ansichten in Empedokles (in diesem Werke?) zu finden; Kifti fügt hinzu: „Was uns betrifft, so haben wir Nichts davon gesehen; und in dem Buche, welches ich gesehen habe, ist Nichts von dem, was sie behaupten.“

Das von Oseibia angegebene Buch der *Metaphysik*<sup>39)</sup> ist vielleicht das „über die 5 Substanzen“, wovon sich Spuren in der jüdischen Literatur finden.<sup>40)</sup> Vielleicht ist dasselbe Buch auch dem Aristoteles beigelegt worden, welchen Arnold Saxo als Verfasser eines Buches „de V substantiis“ citirt.<sup>41)</sup>

Endlich giebt Oseibia einen Titel *al-Majamir* an,<sup>42)</sup> welchen alle Bibliographen vernachlässigt haben. Vielleicht ist zu lesen *al-Minu* über *Sperma*? Ein Buch dieses Titels wird von Averroes im *Colliget* etc. citirt.<sup>43)</sup>

36) Edirt von C. S. Barach (Biblioth. Philosophorum med. aetatis II. Excerpta e libro Alfredi etc. Innsbruck 1878). Die hebr. Uebersetzung in ms. de Rossi (Parma) 1390, liest רבבי דירוס „In assurienset i. e. in venis“ (Costa p. 120), p. 122 u. 114 „i. e. pulsus“ (!), ist das arabische *Schirjan*, hebräisch שרירן (Steinschn. Alfarabi 245, 254).

37) Hebr. Bibliogr. XIII, 128; Leclere II, 440; Wüstenfeld, Uebers. p. 87.

38) II. Kh. V, 152; VII, 556.

39) Wenrich p. 91 u. Müller p. 35 citiren nur II. Kh. V, 144.

40) Munk, Mélanges p. 1 u. 241; über ein Citat des Jochanan Alemanno (dem Scheintob Palquera entlehnt?) s. Catal. libr. hebr. in Bibl. Bodl. p. 2543 und ms. hebr. Paris 549; cf. Hebr. Bibliogr. XXI, 35.

41) Bei V. Rose, Zeitschrift für Deutsche Alterthumskunde, Neue Folge VI, 445 Z. 4.

42) Plur. des syrischen Memra (Rede, Abhandlung); s. Archiv v. Virch. Bd. 124 p. 291.

43) Steinschn., Alfarabi p. 33; Hebr. Bibliogr. XIII, 17. — Ob בקאריל בן bei Simon Duran, עבד אברהם (in fol.) f. 35<sup>v</sup>?

## § 5 (29).

Auch der Philosoph Demokrit hat im Fihrist hier keinen Platz gefunden;<sup>44)</sup> ein „Philosoph Dimokratis“, ungefähr zur Zeit des Hippokrates, erscheint in einem Zusatze des Is'hak b. Honein zur Aufzählung der Aerzte (Fihrist S. 287, vgl. Virchow's Archiv Band 124, S. 486), und dieser ist kein anderer als Demokrit. Die hier zu beachtende Zweideutigkeit des Wortes „Hakim“ (Weiser oder Arzt), ist bereits berührt worden (§ 23). Hier schliesst die ausdrückliche Bezeichnung „Philosoph“ mit der Angabe der Zeit jeden Zweifel aus. Hierher gehört eine Bemerkung Oseibia's (I, 35), welche die Abweichung in den resp. Stellen der Gelehrten bei den Bibliographen erklärt. Bei Gelegenheit des Namens Porphyr fügt Os. nämlich hinzu, dass er „der Philosoph“ heisse, Andere nennen ihn „der Arzt.“

In den arabischen Quellen findet man zwei Namen *Dsmkrát* und *Dimákrátís*, oder ohne den Vokal *Dimkratis*, diese beiden scheinen den Namen Demokrit und Demokrates zu entsprechen.

Nach Leclerc I, 199 unterscheiden die Araber verschiedene Personen, namens Demokrit, einen Arzt, einen Philosophen und einen Alchemisten, „in jedem Falle den Philosophen von den beiden anderen, wenigstens von dem Arzte.“ Wenn man in solchen historischen Fragen überhaupt nicht leicht von den „Arabern“ sprechen kann, sondern nur von den einzelnen Autoren, welche nicht immer eine genaue Vorstellung der von ihnen behandelten Persönlichkeiten hatten, so bedarf es in unserem Falle besonderer Zurückhaltung, da die Frage auf griechische Quellen zurückgeht. Die Existenz zweier arabischen Namen scheint für die Unterscheidung der Persönlichkeiten in unseren Quellen nicht auszureichen. Oseibia S. 33, Zeile 1, nennt einen „zweiten“ Demokrates.

Der Philosoph von Abdera, auch medicinischer Schriftsteller,<sup>45)</sup> war den Arabern durch den Titel eines Briefes des Hippokrates an die Abderiten bekannt, welche ihn wegen der Behandlung des Philosophen befragt hatten.<sup>46)</sup> Wahrscheinlich ist es auch der Philosoph, an welchen, nach dem Christen Ibn Adí, eine Abhandlung über den Beweis der Existenz des Schöpfers von einem „Diaphratis“, oder wie sonst dieser noch unenträtselte Namen zu lesen sei, gerichtet worden.<sup>47)</sup> Der Philosoph wird ebenfalls zusammen mit Herodot (*Irúdlútís*) als ein Beispiel von Langlebigkeit genannt in einem, dem Galen beigelegten Commentar über den Schwur des Hippokrates mit den Zusätzen

44) Wenrich p. 92; Steinschneider, Pseud. Lit. p. 31, 64, 79; Fihrist II, 117; Müller l. c. p. 35; Leclerc I, 199. Dimocratis, bei Jákubi p. 135 (Klamm. 414); s. unten. In dem aus dem Arabischen übersetzten Leben Alexander's M. (1887) p. 17 falsch ریاضیات aus einer der sieben philosophischen Schulen“; lies: *המחלקות*?

45) Fabricius, Bibl. gr. XIII, 138; Leclerc I, 200 citirt die Vorrede von Littré zu den „Oeuvres d'Hippocrate“.

46) Wenrich p. 109; Steinschn. l. c. p. 34.

47) Fihrist p. 254, Müller p. 26, 35. Ist etwa Hippocrates zu lesen?

des Honein (Oseibia S. 19 Zeile 12 von unten).<sup>46)</sup> Ibn Djoldjol, bei Kifti, spricht von den Schriften des Demokrit über die Atome, welche ins Syrische und Arabische übersetzt worden sind.<sup>47)</sup> Ein eigentlicher Titel ist hier nicht angegeben, wie bei Wenrich p. 91. Munk, Mélanges p. 322, deducirt aus derselben Stelle, dass es unter den Arabern Schriften gab, welche „dem Demokrit beigelegt und aus dem Syrischen übersetzt waren“. Das ist eine Conjectur, die sich aus jener Stelle nicht beweisen lässt.

In einer Stelle des Razi, bei Nadim p. 352, heisst es: Mehrere Philosophen wie Pythagoras (hier mit Buchst.  $\iota$ , sonst mit *Wau* für  $\gamma$ ), Damokrates, Plato, Aristalis (Aristoteles) und Galen haben die Kunst (Alchemie) verstanden. Als alchemistischer Autor wird Dem. S. 354 Z. 23 genannt. In dem Catalog des fabelhaften Djabir, S. 357, Z. 5, (s. oben S. 6) ist von den Aufzeichnungen (*Musa'ihahat*) des Demokrit die Rede. Aber alles das beweist nicht, dass es eine arabische Uebersetzung eines, dem Demokrit beigelegten alchemistischen Werkes gegeben habe, wie es ein solches griechisches mit einem Commentar in Form eines Dialogs zwischen Synesius und Dioskuros giebt. In Bezug auf letzteres, und den Commentar dazu — gelegentlich berührt von Leclere p. 201, — verweise ich auf den gründlichen Artikel von Hermann Kopp,<sup>48)</sup> welcher (S. 151, 157) dem Synesius ein viel höheres Alter vindicirt. Ich glaube diesen Synesius wieder zu erkennen bei Nadim S. 354, Zeile 15: „Buch des Diskros, welcher Fragen dem Bdsius vorlegt.“ Der erste Namen ist deutlich genug Dioskuros (s. II, 191 Anmerk. 3); der andere bietet mit einer sehr leichten Emendation Synesius; er ist im Register der Namen vollständig übergangen. — Kehren wir zu Demokrit zurück.

Aus der Thatsache, dass Demokrit medicinische Werke verfasst hat, glaubt Leclere p. 200 schliessen zu dürfen, dass die Araber sich geirrt haben, indem sie zwei Demokrit annahmen, einen Philosophen und einen Arzt. Allein die Endung des Namens *krates* (langes  $\alpha$  im Arabischen vortritt nie ein griechisches  $\iota$ ) lässt vielmehr vermuten, dass man den, von Galen oft citirten Arzt, Damokrates oder Demokrates<sup>49)</sup> mit Demokrit confundirt habe.

„Democritus“ wird im Continens des Razi<sup>50)</sup> und schon (?) in den *Canones etc.* des Mesue jun. citirt.

46) Die Stellen bei Oseibia, p. 33, 36 sind dem Fhrhist entlehnt.

47) Müller p. 36; Leclere I, 201 Note: „des ouvrages qui ont été traduits en syriaque, puis en arabe“.

48) Beiträge zur Geschichte der Chemie, Braunschweig 1869, p. 107 ff. (p. 137 ff. Abdruck des Buches „De rebus naturalibus“ etc.); p. 144—161. — Demokrates ist citirt im Buch *Mawāzin* des Djabir (Cat. Lugd. Bat. III, 198).

49) Fabricius, *Bibl. gr.* XIII, 135 (s. folg. §); diesen nennt auch (aus Galen) Alberuni, *India* I, 127.

50) Alb. Haller, *Bibl. med.* I, 356 giebt nur lib. XX (c. 1 f. 407<sup>a</sup> u. 413<sup>e</sup>, *Archiv v. Virchow* 52 p. 470) an, s. auch XII, 1 f. 253<sup>t</sup>. Leclere, p. 199 u. 200 giebt die Stellen nicht an, und p. 261 unter Razi vergisst er Demokrit.

Nach Leclerc, p. 199, muss ein von Razi citirter Tractat über den Urin ins Arabische übersetzt sein?

Derselbe, p. 201, schliesst auch, dass das Buch der Tiere (*αἰτιατὰ περὶ ζώων*; vgl. auch Ja'akubi S. 135) ins Arabische übersetzt sein müsse, weil es bei Hagi Khalfa [III, 121, cf. VII, 713] heisst: „Demokrit im Buche der Tiere beschreibt die Sitten und Vorteile derselben“; die Orthographie Dimukratis mit *tau* ist ohne Zweifel ein Irrtum; allein die Erwähnung eines den klassischen Quellen unbekanntes griechischen Buches bei Hagi Khalfa wäre durchaus kein Beweis für die Existenz einer arabischen Uebersetzung. Klamroth (S. 419) bezieht das Citat bei Ja'akubi über die natürlichen Eigenschaften der Thiere (*Ἰαβάτ τ-Ἰαίωαν*) auf *περὶ φύσεως πρῶτον*. In der That citiren verschiedene arabische Werke über die Tiere, insbesondere über den Nutzen derselben, einen Demokrates, wie z. B. die Vorrede eines solchen Werkes angeblich von Ali b. Isa, ein anderes ähnliches anonymes und das gedruckte grosse Werk des Damiri, ohne Zweifel auch noch andere.<sup>52b)</sup> Hagi Khalfa hat wohl seine Angabe aus einem solchen Citat geschöpft oder geschlossen.

### § 6 (30).

Bei Leclerc heisst es ferner: C'est au philosophe qu'ils (les Arabes) rapportent le traité d'Agriculture dont Ebn Ouahchyah (sic) nous est donné comme le traducteur. Abu Bekr ibn Wa'hschijja lebte am Anfange des X. Jahrh.;<sup>53)</sup> die neuere Kritik hat ihn gründlich als Fälscher und Erfinder entlarvt.<sup>54)</sup> Er ist wirklicher oder angeblicher Verfasser einer Menge von Werken über die verschiedenen Zweige des Aberglaubens;<sup>55)</sup> aber die arabischen Quellen wissen Nichts von einer Uebersetzung eines Buches über Agrikultur von Demokrit.<sup>56)</sup> Wer ist der Urheber dieser Beilegnng? Leclerc selbst erwähnt Nichts davon in seinem Artikel über Ouahchyah, I, 307.

Ich habe nicht noch einmal Alles lesen können, was seit Quatremère über das berüchtigte Hauptwerk des ibn Wa'hschijja (oder vielmehr des Zajjâl), nämlich die Nabatäische Agrikultur, geschrieben worden, um zu untersuchen, ob unsere Frage bereits gründlich be-

52b) Ueber Ali b. Isa s. Archiv v. Virchow Bd. 124, p. 487, cf. Bd. 52, p. 374, wo „Haric“ wahrscheinlich Hermes, wie in ms. Wien 1481<sup>2</sup> (Catal. II, 550). — Ähnliche Werke bei H. Kh. VI, 140; Pertsch IV, 96. Schon Isa b. 'Hakam verfasste ein Buch über die Naturen der Thiere (Oscibia I, 121, Ende des Artikels; Archiv v. Virchow 37, p. 390, cf. Bd. 50, p. 111; Leclerc I, 55). Ein ähnlicher Titel bei Oscibia (I, 145) unter Obeid Allah Bokht Jeschu. — Man citirt auch ein Antidotarium v. Demokrates (Steinschn., Pseud. Lit. p. 34).

53) Hammer (Lit. V, 404, n. 4218) setzt ihn zu spät an.

54) S. die Citate im Archiv v. Virchow 52, p. 374, Bd. 55, p. 165.

55) Fihriat 311 (II, 153), 355 (II, 194); die Titel bei Hammer l. c., wie gewöhnlich, sehr incorrect. Ein im Fihriat, p. 358, erwähntes Werk enthält in türkischer Uebersetzung ms. Wien 1498<sup>5</sup> (Catal. II, 576); s. auch H. Kh. VII, 1052, n. 1981; Chwolson, Ssabier I, 524; Ersch u. Gruber II Bd. XV, p. 32.

56) Steinschneider, Pseud. Lit., p. 34, begründet den Verdacht gegen diese Uebersetzung nicht.

handelt worden ist; aber ich erinnere mich nicht, Etwas darüber gelesen zu haben, und begnüge mich, die Autoren anzugeben, welche die ersten zu sein scheinen, die dem *ibn Wahschijja* die Uebersetzung eines für uns verlorenen Werkes beilegen.

Casiri (I, 325) erwähnt die in dem Werk über Ackerbau von *ibn Awwam* (oder *Awam*)<sup>57)</sup> citirten Autoren; unter dem Namen *Democritus* schaltet er ein: „*cujus opera de re rustica o Gracco in Arabicum sermonem convertit Abu Baker Ben Wahscia natione Chaldaicus, secundi Egirae seculi scriptor*“, ohne Angabe seiner Quelle. *Wenrich* p. 92 wiederholt ohne Weiteres diese Bemerkung als eine Thatsache, und *Wüstenfeld*<sup>58)</sup> citirt *Casiri* ohne Bedenken. Ich vermute, dass *Casiri's* Bemerkung *D'Herbelot's* Artikeln *Democratis* (II, 221 deutsch) und *Wahschiah* (IV, 592) entnommen sei.<sup>59)</sup> An letzterer Stelle behauptet *D'Herbelot*, dass *ibn Wahschijja* in der Vorrede seines Werkes angebe, es sei einem Werke des *Demokrates* entnommen, nachdem er ein *Compendium* in ms. Paris 866 citirt hat. Nun heisst aber in dem grossen Werke des *ibn Wahschijja*, welches aus dem *Nabatäischen* übersetzt sein will, der erste Autor *'Sagrit* oder *Dhagrit*.<sup>60)</sup> Es ist kaum denkbar, dass *D'Herbelot* hier *Demokrit* gelesen oder identificirt habe. Das ms. Paris 882 scheint nach *Leclere* I, 312 eher eine freie Nachahmung der *nabatäischen* Agrikultur, als ein *Compendium* derselben. Die einzige darin citirte Autorität ist *Demokrit*, wofür *Leclere* die arabische Umschreibung nicht angiebt. Wenn das ms. 882 mit 866 bei *D'Herbelot* identisch ist, so hätten wir hier die Quelle eines Irrthums oder eines weitergehenden falschen Schlusses, dass *ibn Wahschijja* das Buch des *Democratis* übersetzt habe, welchen übrigens *D'Herbelot* anderwärts (II, 221) von *Demokrit* unterscheidet. *Larsow* und *Meyer*<sup>62)</sup> haben eine Confusion mit dem Arzte *Damokrates* vermuthet.<sup>63)</sup>

57) Ueber dieses Werk, her. von *Banqueri*, und die französische Uebersetzung von *Clement Mullet* (1864—7) s. *Leclere* II, 109—113; was er über die Einleitung bemerkt (p. 113): „on n'y rencontre rien de neuf sur ces noms d'écrivains dont la restitution est encore un problème“, ist schon von Anderen bedauert worden; s. den Artikel *Democrite* p. 70. *Wenrich* (p. 92) begleitet die Citate aus *ibn Awwam* mit der Bemerkung „quantum in Graccorum Romanorumque scriptis Arabs ille versatus fuerit“, ohne an die Mittelquellen zu denken; ebenso schliesst er (p. 34) ohne Grund aus diesen Citaten auf arabische Uebersetzungen der betr. Werke (*Steinschn. Pseud. Lit.* p. 63).

58) *Gesch. der arab. Aerzte* p. 39 n. 4.

59) Unter diesem Artikel verweist er auf *Nabathi*, dort (III, 599) auf *Cothai*, dort (II, 176) auf *Falahat* (II, 374), wo aber nirgends *Democritus* erwähnt ist!

60) *Chwolsohn*, Ueber die Ueberreste der alt-babylon. Literatur, p. 20 (348 in *Mém. des savants étrangers*, T. VIII, 1859).

61) Der Verf. des *Compendiums*, ms. Leyden 1272 (III, 215), der seine *Encyclopaedia* citirt, ist *An'sari Sakhawi* (gest. 1348); s. *Hebr. Bibliogr.* X, 73, XIV, 17.

62) *Gesch. der Botanik* III, 252.

63) *Tamiri*, oder *Tamiri*, bei *Wahschijja* und *Awam*, wären nach *Clement-Mullet* Intr. p. 52 tatarischen Ursprungs! (s. I, p. 8 und 343 ch. 7 § 45); s. *Archiv v. Virchow* 52 p. 375. — Ueber einen Autor *Demetrio* s. *Steinschneider*, *Il libro di Sidrach* (*Estratto dal Buonarroti* 1572) p. 11 nota 4.

Thatsache ist es, dass Demokrit in den griechischen Geoponica häufig citirt wird.<sup>64)</sup> Eine Compilation der Geoponica, welche Stellen aus den griechischen Ausgaben enthält, ist unter einem bisher noch nicht genügend erklärten Namen *Costus ben Askuraskina* ins Arabische übersetzt.<sup>65)</sup> Diese Uebersetzung scheint irrthümlich dem *Costa b. Lucca* beigelegt zu werden. Wir besitzen davon zwei Redactionen in 12 Büchern, wovon die eine (ms. Leyden 1277) in Cairo 1298 H. gedruckt ist. Der Namen des Verfassers findet sich am Anfange des zweiten Buches, der des Uebersetzers „Sergis ibn Halba“ (in Brill's Catalogue périodique n. 51) bezeichnet den syrischen, *Sergius b. Elia* (*Helia*); der arabische Uebersetzer ist vielleicht *Ja'hja ibn Adi*.<sup>66)</sup> In diesem Buche sind nicht so viele Autoritäten citirt, wie in den Geoponica; der am häufigsten genannte ist *Dimkrälis*.<sup>67)</sup> Die Autorität dieser Namen ist sehr schwach. Im Fihrist findet sich keine Nachricht über *Costus'* Buch der Agrikultur; der Name *Festus*, welcher sich unter den Aerzten (Fihrist S. 287) findet, und den Flügel (II, 136) mit *Costus combinirt*,<sup>68)</sup> steht nicht an derselben Stelle, welche von *Oseibia* S. 23 entlehnt ist, der weder *Festus* noch *Costus* kennt, obgleich Letzterer von *Razi* citirt wird.<sup>69)</sup> Die Nachrichten über die Uebersetzer des Buches von *Costus* stammen demnach aus *Hagi Khalfa* (V, 132, VII, 855), dessen Artikel von *d'Herbelot* unter *Ketab Alfe-luhut* (II, 67 deutsch. Uebersetzung) ausgezogen ist; *d'Herb.* citiren *Casiri* I, 325, *Alb. Haller* (*Bibl. botan.* I, 206), *Wenrich* p. 291, und *Leclerc* pp. 158, 184, 186, 270, welcher (p. 279) neue Forschungen über die griechische Agricultur vorbehalten hat. *Hagi Khalfa* scheint

64) V. W. Gamoll, Untersuchungen über die . . Quellen der Geoponica, Berlin 1883.

65) Archiv v. Virchow 52 p. 496, Bd. 85 p. 166.

66) Cf. Catal. Codd. or. Lugd. III. p. 213. Ueber *Sergius* (*Leclerc* p. 123, 173, 184; „*Sadjous*“ p. 174) s. Deutsches Archiv f. Gesch. d. Medicin II, 443. *Wüstenfeld* (p. 6) macht nicht *Sergius* zum Uebersetzer ins Arabische (wie *Leclerc* p. 123), obwohl er *Oseibia*, c. IX (p. 204) citirt, wo er unter den Uebersetzern ins Arabische (cf. *Renan de philosophia peripat. apud Syros*, Paris 1852, p. 24 u. 25), während Ende des VI. Cap. (p. 109) *Serg.* „wie man sagt“, der erste Uebersetzer aus dem Griechischen ins Syrische (*Steinschn. Alfarabi* p. 106). Nach dem Fihrist (p. 354, II, 192 u. 9, *Leclerc* I, 306) hätte *Sergius* aus *Ras 'Ein* ein alchemistisches Werk für *Ku weiri*, Bischof von *Ruhā*, identisch mit dem Commentator des *Aristoteles* (s. § 44), verfasst. Allein alchemistische Schriften spotten aller Chronologie. Gelegentlich bemerkt ist „*Stans*“ (fehlt bei *Leclerc*), der sein Werk dem Kaiser *Adrian* (*Hadrian*) widmet, = *Secundus* (s. § 84). Der Namen *Sergius* wird „*Srdjis*“ und „*Srdjs*“ geschrieben, s. das Register von *Oseibia* p. 69, wo auch ein *Sergius*, Schüler des *Georg ben Bokht Jeschn* (cf. *Leclerc* I, 96, 98).

67) Z. B. pp. 15, 16 (I, 15), 23, 24 (II, 2), 25 (c. 5), 26 (c. 6, 7), 78 (V, 16), 89 (c. 51), 128 (VIII, 10), 130 (IX, 2), 133 (IX, 5), 134 (c. 6).

68) Pfitzger kennt die oben citirten Forschungen nicht, selbst diejenigen von Meyer.

69) E. H. F. Meyer (*Gesch. d. Botanik* III, 36, 155, 159) glaubte, dass die Notiz über *Costus* bei *Wüstenfeld* (aus *Cat. mss. Lugd.*) dem *Oseibia* entnommen sei.

seine Nachrichten den Epigraphen der Manuscripte entlehnt zu haben, welche zum Teil in der Edition wiederholt sind. Ausser den bereits genannten Uebersetzern des Buches wird noch Astas (d. i. Eustathius) genannt, welcher für Leclerc p. 186, 208, XV noch „al-Kindi“ ist, ohne irgend welche Angabe seiner Lebenszeit. Eustathius, welcher für den berühmten al-Kindi übersetzte, wurde (bei Wenrich) selbst zu al-Kindi; dieser Irrtum ist schon an anderer Stelle berichtigt.<sup>70)</sup>

Meyer hatte vermutet, dass Sergius der Uebersetzer ins Persische sei; es giebt in der That eine andere arabische, aus dem Persischen übersetzte Redaction des Buches in ms. Bodl. 429, welches Wenrich citirt, und in ms. Leyden 1278, von denen wir aber weder Zeit noch Verfasser kennen. Der persische Uebersetzer wird in dem ersten ms. (nach Pusey p. 382) Zacharia Derwisch ibn Ali genannt, wahrscheinlich eine Entstellung von abu Zaccaria Jahja ibn Adi (s. unten). Die persische Agrikultur wird schon von Razi und (nach ihm vielleicht) von Anderen citirt.<sup>71)</sup>

Der gedruckte Costus giebt die Namen der Dinge oft griechisch (b'ül-Rumijja), zuweilen auch syrisch (z. B. III, 7 S. 26), und persisch (z. B. III, 18; IV, 43 S. 57; IV, 65 S. 67; V, 58 S. 91, Kap. 62 S. 92; IX, 2 p. 132).

### § 7 (31).

Der Fihrist (S. 245, Müller S. 5) geht von Pythagoras zu Sokrates über. Der Artikel über diesen ist sehr kurz und nennt nur zwei, uns nicht interessirende Werke. Oscibia beginnt seinen Artikel, S. 43, mit einem Citat des Kadhi 'Said und füllt die folgenden Seiten hauptsächlich mit Sentenzen aus dem Buche des Mubaschschir. Eine Analyse des Artikels Sokrates in al-Kifti giebt A. Müller (l. c. S. 36).<sup>72)</sup> Sokrates wird in der ersten Erzählung bei Kifti mit Diogenes confundirt. Diese Verwirrung findet sich schon in der *Disciplina clericalis* des getauften Juden Petrus Alfonsi (1106), geht aber bis zu Honein hinauf,<sup>73)</sup> welcher

70) Zeitschr. D. M. Ges. 29 p. 316. Im Deutsch. Archiv f. Gesch. d. Med. I, 450 ist Eustath. Sohn Honein's ein Versehen für Sohn des Oribasius; die Araber schreiben „Astath“, s. Index des Fihrist p. 274 unter Eustathius, insbesondere I, 292; cf. Steinschn. die Metaphysik etc. (1584) p. 10.

71) Archiv v. Virchow 85 p. 170.

72) Die Antwort (p. 37 n. 5) ist entlehnt dem Honein, Apophth. I, 1 (Hebr. Bibliogr. XVII, 10). — Bei Kifti lässt der König 70 Scheikhe gegen Sokrates bezeugen etc. Die „Lauteren Brüdor“ lassen 70 Philosophen ins Gefängniß kommen, um über die Unsterblichkeit zu disputiren; davon finde sich ein langer Bericht in „einem Buche“; s. Dieterici, die Philosophie der Araber etc. I. (Leipzig 1876) p. 104. Dieses Buch scheint der Phaedon von Plato, dessen Spuren Dieterici anderswo nachweist (s. auch Hebr. Bibliogr. XIII, 15; die Stelle bei Diet., Weltseele p. 32; cf. Hebr. Bibl. XIII, 104 u. XIX, 115).

73) „Is'hak b. Honein“, bei Müller p. 36 n. 6, ist ein lapsus calami. S. auch Jahrbuch für roman. u. engl. Lit. XII, 360; A. Müller, ZDMG. 31 p. 515, 516; cf. Fihrist II, 123 Anm. 7 zu p. 268; vergl. auch W. Bucher, Nizami's Leben, Leipz. 1871 S. 82.

in seinen Apophthegmen II, 6 die Sentenzen des Diogenes unter Sokrates mitteilt.<sup>74)</sup>

Eine andere, sehr häufige Verwechslung, welche sich aus der arabischen Umschreibung erklärt, ist die von Sokrates und Hippokrates (*Abukrat, Bukrat*).<sup>75)</sup>

Al-Kindi verfasste 5 Abhandlungen über die Tugend, die Sprüche des Sokrates, die Unterhaltung zwischen Sokrates und Archigenes,<sup>76)</sup> den Tod und Das, was zwischen Sokrates und den Harraniern (? Athenern od. Heiden?) vorfiel.

Thabit b. Korra verfasste eine Abhandlung über Sokrates, deren Titel im Fihrist S. 272 (Os. I, 229) nicht klar ist. Sie handelt von der Demonstration (Argumentation? *al-Hidjilja*), welche dem Sokrates beigelegt wird.<sup>77)</sup>

Unter den, dem Sokrates, nach Os. S. 49, beigelegten Werken findet sich ein Buch des Tadels der Seele, welches nur eine Doublette ist, s. unter Plato § 36.

Ein, dem Sokrates beigelegtes Gebet ist, wenn die Uberschrift nicht erfunden ist, von Seruchja b. Isak im XIII. Jh. aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt und 1788 in einer hebräischen Zeitschrift abgedruckt worden.<sup>78)</sup>

Unklar ist die Bedeutung des Titels: „Buch über die Worte (? *Alfuts*) des Sokrates“, von Sarakhsi, Schüler des Kindi, bei Os. I, 215; Lecl. I, 295 übersetzt: „Propos de Socrate“.<sup>79)</sup>

Ein alchemistisches Werk im arabischen ms. 2625<sup>5</sup> der Pariser Bibliothek nach dem noch unvollendeten Catalog von M. G. de Sane wird dem Sokrates beigelegt, — vielleicht für Hippokrates? — jedenfalls ohne Grund.

### § 8 (32).

Der Artikel Plato im Fihrist S. 245 (II, 111, Müller S. 6) beginnt mit einem Citate aus Plutarch,<sup>80)</sup> und bald darauf folgt eines im Namen des Theon; dieser, von Wenrich und Leclere übergangene

74) Jahrb. etc. XII, 375. — Aus Honcin stammt die Frage des Schülers Timaeus über den mündlichen Unterricht (Ja'akubi 134, Khamroth 417 Ann. übersteht ZDMG. 31 S. 416, Müller, Gr. Phil. 37 und die Lesarten zu Oseibia S. 8). Sachau zu Alberuni, India I. 170, II, 313 kennt überhaupt keine Quelle; cf. I, 85 und 19 zur Sache selbst.

75) Hebr. Bibliogr. XIV, 102.

76) Flügel, Alkindi (Leipzig 1857) p. 31 n. 197; Müller p. 38, wo lies: Fihrist 260. Leclere I, 165 gibt nur den Inhalt von 3 Schriften.

77) Chwolsohn, Ssabier I, 563 n. 3; Müller p. 38. Der Titel findet sich nicht bei Kifli (Casiri I, 388); Leclere (I, 164—72) spricht nicht davon.

78) Catal. libr. hebr. Bodl. p. 2585.

79) Fihrist, (p. 262) kennt den Titel nicht, welcher vielleicht *Algaz*, Räthsel, zu lesen ist? — Kazwini II, 382, berichtet über Verurtheilung und Tod; s. Bacher, Nizami's Leben S. 121.

80) Wenrich, p. 225, beachtet es nicht. — Zu diesem Abschnitte vergl. den Art. „Iflatun“ von Flügel in Ersch u. Gruber.



Theon wird „der Platoniker“ genannt (S. 252, II, 118 n. 5),<sup>81)</sup> Verfasser eines Buches über die Reihenfolge, in welcher man die Werke des Plato lesen soll<sup>82)</sup> und über ihre Titel. Es ist also Theon aus Smyrna (138—142),<sup>83)</sup> welcher über das geschrieben hat, „was von den mathematischen Wissenschaften zum Studium der Werke des Plato erforderlich sei“.<sup>84)</sup>

Von diesem Theon sind zu unterscheiden: 1. Theon, der Alexandriner, von welchem unter den Mathematikern die Rede ist, 2. ein sonst unbekannter Commentator der Kategorien des Aristoteles (s. § 43), 3. bei Oseibia, S. 36, ein Philosoph, welcher im Index S. 56 von dem S. 222 genannten Alexandriner nicht unterschieden wird, aber im Fihrist (S. 287, Z. 4, Zusatz des Is'hak b. Honein) Baron genannt und im Index S. 277 unbestimmt gelassen ist.<sup>85)</sup>

Theon wird auch im Artikel Ifatun von Kifti für die Schriften des Plato citirt,<sup>86)</sup> aber nicht bei Oseibia I, 49, 54, welcher seinen Artikel mit einem Excerpt aus ibn Djoldjol beginnt, worauf S. 50 ein anderes, aus dem Buche des Mubaschschir folgt. Nach der Beschreibung der Persönlichkeit Plato's wird bemerkt, dass man die Titel von 56 seiner Schriften kenne;<sup>87)</sup> Oseibia schaltet S. 51 ein Citat des Is'hak b. Honein (aus Fihr. 246) über das Zeitalter des Plato ein, (s. oben § 11), worauf die Sentenzen Plato's nach Mubaschschir folgen, welche sich teilweise schon bei Honein II, 2 finden.<sup>88)</sup> — Am Ende des Artikels von Kifti findet sich ein bei Casiri weggelassener Anhang, entnommen der von Schmölders und Dieterici (1890) veröffentlichten Schrift von Alfarabi, über das, was dem Studium des Aristoteles vorangehen

81) Müller p. 42, cf. Steinschn., Alfarabi pp. 126, 178.

82) Müller hat dieses wichtige Wort nicht beachtet; die Reihenfolge des Studiums ist natürlich unabhängig von der der Abfassung.

83) Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, 1. Band, (Leipzig 1880) p. 367; Flügel (Fihrist II, 118—255 note 5) giebt 115 an.

84) Ueber die Fragmente seines Buches, herausg. von Th. H. Martin (1849 p. 6—12) und E. Müller (Leipzig 1878), s. Cantor l. c. — Kifti spricht nur vom Alexandriner.

85) Ueber einen Schüler des Aristot., *Thawun* s. Müller p. 50 n. 3.

86) Casiri I, 303, wo eine Umstellung oder Weglassung; cf. Roeser, Lect. Abulfarag. p. 15, 16; Müller p. 39 ff. giebt eine Analyse nach den mss., cf. Steinschn., Alfarabi, p. 178 und weiter unten.

87) Oseibia (p. 53, 54) nennt nicht so viele.

88) Jahrh. f. roman. Lit. XII, 360. — Die Sammlung von Aussprüchen Plato's und anderer Weisen (nach dem Titel), betitelt *Amthal* etc. Constantinopel 1300 (1683), hinter *Amthal al-Arab* von al-Dabbi, habe ich noch nicht studiren können. — II. Kh. III, 438 n. 325 erwähnt ein anonymes, dem Wezir Kutb al-Din Ispahani (Index VII, 1134 n. 5027 nur hier) gewidmetes Werk über platonische... nach Flügel „exemplis“. Was ist damit gemeint? — Uebri- gens ist die Autorität einzelner Sentenzen bekanntlich schwankend, wofür hier ein Beispiel von einem wenig bekannten Vergleiche. Plato vergleicht den Menschen mit einem umgekehrten Baum — weil er im Himmel wurzelt (Chwolsohn, Sabier, II, 373, ohne Nachweisung S. 642). Alberuni India I, 56 citirt dafür P'roklos. Ascher b. Abraham Crescas, *Awwal Nefesch* (über Abr. ibn Esra's Comm.) Pericope Genes., ms., citirt dasselbe als „Worte der Weisen“.

soll, nebst einem Excerpt aus dem Buche des (nicht genannten) 'Säid;<sup>88b)</sup> den Beschluss macht ein dem Plato beigelegtes Gebet.

Ein Abriss der Philosophie des Plato nach seinen, zum Teil genannten Schriften<sup>89)</sup> in hebräischer Uebersetzung, wahrscheinlich von Schemtob Palquera, habe ich in einer Münchner Handschrift entdeckt und mit deutscher Uebersetzung veröffentlicht.<sup>90)</sup> Ich vermutete, sie gehöre dem Bericht des Farabi über die Philosophie des Plato und Aristoteles an.

### § 9 (33).

Dem Verzeichniss der Schriften des Plato bei Nadim folgt zuerst Theon's, woran sich Notizen aus anderen, verschiedenen Quellen schliessen.<sup>90)</sup>

Theon scheint die Schriften Plato's in eigentliche Werke, von denen er zwei nennt, und in Dialoge (25) einzuteilen. Wir heben die ins Arabische übersetzten hervor.

1. Die Republik, oder Politik (*al-Sijása*), übersetzt von Honein.

Die Paraphrase des Averroes, in III Tr., hebräisch übersetzt von Samuel b. Jehuda aus Marseille (1320), findet sich in mehreren Mss. Die daraus geflossene gedruckte lateinische Uebersetzung von Jacob Martinus ist dem Papste Paul III. gewidmet (1539).<sup>91)</sup>

Al-Kindi verfasste eine Schrift über die in der Republik vorkommenden Zahlen.

Thabit b. Korra verfasste eine Abhandlung über die Deutung der in demselben Buche sich findenden Geheimnisse oder Allegorien (*'Hall Rumus* etc.).<sup>92)</sup>

Sinan, Sohn des Thabit, erläuterte die Fundamentalideen der Republik in einer, an einen Beamten gerichteten Epistel.<sup>93)</sup>

Aus der Politik (*Sijása*) des Plato und anderen griechischen Werken finden sich Sentenzen in *al-Uhūd al-junaniyya*, von Ahmed b. Jusuf b. Ibrahim, ms. Paris 2416 bei Slane; vgl. Zeitschr. f. Mathem. X, 493 n. 7.

### § 10 (34).

2 a. Das Buch der Gesetze (*Nawānīs*) wurde nach Fihrist und Kifti von Honein und Ja'hja ibn Adi (?) übersetzt.<sup>94)</sup> Ein ms. ist nicht bekannt; s. weiter unten 2 b.

88 b) Steinschn. Alfarabi p. 129. Müller l. c. p. 42, 43 hat dieses Verhältniss nicht erkannt; Diet. nimmt auf das Citat keine Rücksicht.

89) Aleibindes I, *Épistolai*, oder *ἀπιστεῖ*, Protagoras, Menon, Phaedros, *πολιτεία*, Timaeus, Gesetze, Episteln, ferner wahrscheinlich Philobos, Politicus, Charmidas, Laches, Lysis, Phaedon, vielleicht Cratylus, Ion, Gorgias; s. Steinschn., Alfarabi p. 179.

89 b) Alfarabi pp. 224 ss., deutsch pp. 176 ff. Ein „zweiter Plato“ bei Alexander's Tod, s. Schahrastani II, 188.

90) Eine vergleichende Tabelle (Kifti u. Oseibia, p. 53) bei Müller p. 43; Lectere I, 203, scheint die übersetzten Schriften hervorzubeben; Wenrich p. 117 ss.

91) Catal. libr. h. Bibl. Bodl. p. 1237.

92) Kifti ap. Wenrich p. 124; Chwolsohn, Ssabier I, 563.

93) Chwolsohn l. c. I, 575.

Eine Synopsis (*Djawami*) von al-Farabini IX Büchern (obgleich man von X oder XIV spricht) findet sich in ms. Leyden 1429 unter dem Titel *Talkhī's*.<sup>94)</sup>

Ein anonymes Compendium findet sich in ms. Leyden 1430, vielleicht identisch mit ms. Escorial 883.

Das angebliche Buch an Kriton über die Gesetze, übersetzt von Ja'hja b. Adi bei Leclere (I, 203) ist nur eine falsche Combination.<sup>95b)</sup>

2b. Unter demselben Titel *Nawamis*<sup>96)</sup> gab es ein arabisches, abergläubisches, dem Plato beigelegtes Buch, welches von Honein (aus dem Griechischen) übersetzt sein soll.<sup>97)</sup>

Ein arabisches ms. dieses Machwerks war früher nicht bekannt. Man findet es jedoch als Bestandteil eines persischen ms. in der Bodleiana (Sachau's und Etho's Catal. 1889 p. 873 n. 1422) mit einem uncorrecten Epigraph, wonach die arab. Uebersetzung von Honein, oder („wakila“ und es wird behauptet) von abu Ali [ibn] Miskaweh herrührte. Dieser Autor (gest. 1030, s. mein Alfarabi S. 247; Oseibia I, 245, Leclere I, 482; J. Derenbourg zu Cod. Escur. 696<sup>2</sup>, p. 492 des Catalogue) ist als Uebersetzer aus d. Griechischen sonst nicht genannt. Der II. Tract. des Bodl. ms. handelt von den Propheten. Aus diesem Abschnitt stammt also das Citat Plato „de prophetiis“ bei Petrus Alfonsi (s. mein: Zur pseudepigr. Lit. S. 52, Hebr. Bibliogr. XIV, 14). Ueber die Unechtheit vgl. auch Margoliouth im Journal Asiat. Soc. 1892 p. 199.

Es existirt eine, bereits im Beginn des XIII. Jh. bekannte lateinische Bearbeitung, an deren Anfang behauptet wird, dass Galen dieses Compendium für einen Freund gemacht habe; man findet daher bei Albertus Magnus den Titel „liber agnenis secundum Gallienum ex dictis Humaeni filii Ysac“. Das Wort Agnenis (oder Anagenis, Anequenis etc.) ist corumpirt aus Nowemich (für Nowemis), was mit „lib. *Institutionum*“ übersetzt wird;<sup>98)</sup> endlich wird das Buch auch

94) Das „philosophische“ Buch der Gesetze wird citirt in der hebr. Uebersetzung des Nicomachus (ms. München 36 f. 145), das B. Nawamis von Alberuni (India, I 115, 128, II, 271, 294, 297), von Avicenna (Rusāil, Constant. 1295, p. 85), ibn Badje (Abschiedsschreiben, auch hebr. übersetzt) neben Kriton (קריתא, ms. Leipzig), von Bataljusi (Kaufmann, Spuren Al-Bataljusi's p. 35).

95) Steinschn., Alfarabi p. 61; das ms. fehlt im Index p. 255.

95b) Müller p. 43 n. III bezieht den Titel Sijasa auf Kriton, welcher (p. 44) von den Gesetzen (Nawamis) handelt.

96) Ueber die Zweideutigkeit des Wortes für Gesetze und Kunstgriffe (Betrügereien) s. Steinschn., Alfarabi p. 278; Fleischer, ZDMG XXI, 175.

97) Steinschneider, Zur pseud. Lit. p. 61; ZDMG. 25 p. 398; Bd. 28 p. 455 (über eine Nachahmung), Zeitschr. für Mathematik etc. XVI, 373. — Moses ibn Esra (Anf. XII. Jh.) citirt wahrscheinlich das echte Buch u. d. Tit. מוסר אלקלירא „seine Gesetze, die intellectuellen“, zur Unterscheidung vom unechten.

98) Ueber ein liber Institutionum von Galen (arab. Ta'alim), s. Verzeichniss der hebr. Handschr. der K. Bibl., Berlin 1878 p. 94 n. 20.

*liber Vaccac* genannt und unter dem Titel „*de Prophetiis*“ citirt. Es findet sich in ms. Montpellier 277 (Leclerc II, 488 sieht darin ein Buch der Politik) und in der Bodleiana, ms. Digby 71 (Macray p. 78 kennt ebenfalls nicht den Ursprung des Buches).

Ein Bruchstück einer hebräischen Uebersetzung aus dem Lateinischen (der Titel ist corruptirt in פרופתיאס) findet sich in ms. München 214. Magische Recepte aus dem Buche al-Nawamis verzeichnet Slane unter ms. Paris 2577<sup>2</sup> ohne irgend eine Auskunft über dieses Buch.

Ich zähle die übersetzten Dinloge fortlaufend:

3. Sophistes (*Sfsts*). Nach einer Notiz von der Hand Ja'hja ibn Adi's wurde dieses Buch von Is'hak (h. Honein) mit dem Commentar des Olympiodor, dessen Namen in *Ankildurs* corruptirt ist, übersetzt; Wenrich und noch Leclerc nennen diesen Autor Maciodorus, welcher nicht existirt (s. § 78). Roeper hat schon die einzig annehmbare Lesart hergestellt. Andere Irrthümer über dieses Buch übergehe ich stillschweigend.<sup>99)</sup> — Ein Citat aus dem Soph. bei Avicenna s. bei Mehren, Philosophie d'Avicenne p. 33.

4. Timäus (*Timäus*); der Fihrist nennt den Uebersetzer nicht; er sagt nur, dass die Uebersetzung von ibn Adi corrigirt wurde. Ferner berichtet er nach einer anderen Quelle: „Timaeus (wurde) übersetzt von ibn al-Bitrik und von Honein, oder die erste Uebersetzung von Honein verbessert.“<sup>100)</sup> Wenrich (p. 118) möchte diese Widersprüche durch eine Combination ausgleichen; ibn Bitrik hätte auch das Buch des Arztes Timäus Loerua<sup>101)</sup> über die Weltseele u. s. w. übersetzt, und jeder der beiden Correctoren hätte eine der beiden Uebersetzungen verbessert. Müller (S. 44) verwirft diese Combination, nimmt jedoch (S. 43) eine solche für das Verzeichnis des Oseibia an, wo beide, Timäus betitelte Bücher nach einander genannt sind, das erste das pneumatische (*al-ruhani*) über die drei Welten, das andere das physische genannt, beide von einem Schüler, Namens Timäus verfasst. Plato „im pneumatischen Timäus“ wird in einem anonymen, unvollständigen hebräischen Werke citirt, welches wahrscheinlich von Kalonymos b. Kalonymos für Robert von Anjou verfasst ist.<sup>102)</sup> Unter den Synopsen der platonischen Dialoge von Galen,<sup>103)</sup> worüber Honein

99) Wenrich p. 120 und vielleicht p. 121 („Mnesistratus“ nach Casiri, s. Müller p. 6, 34, 51); Leclerc I, 203 („des Sophistes“) u. 220; s. Deutsches Archiv f. G. d. Med. I, 362, 450. Wenrich, pp. 120 u. 204, lässt den griech. Commentator ganz weg, den auch Fabricius (IX, 354) nicht kennt; s. Müller p. 45.

100) Also nicht ein anderer Uebersetzer, wie Müller p. 44 annimmt, der die Wiederholungen und Widersprüche auf die Verschiedenheit der Quellen zurückführt.

101) Fabricius, Bibl. gr. XIII, 438; s. Anhang.

102) Ms. München 299 f. 52; Jüdische Zeitschrift herausg. von Geiger VIII, 10, wird Kibas oder Kinas (Keibas, Keinas?), der Pneumatiker identificirt; vergl. den Alchemisten Kinas im Fihrist p. 353, unerklärt im Index, p. 278.

103) Wenrich p. 262, übergeht die Einzelheiten; Leclerc I, 272 erledigt das Werk noch kürzer; cf. Steinschn., Zur pseud. Lit. p. 78.

(bei Oseibia S. 101) interessante Einzelheiten giebt, befand sich ein „Buch des Timäus über die physische Wissenschaft“. Ueber den teilweise arabisch übersetzten Commentar Galen's zu Timäus s. Virchow's Archiv Bd. 124 S. 295 und den Anhang zu dieser Abhandlung.

In der dem Plato beigelegten Tetralogie über Alchemie (§ 37 n. 7) findet sich der Namen *Asturninas*, worin der Leydener Catalog (III, 308) Timäus erkennen möchte, was mir nicht wahrscheinlich dünkt. Der nächstliegende Namen wäre *Aristomenes*, erwähnt am Anfang des Testaments von Aristoteles; s. § 36 und 37.

Uebrigens legen die Araber auch dem Aristoteles ein Buch Timäus bei.<sup>104)</sup>

Razi verfasste einen Commentar über den Commentar des Plutarch zum Timäus nach dem Fihrist (S. 301, Z. 5).<sup>105)</sup>

Der Timäus ist vielleicht das den Arabern am meisten bekannte Werk des Plato. Er ist schon in der dem Aristoteles beigelegten Theologie (§ 63 n. 6) zusammen mit dem Phädrus (S. 10) citirt; Razi und die jüdischen Philosophen Spaniens citiren ihn.<sup>106)</sup> Die Republik, Timäus und Phädrus werden von Masudi genannt.<sup>107)</sup> Kifti und Oseibia (S. 45) geben in dem Artikel Sokrates eine aus Phädon und Kriton<sup>108)</sup>

104) Steinschn., Pseud. Lit. p. 48, findet den Namen Timäus im Buch vom Apfel (s. § 65 n. 11). Die Namen der Interlocutoren bieten aber Varianten, aus denen vielleicht Simmias, Phaedon und Kriton herauszulesen wäre, welche in der Erzählung vom Tode des Sokrates bei Kifti u. Oseibia (p. 45) genannt sind.

105) Casiri I, 263 spaltet das Buch in zwei; Wenrich p. 124 (corrigirt p. 299, s. auch p. 225 unter Plutarch) citirt nur Kifti; s. Oseibia bei Wüstenf. Aerzte p. 46 n. 76; Hammer IV, 360 n. 69, 372, n. 139, 140 (2 Blätter); Leclere I, 214, 352.

106) Plato in Timeo (Razi, Aphorismi, Ende Cap. 1), de Timeo dixit (Continens XI, 5 f. 231b); Alberuni, India engl. I, 35, 223, 231, 322, cf. II, 271 u. Index p. 430. Die Theorie des Sehens citirt Avicenna im Compendium de Anima K. VI S. 391 bei Landauer (ZDMG. Bd. 29), cf. S. 397 über Geschmack; cf. Mehran, Philos. d'Avicenne p. 22, 36, n. 1; D. Kaufmann, die Sinne S. 105. Plato's Buch „an Timäus“ citirt Moses ibn Esra, al-Mu'hadhira ms. f. 72<sup>b</sup>, 105<sup>b</sup>, 151<sup>b</sup>; Jehuda ha-Levi (Casiri IV, 25 p. 352 ed. Leipzig 1853); Maimonides (Guide II, 13 p. 109 franz.; cf. Palquera, Comm. p. 95). Cf. „Timaeus, beigelegt dem Platon“ (Levi b. Gerson, de coelo; Verzeichniss der hebr. Hss. in Berlin, p. 53). Abraham Saent, Jaehasin f. 240<sup>a</sup>, nach Tulliano? Abravanel, Mifalot II, 3 f. 12<sup>a</sup>, ed. Ven.; cf. Hebr. Bibliogr. XIII, 10. — Del Medigo, Nobelot f. 12; Joid, die Religionsphilos. des Moses b. Maimon, 1859 p. 14); — Bataljusi (Kaufmann, Die Spuren Albatjusi, Leipzig 1880, Text, p. 37; cf. Verzeichniss der hebr. Hss. in Berlin, p. 106; Ueber die Zeit dieses Autors s. H. Derenbourg, in Revue des Etudes juives VII, 274. — „Timaeus arx illa et vertex“ bei V. Rose (de Aristot. libr. etc. p. 42). Ueber die syrische Uebersetzung s. Renan (de philosophia peripatetica apud Syros p. 18: Ne Timaeus quidem ejus [Chosrois] intelligentiam fugerit). — Wie kommt Sachau (zu Alberuni, India II, 272) dazu, den Commentar des Johannes Philoponus zum Timäus mit „de generat. et corrupt.“ zu identificiren?

107) Les Prairies d'or III, 362.

108) Müller p. 38; cf. Munk, Mélanges p. 315; Schmoeders (Essai sur les écoles philosoph. Paris 1812, p. 93) nennt Kratylos ohne eine Stelle bei al-Kifti anzugeben.

gezogene Erzählung vom Tode desselben. Kritias wäre nach Anari<sup>109)</sup> vielleicht von ibn Sab'in citirt.

5. Apologie des Sokrates (*Ihtidjadj . . ala Ahl Athinijja*). Dieses von Wenrich übergangene Buch ist das erste in dem Verzeichnisse des Oseibia,<sup>110)</sup> welcher sich in dem Artikel Sokrates (S. 47) folgendermassen ausdrückt: „Ich habe gefunden in dem Buche Plato's, genannt etc., und welches die Rede des Sokrates mit folgenden Worten wiedergiebt; er sagte u. s. w.“ Dieses Citat, welches direct aus dem arabisch übersetzten Buche gezogen scheint, ist Wenrich, Müller und Leclerc entgangen.

6. (Nachträglich) aus Phaedon citirt Albiruni (India II, 280, 284, 395).

7. Plato's Rede an die Epheser über die Nichtigkeit des Reichthums enthält das arab. ms. Paris 2422 bei Slane.

### § 11 (35).

Ehe ich zu den dem Plato untergeschobenen Werken übergehe, erwähne ich einige Studien der Araber über diesen Philosophen.

Ilonein verfasste eine Abhandlung (weggelassen bei Wenrich p. 125) über das, was man vor den Werken des Plato lesen solle.<sup>111)</sup>

Unter dem Namen des al-Kindi giebt es eine lateinische, unedirte Abhandlung, betitelt: Alkindus, de *intellectu et intellectu* in zwei Redactionen (oder Uebersetzungen?), welche sich zuweilen in demselben Bande finden, z. B. ms. Digby 217<sup>112)</sup> und Bibl. Angelica in Rom, C. 4, 10<sup>113)</sup>. Sie beginnt: „Intellexi, quod quaeris, quod tibi scribo sermonem brevem de intellectu secundum sententiam (oder scientiam) Platonis et Aristotelis“.<sup>114)</sup>

Jourdain<sup>115)</sup> hatte vermutet, dass der Uebersetzer Gerard von Cremona sei, aber man findet dieses Werk nicht in dem Verzeichnis seiner Uebersetzungen bei Boncompagni und Leclerc.<sup>116)</sup> Es ist wahrscheinlich das Buch über das Wesen des Intellects in der Liste von al-Kindi's Werken bei Nadim und verdiente, als eine der ältesten philosophischen Abhandlungen der Araber, eine Ausgabe.

Al-Farabi behandelte die Uebereinstimmung der Ansichten des Plato und des Aristoteles; diese wichtige Schrift ist aus ms. British

109) Journal Asiat. 1853 p. 270.

110) P. 53; cf. Steinschn., Alfarabi p. 152, Müller p. 49.

111) Oseibia p. 200 l. 2; cf. Steinschn. Alfarabi p. 252.

112) Nach Catal. Macray, p. 230, 231, dreimal in demselben Codex.

113) Mitteilung von M. E. Narducci.

114) Steinschneider, Alfarabi p. 108, dessen Nachrichten Leclerc (I, 162, 167, II 494) unbekannt geblieben.

115) Recherches p. 129; ein Citat bei Albert M. p. 354 (Jourd. éd. II pp. 123, 320).

116) Dieser übergeht das Buch unter Gerard, daher auch Wüstenfeld (Uebersetz.).

Museum 425 herausgegeben von Dieterici (1891). Oseibia nennt Hippokrates für Aristoteles.<sup>116b)</sup>

Razi erläuterte die Metaphysik nach den Ansichten Plato's.<sup>117)</sup>

Ali ibn Ridhwan behandelte die Unsterblichkeit nach den Ansichten des Plato und des Aristoteles.<sup>118)</sup> In einer anderen Schrift scheint er Auszüge aus Schriften Plato's über die Natur des Menschen zu geben; die Undeutlichkeit des Titels hat vielleicht die Weglassung bei Wenrich verursacht.<sup>119)</sup>

### § 12 (36).

Ich teile die dem Plato untergeschobenen Schriften in zwei Kategorien.

a) Ethische oder paränetische Schriften.

1. Eine mystische Ermahnung in 14 Kapp. findet sich in mehreren Mss. unter verschiedenen Titeln, wird auch verschiedenen Autoren beigelegt; die Identität habe ich bereits 1862 u. 1870 erkannt. Oseibia giebt den Titel *Muâtabat al-Nafs* unter Sokrates und Plato (S. 49, 54); die Mss. Leyden 1432 (III, 310), bei Wenrich (p. 119) und Gotha 82<sup>4</sup> (Pertsch I, 147) sind *Muâdsila* und in der Ueberschrift *Mukhatiba* betitelt — der Titel *Kitab al-Ma'âna* ist vom Anfang des 1. Kapitels genommen. Unter dem Titel *Zadîr al-Nafs* wird die Abhandlung im Ms. Bodleiana Karschuni n. 75 dem Aristoteles beigelegt. Dieselbe Abhandlung erschien mit dem ziemlich allgemeinen Titel *Risala* (Epistel) mit einer deutschen Uebersetzung von H. L. Fleischer (Leipzig 1870) und mit einer lateinischen von O. Bardenhewer (Bonnæ 1873).<sup>121)</sup> Der Verfasser wäre nach Fleischer ein Christ, nach Bardenhewer (p. XIII) ein Muhammedaner. Letzterer findet in diesem Buche Spuren eines arabischen Originals, giebt sie aber nicht näher an. Ich halte es nicht für unmöglich, dass das arabische Werk einem griechischen Texte eines orientalischen Christen entnommen sei.

116 b) Steinschn., Alfârabi p. 133.

117) Oseibia p. 317 (Lesarten p. 36), Wenrich p. 299. Oseibia scheint einer verschiedenen Lesart im Fihrist p. 300 Z. 24 (s. Lesarten p. 300) zu folgen. Hammer IV, 369 n. 88, 89, combinirt unsere Schrift mit der Controverse des Razi mit abu Zeid al-Balkhi betreffs der 2. Abhandlung des letzteren über die Metaphysik (nach Oseibia).

118) Oseibia II, 105, Z. 11; Wenrich p. 299.

119) Oseibia I. c., Lesarten S. 47; Hammer, VI, 395 n. 95, giebt nur den Anfang des Titels.

120) Hebr. Bibliogr. V, 92, X, 162. Weder Bardenhewer, noch Müller (pp. 39 u. 44), noch Gildemeister (ZDMG. Bd. 24 p. 706) haben die daselbst gegebenen Nachweisungen gekannt.

121) Acht Kapitel gab früher Bardenhewer (In Hermetis Trismegisti... de castigatione animae libellum Prolegomena. Dissertatio... Bonnæ 1873, XVI, 30 pp.).

2. Eine Epistel an einen Weisen (welchen?) über die Widerwärtigkeiten des Lebens, in Ms. Paris ar. 926 citirt D'Herbelot, Art. Aflahun (I 187), ist das die folg. 3?

3. *Wa'sijja*, Testament, oder Ermahnung an Aristoteles, Ms. Vatican, Karschuni 159, vielleicht aus dem Syrischen übersetzt?<sup>122)</sup> Ich weiss nicht, ob man damit identificiren darf die Verordnungen (*Wa'sajã*, plur.) in ms. Tunis 8 bis, bei O. Houdas et R. Basset, Mission scientif. en Tunisie (1882), Alger 1884 p. 46 (aus Bulletin de correspond. afric.). Cf. § 37, 8.

Der Titel „Testament“ für Sprüche und Lehren, welche meistens die Form einer Anrede („mein Sohn!“ „meine Söhne!“) gebrauchen, ist wahrscheinlich alt, vielleicht christlichen Ursprungs.<sup>123)</sup> Man hat dergl. selbst Gott, dem Messias,<sup>124)</sup> anderen biblischen Personen, indischen, persischen und griechischen Weisen beigelegt,<sup>125)</sup> z. B. Pythagoras, Hippokrates, Sokrates, Aristoteles, Alexander dem Grossen, welcher letztere in dieser Form ein Buch über Strategie<sup>126)</sup> an seinen Sohn gerichtet hätte, dessen im Ms. corrumpirter Namen höchst wahrscheinlich Philipp sein soll.<sup>127)</sup> Das Buch soll in einer Höhle (einem Grabgewölbe) gefunden<sup>128)</sup> — ein sehr bekannter Typus der Pseudographie — und aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt worden sein; diese ganze Ueberschrift ist gefälscht.

Was den allgemein gewordenen Titel „Testament“ betrifft, so sind wir nicht einmal sicher, dass die arabischen Abhandlungen, welche man unter diesem Titel citirt, denselben von den Verfassern selbst erhalten haben.<sup>129)</sup>

Ich habe mich bei dem Titel Testament aufgehalten, um zu bemerken, dass eine unter diesem Titel citirte Abhandlung ebensowohl unter irgend einem anderen gemeint sein könne, dass man also für eine derartige Doublette nicht verantwortlich sei, was bei der nachfolgenden Liste zu beachten ist.

122) Renaud, de philos. perip. p. 48; Wright, Catal. of syr. mss. Brit. Mus. p. 1159; Sachau, Inedita syriaca p. 67; Müller l. c. p. 45.

123) Hebr. Bibliogr. IV, 21 Anm. 8. Rose, de Aristot. libr. ord., p. 40. Man kennt Testamente von Propheten etc., s. Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. Test.

124) Ein persisches Testament Gottes s. Catal. Codd. or. Lugd. Bat. IV, 216. Ein Testament des Messias (Jesus) citiren die Lauteren Brüder bei Dieterici, Logik, p. 146; Anthropologie p. 153; Propädeutik p. 68; Philosophie pp. 99, 102, 115. — Indess bezeichnet *Wa'sijja* oft einfach eine Vorschrift (Hebr. Bibliogr. XIII, 29).

125) Steinschneider, Pseud. Lit. 45, 46; Hebr. Bibl. XIII, 29, 33.

126) Catal. Codd. or. Lugd. Bat. III, 288 n. 1414; cf. V, 249.

127) Bei H. Kh. wird Philipp ein Bruder Alexander's genannt (Steinschn. l. c. p. 45 Anm.).

128) Das bedeutet *Dimas*, wie das Wort an zweiter Stelle lautet.

129) Z. B. das Testament von al-Kindi (Flügel, Al-Kindi p. 15), bei Oseibia (p. 209) nach den *Mukaddamat* von ibn Bakhteweh (Hebr. Bibliogr. X, 112), nicht aus Fihrist (p. 255). — Andere im Titelregister Catal. Lugd. Bat. VI, 79.



4. Im Prolog eines anonymen Werkes über Astronomie, Ms. Brit. Mus. 848 (Catal. p. 624), werden die in dem Buche citirten Autoren genannt, darunter Plato „in den platonischen *Sijāsai*“ einem Werke des Arztes „Ibrahim b. *Knis*“, eines unbekanntes Autors. Da die Namen in diesem Ms. sehr incorrect geschrieben sind, so darf man vielleicht *Baks* lesen, Namen eines später zu erwähnenden Uebersetzers. Das Citat wird jedoch immer sehr zweifelhaft bleiben, selbst wenn der Titel ein von diesem Gelehrten verfasstes Buch bezeichnet.

5. Ein sehr verdächtiger Autor, Jehuda Moscono (um 1362—70), citirt ein Buch *התורה האפלטונית* (das platonische Regimen).<sup>130)</sup> Ich vermute, dass dieser Titel seinen Ursprung dem Epilog des Averroës zur Ethik verdanke, wo die (unedirte) hebräische Uebersetzung Samuel b. Jehuda's diesen Ausdruck gebraucht. In der lateinischen Uebersetzung des Hermannus Allemanus, in den Ausgaben des Aristoteles mit Averroës gedruckt, und selbst in dem Specimen Jourdain's,<sup>131)</sup> liest man zweimal: „*in libro de regimine vitae*“, für *villae* (*villae*), was die Politik oder die Republik bedeutet.<sup>132)</sup> Auf dasselbe Buch muss man die vagen Citate Josef Caspi's<sup>133)</sup> u. Jochanan Alemanno's<sup>134)</sup> beziehen.

6. Ein anderer Autor, dessen Citate nicht weniger zweifelhaft sind, Jacob Provinciale (gegen Ende XIV. Jh.), citirt eine Stelle aus einem Buche über Ethik (*ספר המוסר*) von Plato.<sup>135)</sup>

7. Die Bibliothek des Khedive enthält eine Abhandlung „die platonische“ genannt; der kleine Catalog (p. 169) giebt nur diesen Titel.

8. Belehrung der Kinder (oder jungen Leute, *A'dab al-'Siljan*, oder *Ta'adib al-A'hdath*) ist übersetzt von abu Amr Jo'hanna b. Jusuf etc., nach dem Filhrist (S. 244 Z. 15).<sup>136)</sup> Wenrich, der diesen Uebersetzer überall „Amru b. Hajjan“ nennt,<sup>137)</sup> vermutet, dass man Plato für Plutarch gesetzt habe, unter welchem er (S. 225) Nichts darüber hat.

9. *Kitab al-Tauhid*, Buch der Einheit (Gottes), erwähnt im Filhrist (Kifti, Oseibia), ist vielleicht eine Doublette eines ähnlichen Titels unter den, dem Aristoteles beigelegten Büchern.

10. *Du'â*, ein Gebet in drei Zeilen von Plato „dem Göttlichen“, beginnend *יא רחמ*, welche sich in hebräischer Schrift in Ms. Bodl.

<sup>130)</sup> Magazin für die Wissenschaft des Judenthums III, 206.

<sup>131)</sup> Bekanntlich hat sich Jourdain in Bezug auf das Postscriptum des Spec. p. 111 (Bandini III, 478) geirrt; s. Renan, Averroës p. 168.

<sup>132)</sup> Steinschneider, *Alfarabi* p. 241 zu 61. — *התורה* für die Politik *ibid.* p. 179 u. 17, p. 229.

<sup>133)</sup> *התורה*, *ספר*, in seinem Wörterbuch, s. Ozar Nechmad II, 103.

<sup>134)</sup> *בהנהגה אפלטונית*, *Comm.* über Canticum, ms. f. 294.

<sup>135)</sup> Catal. libr. hebr. Bodl. p. 1248.

<sup>136)</sup> Flügel (II, 241) verweist auf Wenrich p. 121, aber nicht auf p. 299. Leclere I, 176 (189, 203, u. 270; II, 201 ?). „A buaru“ im Continens II, 2 f. 592.

<sup>137)</sup> Archiv v. Virchow, 52 p. 365, 55 p. 350; Deutsches Archiv etc. I, 448; s. § 88.

Uri 309 findet, giebt al-Kifti am Schlusse seines Artikels Plato; Müller vermutet, dass es von einem Anderen, als Kifti, hinzugefügt sei. Josef ibn Zaddik (um 1140) citirt eine Anrufung Gottes von Plato, die sich כַּמְּטוֹרָא („in seinen Gewohnheiten“ nach der hebräischen Uebersetzung) findet.<sup>135)</sup> Ich vermute, dass das ein Irrtum ist. Es ist auch kein Grund vorhanden, diese Stelle in den Pseudo-Nawamis zu suchen.<sup>136)</sup>

### § 13 (37).

b) Verschiedenes. Ich habe keinen Gesichtspunkt für eine systematische Anordnung dieser Abtheilung finden können. Die meisten Nummern sind abergläubische oder Irrthümer.

1. *U'sul al-Hindusa*, Grundlehren der Geometrie, übersetzt von Costa b. Luca, dessen Namen im Filrist nicht deutlich im Texte, aber in den Noten (II, 112 n. 8) festgestellt ist. Wenrich, p. 122, giebt ohne Weiteres „Abu Baschar Mata“, ohne anzugeben, dass dieser Namen eine Conjectur ist,<sup>140)</sup> und Leclere (I, 203) wiederholt ihn einfach. — Ist hier vielleicht eine Confusion betrefß des Autors? (Euklid?)

2. *Kitab al-Munasabât*, nach Wenrich: „*de proportionibus*“, nach Müller S. 8, 44: „Analogien“ (?). Leclere fügt den Uebersetzer Ja'hja b. 'Adi hinzu; aber die auf diesen Titel folgenden Worte: „von der Hand Ja'hja's“ etc., gehören zum folgenden Titel; die Wiederholung dieses Satzes erklärt sich aus der Sorgfalt des Compilators, seine Quellen zu nennen, oder aus einem späteren Zusatz. Sollte dieser unerklärbare Titel eine Doublette von *Sijasât* sein? (s. n. n. 4).

3. *Djadwal . . fil-Arkan*; Tabelle, welche zum Erkennen der 4 Elemente im Menschen dient, am Ende des ms. Leyden 1263 (III, 198, Titel und Autor fehlen im Inhaltsverzeichnis, VI, 21 und 123). Wenrich (p. 119, wo lies 440, 2) giebt nach dem alten Catalog: *de automatibus*.

4. *Kitab al-Suwar al-sab'a wa-Asrarihâ*, Buch der sieben Figuren und ihrer Geheimnisse und der 48 Figuren, welche 1048 Sterne umfassen, von Iflâtin (vielleicht Plotin?), erwähnt Hagi Khalfa V, 109 n. 10259 (VII, 854). Dieser Artikel scheint die platonischen Ideen mit den Figuren der sieben Planeten zu vermengen. Das bei Hagi Khalfa vorangehende Buch ist das über die Ideen (Wenrich p. 144, wo unser Buch nicht unter Plato p. 125).

5. *Fil-Aschja al-'Âlija*, „über die höheren Dinge“ erwähnt Oscibia; Müller übersetzt: „Buch der Meteore“ (was mir unzulässig scheint) und bemerkt S. 44, dass dieser Titel nur „scheinbar“ unter die Dialoge geraten sei. Ich glaube vielmehr, dass dieser Titel einen Dialog nach seinem Inhalte bezeichne, oder ein Irrtum sei, welcher

135) Mikrokosmos p. 51. Der Uebersetzer ist nicht Moses ibn Tibbon, (auf dem Titelbl. genannt), vielleicht Nachum ha-Ma'arabi.

136) Kaufmann, Attributenlehre p. 302, Spuren al-Balkajusi's p. 35.

140) Vielleicht eine nachträgliche, da diese Uebersetzung im Index p. XXV, fehlt.

aus einer allgemeinen Bezeichnung der platonischen Forschungen einen Specialtitel macht. — Das Buch de Causis (s. § 62 n. 3) wird von Abraham Abulafia als Buch „der höheren Individuen“ bezeichnet.

6. *Kitab al-Mina*, Buch des Samens, wovon Abd al-Latif ein Compendium verfasste (Hagi Khalfa V, 160 n. 10547, fehlt im Index unter Plato p. 1196 n. 7327).

Man legt ein solches Buch dem Empedokles (§ 28) und dem Galen bei. Wenrich p. 122 vermutet eine Confusion mit dem Arzte Plato;<sup>142)</sup> ich vermute eine andere Confusion, nämlich von Titeln, wonach Hagi Khalfa den Dialog *Menon* oder *Minos* mit dem Compendium von Galen's Buch confundirt hätte. In der That erwähnt Oseibia<sup>143)</sup> dieses Compendium unter den Werken Galen's; wo er den Namen dieses Autors nicht wiederholt,<sup>144)</sup> und Wenrich selbst giebt p. 270 alle diese Abhandlungen unter Galen; ausserdem hat er die Identität des Abd al-Latif mit Muwaffak ed-Din aus Bagdad im Index p. XXV nicht erkannt.<sup>145)</sup> Andererseits hat Wenrich das Buch *Tahdsib Kelam Iflatun*, „Kritik einer Rede des Plato“ von Abd al-Latif weggelassen;<sup>146)</sup> dieser Titel scheint gekürzt, er sagt uns nicht den Gegenstand der Rede.

7. *Al-Rawabi*, die Tetralogien;<sup>147)</sup> aber nicht die Spuren der philosophischen von Kifti und Oseibia (I, 53) erwähnten haben sich hier erhalten, sondern man hat Plato ein Buch über mystische Philosophie und Alchemie beigelegt unter dem Titel „sieben Tetralogien“, commentirt nach mss. Leyden III, 307 n. 1431 und München 649 (Aumer S. 28) von abu'l-Abbas Ahmed ibn Hosein ibn Djihar Bokhtar in Form eines Dialogs mit Thabit b. Korra. Dieser Commentator ist sonst unbekannt. Sein Name ist dem des Uebersetzers (von Galen) Isa ibn 'Sahâr Bokht (oder Bakht), und dem Namen Sabokht ähnlich.<sup>148)</sup> Am Ende des II. und III. Tractates und am Anfange des IV. wird der Uebersetzer Istuminas genannt.

Dieses arabische Buch existirt wenigstens teilweise in lateinischer Uebersetzung, welche Wenrich, Leclerc und Wüstenfeld unbekannt ist. Der lateinische Uebersetzer ist weder in den Mss.,<sup>149)</sup> noch in der Ausgabe (im *Theatrum chym.*) genannt, wo sich der *liber quartorum cum commento* findet; der Commentator wird darin

141) Steinschneider, pseud. Lit. p. 30.

142) Alfarabi p. 33, cf. p. 180.

143) II, 211; bei de Sacy, Abdallatif p. 515.

144) Wüstenfeld, Aerzte, p. 126 n. 11 erwähnt nicht Galen.

145) Cf. Steinschu., Alfarabi p. 28 n. 28.

146) Oseibia II, 212; bei de Sacy p. 547; Hammer VII, 551 n. 122.

147) Steinschneider, Alfarabi p. 178. Leclerc I, 203 kennt ms. München nicht.

148) Severus Sabokht, bei Sachau, *Inedita Syriaca*, p. IX.

149) Deutsch. Archiv f. Gesch. d. Med. I, 445. Kopp, Beiträge zur Gesch. d. Chemie, II, 359, kennt weder das arab. Buch, noch die latein. Uebersetzung.

*Hamech* (Ahmed), oder „Hebuhabes“ (abu'l-Abbas),<sup>150)</sup> der Uebersetzer (in welcher Sprache?) Nestoles genannt.<sup>151)</sup>

Die *Mi'sa'lu'hat* von Plato sind in dem angebl. Cataloge des Djafir b. Hajjan (Fihrist S. 357, Z. 3) erwähnt.

8. *Wa'sijja*, Testament (cf. § 36, 3) an sein Kind, oder (nach dem Anfange) an seine Schüler, ein Stück über Alchemie, welches eine Seite des ms. 207<sup>a</sup> des Institut des langues orientales in Petersburg (Rosen p. 147) füllt.

9. *Kháfijja* (Verborgenes, Geheimnis), über die magische Kraft der Buchstaben (als Zahlzeichen), eine kleine Abhandlung, bei Hagí Khalfa (III, 128 n. 4674, vergl. III, 53), welche sich in ms. Leyden 1208 (III, 167) findet, bei Wenrich (p. 125). Plato sagt in dem Vorwort, dass er einen Abriss dieser Wissenschaft auf einer Marmor Tafel gefunden habe (pseudepigraphischer Typus). Die Gebrauchsanweisung zu diesem Abrisse, welche aus 11 Fragen besteht, findet sich im ms. Gotha 1251 (Pertsch II, 435).

Hagi Khalfa erwähnt im Art. *Ilm Djafr* (II, 605, VII, 698) Plato's Methode dieser Art von Weissagung.

10. Man findet hebräische, physiognomische, dem Plato beigelegte Auszüge bei Me'yr Aldabi (spanischer Schriftsteller i. J. 1360);<sup>152)</sup> Josef Sebara (Spanier um 1200) citirt ausdrücklich Plato's Physiognomik.<sup>153)</sup>

11. Hagi Khalfa, Art. *Ta'abir*, Oneirokritik (II, 311 n. 3062), nennt Plato als Autor, vielleicht wegen der Citate in den Werken über diese vorgebliche Wissenschaft.<sup>154)</sup>

12. Ein Buch über die Ursachen der, den höheren Individuen beigelegten Kräfte citirt al-Kindi in seinen Noten zu Nikomachos bei Gelegenheit der Zahlen, welche den 9 Sphären entsprechen; die Quelle ist ein hebräisch überetzter Commentar über Nikomachos.<sup>155)</sup> Al-Kindi verfasste selbst ein Buch dieses Titels, welches noch in hebräischer Uebersetzung existirt.<sup>156)</sup>

13. Ein Buch des Regens citirt Abraham ibn Esra (1146—48).<sup>157)</sup>

Die bisherigen Citate geben einen bestimmten Titel an; Citate aus Plato ohne eine solche Angabe würden unsere Aufgabe weit über-

150) Carini (Rivista Sicula t. VII, Palermo 1872 p. 160) erklärt beinahe richtig „Abu Abbas“.

151) S. unter Plato § 34 n. 4.

152) Steinschn., Alfarabi p. 252 vermutet eine Confusion mit Polemon; s. jedoch die Citate des Albertus M. bei Rose, de Aristot. libr. p. 225, Anecdota pp. 77, 174, 288; Fürster, De Polemonis Physiogn. (Progr. Kiel 1856) p. 2.

153) Ersch u. Gruber II, 31 p. 95. Die Stelle fehlt in der neuen Ausg. Paris 1866; s. Hebr. Bibliogr. XIII, 134.

154) S. die Artikel von Bland (Journ. of the R. Soc. 1855 t. 16 p. 115 ff.) und Steinschn. (ZDMG. Bd. 17 p. 227 ff.). Das berühmteste Werk, beigelegt dem ibn Sirin, erschien Caire 1281 (1864).

155) ספר המיוחס אל עלון הכתור המיוחס אל הארישם הכליונים

156) S. die Citate im Magazin für die Wissenschaft des Judentums, III, 201.

157) Magazin etc. III, 202.

schreiten, allerdings nicht unverdientlich sein. Ich beschränke mich auf ein einziges Beispiel. Molla Lutfi (gest. 900 H.) verfasste eine Abhandlung über die Verdopplung des Altars, deren zweites Kapitel den Hauptgegenstand, nämlich die Erklärung des „göttlichen“ Plato behandelt (ms. Leyden 1229, III, 179). Das ist das berühmte Problem von der Verdopplung des Würfels.<sup>155)</sup> An die Stelle des Orakels tritt hier ein israelitischer Prophet! Einen Bericht darüber giebt bereits das Werk des Schahrazuri.<sup>156)</sup>

## § 14 (38).

Nadim's Artikel Aristoteles (S. 246, II 112, Müller S. 9 und 45 ff.) hat seinen Nachfolgern weiten Raum für Nachträge gelassen; Kifti<sup>160)</sup> und Oseibia (S. 54 ff.) benutzen eine von Nadim am Anfang des Artikels und später citirte Quelle, nämlich eine Biographie,<sup>161)</sup> gerichtet an *Gls* (Gallus?, oder *A'uls*?) von Ptolemäus „dem Fremden“ (oder wenig Bekannten, *al-Garib*). Diese im griechischen Original verlorene Schrift behandelte das Leben, den Tod, das Testament (s. weiter unten) des Arist. und gab ein Verzeichnis (*Tartib*) der Schriften des Aristoteles. Wenrich, p. 237, hebt hervor, dass Kifti nicht angebe, ob das Buch übersetzt sei und von wem, ohne zu beachten, dass fast das ganze Schriftchen von Kifti und Oseibia mitgeteilt wird, und dass das Verzeichnis, welches er selbst (p. 142) folgen lässt und allein aus Kifti (nach Casiri) ansieht, ausdrücklich demselben Ptolemäus beigelegt wird (Casiri I, 309, Oseibia S. 67). Dieses von mir und V. Rose bearbeitete Verzeichnis ist in der akademischen Ausgabe des Aristoteles, V, 1870 p. 1469 ff. mitgeteilt. August Müller hat, mit Benutzung von Handschriften des Oseibia, eine Studie darüber veröffentlicht.<sup>162)</sup> Eine ins Einzelne gehende Analyse der Artikel über Aristoteles von Kifti u. Oseibia, nebst einer Uebersetzung des Lebens nach Oseibia (S. 54), habe ich 1869 gegeben<sup>163)</sup> und verweise in Bezug auf das Biographische darauf. Nadim scheint die Schrift des Ptolemäus nur aus Auszügen zu kennen; er giebt, wie wir sehen werden, ein systematisches, von dem des Ptolemäus gänzlich verschiedenes Verzeichnis der Werke des Aristoteles.

Nach einigen kurzen Notizen, in welchen von den Briefen an Alexander M. die Rede ist, citirt er mehrere Stellen einer Abhandlung

155) Cantor, Vorlesungen pp. 194, 200.

159) Ms. Leyden 1488 f. 4, nach Catal. III, 179; nach p. 344 steht der Artikel Plato f. 34.

160) Casiri I, 301 ff. giebt nicht das Verzeichniss der Schriften.

161) Fihrist p. 255 (Müller p. 25); Kifti bei Wenrich p. 237 unter „Ptolemäus philosophus“. Leclere (I, 214) macht aus „Erzählung“ (Akhar) „extrait“ (etwa Ichtisar??); die hier folgenden Einzelheiten kennt er nicht.

162) In „Morgenländische Forschungen“. Festschrift Herrn Prof. Dr. H. L. Fleischer etc. Leipzig 1875; p. 1—32. Ueber die Person des Ptolemäus s. Zeller II<sup>2</sup> p. 51.

163) Alfārabi p. 187 ff., 191 ff., 195 ff.

(*Nisala*) über die Politik, welche Flügel vergeblich im *Secretum secretorum* gesucht hat. Für A. Müller, S. 46, ist das Alles „arabische Erfindung“; er begründet das durch die „Diction der 3. Stelle“, gerade derjenigen, welche man in der „ethischen Epistel“ in zwei hebräischen Uebersetzungen findet.<sup>164)</sup> Was beweist der arabische Stil für die Herkunft? Müller ist stets geneigt, Alles, was nicht in griechischen Quellen nachgewiesen ist, der Phantasie der Araber beizulegen. Allein kennen wir denn die byzantinische und syrische Literatur genug, um das Argument *a silentio* hier geltend zu machen? Es ist unwahrscheinlich, dass die Araber so früh das Bedürfnis empfanden, unter dem Namen des Aristoteles ethische und politische Schriften einzuschmuggeln. Wenn man Derartiges später erfunden hat, so waren die Erfinder nicht Araber, sondern christliche Syrer, welche unter der Maske wohlbezahlter Uebersetzungen die Erzeugnisse ihrer Einbildungskraft den Arabern zugeführt hätten. Nadim legt nicht den mindesten Verdacht von Unterschlebung; indem er die Eleganz des Stiles und der Gedanken, die er angeführt hat, zu rühmen weiss, fügt er hinzu: „Wenn sie so in einer Uebersetzung aus einer Sprache in die andere erscheinen, wie müssen sie erst in der Sprache des Vorfassers klingen!“ — Ist es denn unmöglich, dass der unbekannto Ptolemäus einen dem Aristoteles beigelegten Brief eingeschaltet habe? Wenn es der Uebersetzer that, so ist dieser leider nicht besser bekannt. Nadim giebt übrigens die Quelle seines Citates nicht deutlich an.

Dem Ptolemäus hat Nadim offenbar auch ein anderes, längeres Stück entnommen, nämlich das Testament (*Wu'sijja*) des Aristoteles (Müller S. 11); Flügel (II, 113) scheint nicht gewusst zu haben, dass es sich auch bei Oseibia (S. 60) finde, und kennt meine deutsche Uebersetzung nach beiden Texten nicht.<sup>165)</sup> A. Müller, S. 46, hat die Abweichungen der Texte in den drei Quellen angegeben; aber in den kritischen Noten vergleicht er nur Diogenes Laertius, während ich auch den Anonymus, Ed. Robbe, herangezogen habe. — Ja'akubi (bei Klamroth S. 420) berichtet von Aristoteles' Person Nichts, als dass sein Vater Nikomachus aus Gerasa war, eine bekannte Verwechslung mit dem Arithmetiker.

Gehen wir an unser eigentliches Thema, die Schriften.

### § 15 (39).

Das Verzeichnis, oder die Anordnung (*Tartib*), der Werke eröffnet Nadim, S. 284 (II, 113, Müller S. 13, Noten S. 48) mit einer allgemeinen Einleitung (deren Herkunft er nicht angiebt) in IV Klassen

<sup>164)</sup> Fihrist p. 247 Z. 8 ff.; Müller p. 10 Z. 9; s. *Debarim Atlikim*, her. von Benjacob I, 14 und unten § 65 n. 9. Auch J. Lippert, *de epist. pseudarist.* p. 26 fragt nach dieser Stelle, s. *Deutsche Literaturzeit.* 1891 Col. 1813.

<sup>165)</sup> Alfarabi p. 200 ss.

nach ihrem Inhalte, nämlich I. Logik, II. Physik, III. Metaphysik, oder Theologie (*Ilahijjât*), IV. Ethik (*Khalakijjât*).<sup>166)</sup>

Kifti und Oseibia, S. 57, entlehnen dem 'Sâid, wie dieser dem Farabi, eine andere Einteilung nach der Form oder dem Zweck der Schriften; 'Sâid spricht von 70 Werken, welche Theophrast aufgestellt (oder redigirt?) habe (*wadh'â'aha*).<sup>167)</sup>

Den Arabern waren die Schriften des Stagiriten kaum zugänglich gemacht, als man wahrscheinlich schon anfang unter dem Einflusse griechischer Commentatoren<sup>167b)</sup> Einleitungsschriften zu verfassen, in welchen gehandelt wurde von der Zahl der Schriften, den nötigen Vorstudien, der Reihenfolge des Studiums, der Tendenz und dem Inhalte jedes einzelnen Buches. Eine derartige Schrift verfasste bereits al-Kindi, wenn man den, von Nadim mitgetheilten Titel richtig auslegt.<sup>168)</sup> Al-Farabi „der zweite Lehrer“ (der erste ist Aristoteles) that dasselbe mit mehr Erfolg. Einige seiner einleitenden Schriften haben sich in arabischem Original und in hebräischen Uebersetzungen erhalten. Die von Schmölders (Documenta . . 1836) und Dieterici (1890) herausgegebene scheint unvollständig; Kifti und Oseibia citiren unedirte Stellen, welche demselben Buche anzugehören scheinen.<sup>169)</sup> Al-Farabi verfasste Abhandlungen über die Philosophie des Plato und des Aristoteles, auch über die Uebereinstimmung zwischen beiden (§ 37); er widerlegte die Auslegungen des Galen, welche ihm dem Text des Aristoteles widersprechend erschienen; — vielleicht kannte er ein Buch des Alexander Aphrodisias gegen Galen — andererseits suchte er die Widersprüche zwischen jenen beiden ersten Autoritäten, welche die Gelehrten in Verlegenheit brachten, auszugleichen, wie man aus einem Aphorism von Johannes ibn Maseweh ersieht.<sup>170)</sup> — Auch ibn Ridhwan behandelte diesen Gegenstand und wurde von Abd al-Latif widerlegt.

Ich habe Kindi und Farabi sowohl wegen ihrer Zeit als wegen ihrer Bedeutung hervorgehoben; beide beschäftigten sich auch mit ein-

166) Cf. Zeller, Gesch. d. griech. Philosophie II<sup>2</sup> p. 177 III. Ausg. Bei Ja'akubi tritt diese Einteilung nicht so scharf hervor, da er eine Rubrik: „Psychische Schriften“ unterscheidet.

167) Meine Emendation des corruptirten Namens (Alfarabi p. 129, cf. p. 138) bestätigt eine Lesart bei Oseibia (Lesarten p. 10 zu p. 57 Z. 19). Müller p. 48 n. 5 weiss sich die angeführte Stelle nicht zu erklären.

167 b) Steinschn., Alfarabi p. 126.

168) Flügel, al-Kindi, p. 29 n. 5 übersetzt unrichtig; s. Steinschn., Alfarabi p. 133.

168 b) Sobki bei Hammer, VII, 463.

169) Steinschn., Alfarabi p. 125 ff., p. 90 über „*Fontes quaestionum*“.

170) Aphorismi ed. 1497, f. 149<sup>r</sup> (Rhazes, Aphor., cap. VI, s. Archiv v. Virchow 37 p. 377, Steinschn., Alfarabi p. 134). Jehuda ibn Ba'au (XI. Jahrh.) citirt die Sentenz im Namen des Maseweh. Zimara (Tabul. s. v. Galenus) verzeichnet eine ähnliche Stelle bei Averroës (de part. animal. III, 4 f. 159 ed. 1562), mit der Bemerkung „et est autoritas Damasceni [d. h. Mesue] in suis afforismis“.

zelen Werken des Aristoteles, und die nachfolgenden Gelehrten hörten nicht auf, dasselbe zu thun. Fast alles Wissenschaftliche gruppirt sich, oder liess sich um eines der angeblich aristotelischen Bücher gruppiren; oft dient der Titel eines aristotelischen Buches bei den Bibliographen nur zur Bezeichnung des Gegenstandes, während wir über den Charakter der Schrift nicht genügend unterrichtet werden, ob es nämlich ein einfacher Commentar, oder eine Paraphrase, oder ein Abriss, oder eine Behandlung schwieriger Stellen darbiere. Eine Besprechung aller derartigen Schriften wäre ein Stück arabischer Literaturgeschichte. Ich werde diejenigen Schriften übergehen, welche sich auf die Werke des Aristoteles im Allgemeinen beziehen, und diejenigen, welche sich auf mehr als ein Werk beziehen, nur unter dem ersten erwähnen.

Unter den encyclopädischen Werken hebe ich die (51) Abhandlungen (*Kasâil*) der Gesellschaft, welche sich die „Lauteren Brüder“ nannte (X. Jahrh.), hervor. Sie sind der Gegenstand der Forschungen mehrerer Gelehrten, wie De Sacy, Nauwerk, Haneberg, Flügge, Steinschneider u. Müller.<sup>171)</sup> Diesterici hat in 5 Bänden (1861—72) den Hauptinhalt der Abhandlungen, welche den wissenschaftlichen Stoff vertreten, und ein Inhaltsverzeichnis in 2 Bänden herausgegeben.<sup>172)</sup> Kürzlich hat er die Ausgabe von Texten begonnen. Was uns hier interessirt, ist weder ihr Inhalt, noch ihre Tendenz, noch ihre doppelte Redaction, sondern die Anordnung. In den logischen und physischen Abhandlungen findet man nicht nur das System des Philist wieder, sondern auch die Namen der Bücher des Aristoteles, an verschiedenen Stellen verschieden unrichtig übersetzt.<sup>173)</sup> Aristoteles wird ausdrücklich für die Logik (S. 11) genannt, deren Zweck das Buch des Beweises ist; die drei vorhergehenden Bücher sind einleitende.<sup>174)</sup> Die Isagoge des Porphyry wird seltsamerweise durch das Buch der „sechs Worte“ bezeichnet,<sup>175)</sup> woraus einige Auszüge der Logik vorangehen. Ich hebe noch eine wichtige Bemerkung hervor, die sich dreimal am

171) Hebr. Bibliogr. XIII, 8 ff. XXI, 126; übersetzt von A. Müller im Art. „Lautere Brüder“ in Ersch u. Gruber. Die neue vollständige Ausg. des arab. Textes kenne ich nur aus Brill's Catal. périod.

172) „Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert.“ — Dieser Titel sagt zu viel; die Lauteren Brüder vertreten nicht die strenge Wissenschaft, sondern eine halbmystische tendentöse Anwendung. Der Versuch der Verfasser ist (nach Müller) in einem sehr engen Kreise geblieben; hingegen ist ihre literarische Einwirkung — in Bildern, Symbolen und sublimirenden Deutungen sinnlicher Religionsvorstellungen — auf Araber und Juden eine, von Müller näherführte Aufgabe geblieben. — Die „griechischen“ Weisen sind erwähnt in „Weltseele“ p. 152.

173) Hebr. Bibliogr. X, 11, XIII, 9, 11, 12, XXI, 126. — In Bezug auf die Anordnung s. „Weltseele“ p. 154. Erst in „Philosophie“ I, 138, geht Diet. auf die Bücher des Aristoteles zurück.

174) Cf. Steinschn. Alfarabi p. 18. Auf Analyt. post. weist schon Gösche, Gazzali S. 211, hin.

175) „Logik“ p. 12, nach S. 24 zu berichtigen.



Anfänge der drei grossen Abschnitte, der Mathematik, der Logik und der Physik findet.<sup>176)</sup> „Die alten Weisen haben diese Gegenstände behandelt, und ihre Bücher befinden sich in den Händen der Leser. Sie sind aber sehr weitschweifig, denn ihre Uebersetzer verstanden nicht den eigentlichen Inhalt; deshalb haben die Autoren kurze Tractate als Einleitungen für die Anfänge verfasst“. Das ist ein sehr verdächtiges Misstrauensvotum gegen die Uebersetzungen. Die L. B. machen von den Worten der Weisen, wie von den eifürten Koranversen eine Anwendung, welche sich wahrlich von ihren Texten weiter entfernen als alle möglichen Irrtümer der Uebersetzer.

Am Anfange des XI. Jh. bearbeitete der berühmte Arzt und Philosoph Avicenna die Werke des Aristoteles in 20 Bänden, welche verloren sind, unter dem Titel *al-In'saf*.<sup>176)</sup> Eine andere Encyclopädie, *al-Schafü*, im XII. Jh. ins Lateinische übersetzt („*lib. Sufficiens*“) ist nach den Büchern des Aristoteles geordnet. Noch im XIII. Jh. ordnete Jehuda b. Salomo Kohen, ein Jude aus Toledo, die philosophischen Teile seiner arabischen Encyclopädie (die er später hebräisch übersetzte) nach den Büchern des Aristoteles in den Commentaren des Averroës.

## § 15/16 (40).

Das Verzeichnis der Werke bei Nadim<sup>177)</sup> ist nicht frei von kleinen Confusionen, die ich im Einzelnen an den betreffenden Stellen beleuchten werde. Dieses Verzeichnis wird von al-Kifti wiederholt, dessen Text weder vollständig noch genau von Casiri (I, 308—10) mit einer noch weniger genauen vorangehenden lateinischen Uebersetzung (p. 304—6) herausgegeben ist. Kifti hat sehr wenig hinzugefügt.<sup>178)</sup> Der wichtigste Unterschied im Texte al-Kifti's, der bei Wenrich und Anderen grosse Confusionen verursacht hat, ist die Umstellung eines Teils dieses Verzeichnisses unter dem Artikel Alexander von Aphrodisia, welche vielleicht von dem Compendium des Zuzeni herrührt, der nach einem falsch gebundenem Exemplar gearbeitet haben dürfte?<sup>179)</sup> Hagi Kh.'s Artikel sind teilweise Secundärquellen entnommen.<sup>180)</sup>

Man hätte am Anfange jeder der von Fihrist aufgestellten IV Klassen der Bücher allgemeine Ueberschriften erwartet; aber nur die erste hat eine solche: „Rede über die Bücher der Logik, welche VIII

176) Propädeutik, p. 22; Logik p. 12; Naturanschauung, p. 18; cf. Der Streit etc. p. 262; Philos. p. 123, 125.

176b) Oseibia II, 18. Wenr. p. 171. Hebr. Bibliogr. X, 57, 78.

177) Ein Auszug schon bei Hoffinger, Bibliotheca orient. p. 219 ss.

178) Müller hat diese Zusätze unter der Uebersetzung angegeben; er schreibt sie nicht anderen Lesarten des Fihrist, sondern anderen Quellen zu (p. 40).

179) Steinschn. Alfarabi pp. 24, 74, 190. Müller p. 49 glaubte, Kifti habe unter Alexander den Artik. Aristot. ergänzt; in seinem Art. „Ueber das sogen. T'äarikh etc.“ Leiden 1890 (Actes du Congrès) p. 17 führt er die Blattversetzung auf das Archetyp zurück.

180) *Nawadir al-Akhbâr* III, 619, VI, 98 (Müller p. 49) heisst das wenig kritische Werk (VI, 385) des T'aschküprizade (Alfarabi p. 159).

sind". Folgt eine Aufzählung der acht Bücher, einbegriffen die Rhetorik und Poetik. Es ist also das „Organon“ gemeint, worunter man von da ab diese acht Bücher verstanden hat. Ueber Porphyrs Einleitung s. § 73. Jeder Artikel über ein einzelnes Buch bis zur Metaphysik hat die Ueberschrift „Rede (*al-Kalam*) über das Buch“ etc., und al-Kifti hat diese Ueberschriften copirt (auch in dem umgestellten Teil unter Alexander). Es ist unbegreiflich, wie Wenrich (p. 131 ff.) aus den Worten „Rede über“ einen Bestandteil des Titels machen konnte.<sup>181)</sup> Ausserdem giebt er später (p. 141 ff.) noch einmal das ganze Verzeichnis, welches Kifti getrennt gegeben (nämlich des Ptolemäus, s. § 38) ohne Rücksicht auf Doubletten! Ich werde unter jeder Doublette die Seitenzahl bei Wenrich und die von den Herausgebern dieses Verzeichnisses beigefügte Zahl der Tractate angeben.

Müller hat den einzelnen Büchern jeder Klasse eine fortlaufende Nummer gegeben, welche ich der Bequemlichkeit wegen, jedoch nicht ohne den nötigen Vorbehalt, beifüge.<sup>182)</sup>

In dem folgenden Verzeichnis lasse ich die griechischen Titel und ihre arabische Umschreibung im Fihrist in der Regel weg und gebe dafür die arabische Uebersetzung, welche sich bereits grossenteils bei Kifti findet und von Wenrich bei den logischen Büchern weggelassen ist.

#### § 16 17 (41).

Ehe ich zu den einzelnen logischen Werken selbst übergehe, werde ich einige in die Logik einleitende Werke aufzählen.

Al-Farabi verfasste eine Abhandlung, worin er die Worte des Propheten sammelte, welche von der Logik handeln, ferner eine einleitende Epistel, welche in zwei hebräischen Uebersetzungen existirt; die „Kapitel“ (*Fi'sul*), welche für die Logik nötig sind; in hebräischer Schrift in ms. Paris 929, auch in einer hebräischen Uebersetzung von Moses ibn Ladjis (?Legis?) und in drei anderen, deren Uebersetzer unbekannt sind. Ausserdem verfasste er Compendien oder Resumés aller logischen Bücher des Aristoteles (zum Teil in doppelten Redactionen), wozu wahrscheinlich die einzelnen Bücher gehören, welche noch in hebräischer Uebersetzung existiren<sup>183)</sup>; s. auch unter Porphyrs (§ 73). Alfarabi's Arbeiten charakterisiren sich durch aphoristische Form; sie sind teilweise aus Randnoten ohne Verarbeitung gesammelt.

Ibn Badja (*Avempace*) hat, wie es scheint, Noten den Tractaten al-Farabi's angefügt.

Ibn Zar'a (gest. 16. April 1008) erläuterte die „Ziele (*Agradh*, die Grundideen?) der logischen Schriften“.<sup>184)</sup>

181) Müller giebt dafür „Abschnitt“.

182) Siehe ZDMG. 37 p. 479, 480 über die Zahl und Reihenfolge der physischen Schriften.

183) Steinschn., Alfarabi p. 13—19.

184) Fihrist p. 264, Kifti (ap. Wenrich p. 301), Oscibia I, 236.

Die logischen Bücher des Djabir b. Hajjan nach den Ansichten des Aristoteles sind nur aus einer sehr verdächtigen Quelle bekannt.<sup>185)</sup>

Man kennt nur zwei Mss., die das ganze Organon enthalten; Ms. Escorial 891 ist am Anfang unvollständig; Casiri (I, 317) sagt nicht, welche Bücher sich darin finden; Weurich, p. 133, setzt es hinter die Sophistik, indem er Poetik und Rhetorik ausschliesst, die sich jedoch in dem andern Ms., Paris 882 A, finden, worauf ich noch zurückkomme. Die Seltenheit der Texte des Aristoteles erklärt sich daraus, dass die Summarien der Araber und ihre Commentare (welche zuweilen den ganzen Text enthalten; die Araber nennen sie „gemischte“) mehr dem Bedürfnis und dem Geschmack der Leser entsprachen. Die logischen Schriften al-Farabi's erlangten bald einen grossen Ruf; die Empfehlung des Maimonides begünstigte ihre hebräische Uebersetzung.

#### § 17/18 (42).

In Bezug auf die Texte begnügte man sich im Allgemeinen nicht immer mit der ersten hauptsächlich von Syrern gemachten Uebersetzung, von denen nicht Alle die Geschicklichkeit und Kenntnis der arabischen Sprache im gleichen Grade besaßen; auch musste eine wissenschaftliche Terminologie für die subtilen Begriffe, welche noch nicht existierten, geschaffen werden. Die Aufgabe des Uebersetzens ist nicht nur ein Werk der Wissenschaft, sondern eine Kunst, welche durch Uebung vervollkommen wird. Die ersten Uebersetzungen entstanden so, dass der Uebersetzer von einem Arabisator (wenn man dieses Wort bilden darf) unterstützt wurde, sie wurden häufig von einem zweiten Uebersetzer durchgesehen oder sprachlich gereinigt; die arabischen Bibliographen bezeichnen die Revision oder Emendation mit *Isla'h* (verb *a'sla'ha*). Die Ueberlieferung der Namen der Uebersetzer und der Redacteurs wurde vielleicht im Laufe der Zeit getrübt; die Uebersetzung eines Buches wurde nicht immer von demselben Gelehrten beendet. Wir verdanken dem Filrhist sehr genaue Nachrichten über diese Umstände, welche den Autographen oder den Verzeichnissen seiner Zeitgenossen entnommen sind. Man hat sich gewiss auch nicht immer mit gleichem Interesse um die Herkunft gekümmert, oder hat Mss. ohne Namen des Uebersetzers etc. gefunden, deren Lücken man aus Notizen, die man anderswo fand, ergänzt haben wird, wie es noch heute einige weniger scrupulöse Cataloge thun. Daher rühren die Ungenauigkeiten und die verschiedenen Berichte, welche man schon bei Nadim findet, wie die Widersprüche in den späteren Quellen.

In Bezug auf ms. Paris 882 A lohnt es sich wohl der Mühe, eine Stelle aus dem Werke eines Gelehrten von grosser Autorität zu wiederholen<sup>186)</sup>:

<sup>185)</sup> Filrhist p. 357 Z. 28, citirt von Müller p. 49. Djabir wird in einem Citat des Razi (Filrhist p. 355 Z. 20) Abu Musa genannt.

<sup>186)</sup> Munk, Mélanges p. 313.

Ce ms. qui remonte au commencement du XI<sup>e</sup> siècle, renferme tout l'Organon d'Aristote, ainsi que la Rhétorique et l'Isagogé de Porphyre. Le travail est dû à plusieurs traducteurs, quelques uns des ouvrages portent en titre les mots traduits du syriaque, de sorte qu'il ne peut rester aucun doute sur l'origine de ces traductions. On voit, du reste, par les nombreuses notes interlinéaires et marginales que porte le manuscrit, qu'il existait dès le X<sup>e</sup> siècle, plusieurs traductions des différents ouvrages d'Aristote, et que les travaux faits à la hâte sous les Khalifes Al-Mamun et Al-Motawakkel furent revus plus tard, corrigés sur le texte syriaque ou grec ou même entièrement refaits. Le livre des Réfutations des sophistes<sup>187)</sup> se présente, dans notre manuscrit, dans quatre traductions différentes. La seule vue de l'appareil critique que présente ce précieux manuscrit peut nous convaincre que les Arabes possédaient des traductions (différentes) faites avec la plus scrupuleuse exactitude et que les auteurs qui, sans les connaître, les ont traitées de barbares et d'absurdes étaient dans une profonde erreur, ces auteurs ont basé leur jugement sur les mauvaises versions latines dérivées non de l'Arabe, mais des versions hébraïques.

## § 19 (43).

1. Die Kategorien (*al-Makûlât*) (Wenrich p. 131, 171, 300, fehlt p. 146, wie bei Kifti; Ptol. n. 25b, II. Kh. VI, 97 n. 12819, cf. IV, 406 n. 9336, VII, 830).

Nach dem Fihrist wurde das Buch von Honein übersetzt; Wenr. nennt ihn Zar'a nach Catalog Paris 882 A; aber im Buche selbst, und daher in der Ausgabe von Zenker (1846) ist Is'hak b. Honein genannt.<sup>188)</sup> Müller zieht Honein vor, weil man ihm auch ein Buch der Kategorien nach der Ansicht des Themistius beilegte<sup>189)</sup>, also aus Missverständnis. Es liesse sich vielleicht auch annehmen, dass eine syrische Uebersetzung Honein's benutzt worden ist.

Nadim nennt nur griechische Commentatoren, ohne eine Uebersetzung zu erwähnen; darunter Porphyr (§ 73), Stephanus (s. unten n. 2), Themistius, vielleicht im Anschluss an das oben erwähnte Buch des Honein, Theophrast, unter welchem der Fihrist bei Müller, S. 22, bemerkt, dass der Commentar untergeschoben sei; Kifti, unter Theophrast, lässt das Wort Commentar weg.<sup>190)</sup> Ueber den Commentar des Simplicius s. § 12b.

„Ein Mann, namens Theon“ verfasste einen Commentar, welcher syrisch und arabisch existirt. Wenrich hat diese Notiz übersehen. Im Index zu II. Kh., p. 1242 n. 8928, ist dieser Theon mit dem alexandrinischen Mathematiker identificirt (s. oben § 32); ich habe

187) Ueber diesen Titel s. § 49.

188) S. Vorrede p. 3, 7.

189) Fihrist p. 295; Kifti ap. Wenr. p. 287; Oseibia p. 300.

190) Wenr. p. 176 n. 71; auch in ms. München f. 43<sup>b</sup>.

Theon von Smyrna vorgeschlagen<sup>191)</sup>; Müller, p. 50, hält es für möglich, aber nicht wahrscheinlich, dass Theon aus Photius verdorben sei.

Der Commentar des Alexander (von Aphrodisia), mit dem Texte 300 Blätter füllend, wurde von ibn Adi auf den Wunsch des abu Soleiman übersetzt. (?)

### § 20 (44).

Die arabischen Erklärer sind zwei:

Al-Farabi's Werk ist unter diesem Autor (S. 263) betitelt: „Kitab al-Kijas Kategorias“; Müller, S. 56 n. 25, vermutet eine Lücke und möchte das Wort *Kijas* auf die Topik beziehen, was unzulässig ist. Es ist vielmehr eine einfache Umstellung, welche die Weglassung des Wortes *Kitab* veranlasst hat. Auf diese Weise erhält man die richtige Reihenfolge der Bücher: Kategorien, Syllogismus etc. Schwieriger ist die Weglassung der Hermeneutik und Topik zu erklären, etwa durch den Umstand, dass sie schon unter Aristoteles erwähnt sind, vgl. weiter unten. In der That sagt Nadim ausdrücklich, dass er nur die existirenden und gelesenen Bücher hervorhebe; vielleicht gehörten die beiden letzten nicht dazu. Die ersten Analytica, welche für Müller nicht existiren, sind von al-Farabi wiederholt bearbeitet worden; die grössere Redaction wird von Maimonides citirt; das Compendium existirt in hebräischer Uebersetzung.<sup>192)</sup> Die Rhetorik wird vor der Sophistik erwähnt, die Poetik weder vom Fihrist noch von Anderen.<sup>193)</sup> Oseibia II, 138 hat sich nicht die Mühe genommen, die Masse von Titeln der Abhandlungen von al-Farabi über dasselbe Buch irgend wie zu ordnen. Ms. Escorial 609 (jetzt 612) verdiente eine sorgfältige Untersuchung, selbst nach den genaueren Nachrichten, welche uns H. Deronbourg's Catalog (p. 419—22) bietet. Er enthält die Noten (*Tafalik*) des abu Bekr ibn Badje (*Avenpace* bei den Lateinern, fehlt bei Wenrich), wie es scheint mit dem Text des al-Farabi zur Isagoge (und die *Tafsul?*)<sup>193b)</sup>, die Hermeneutik, die beiden Analytica und die Kategorien (die Worte: *innama kala* beweisen eine Beziehung zu einem Texte).

Nach dieser Auseinandersetzung wird es keiner Angabe von Einzelheiten zu den folgenden logischen Büchern bedürfen; der Name al-Farabi's wird stets zugleich eine Verweisung auf die gegenwärtige Stelle sein.

Von dem zweiten Commentator Matta (s. unten n. 3) erfahren wir nur den Namen.

191) Alfarabi p. 126 (175) ungenau, dass die Commentare fehlen; sie sind nur uncorrect angegeben; über andere s. Alfar. 156. — Ammonius nach Rose, de Aristot. p. 216 von Philipponus.

192) l. c. p. 23—43, wo die Titel einiger Abhandlungen betr. Specialitäten des Syllogismus.

193) Alfarabi p. 60.

193b) Ibid. p. 13.

Im Fihrist folgt eine Rubrik: *Mukhta's'sarat wa-Djawami'* (Compendien und Paraphrasen), die entweder in Kapitel etc. geteilt sind, oder nicht.<sup>194)</sup>

Die Namen der Verfasser von Büchern dieser Art sind:<sup>195)</sup> ibn al-*Mokaffa'a* (der berühmte Uebersetzer des Buches *Kalila wa-Dimna*), welchem *Kifti* und *Oseibia* I, 308 eine Uebersetzung der Kategorien, der Hermeneutik und der Isagoge des Porphyri beilegen,<sup>196)</sup> ibn *Bahriz* (man findet auch *Bahriz* und *Bahreim*), dessen Eigennamen 'Habib war<sup>197)</sup>, wird auch für die Hermeneutik genannt.

Unter al-Kindi giebt der Fihrist, S. 256, Z. 2 und 13, zwei Titel, der zweite specificirt Nichts, der erste giebt an: Zweck der Kategorien und ihr Gegenstand (Bedeutung).<sup>198)</sup>

Is'hak b. Honein ist vielleicht eine Variante für die Uebersetzung *Honein's*. *Oseibia*, S. 301, hat unter *Honein* nichts darüber.

Ahmed ibn al-Tajjib, auch für die Hermeneutik genannt, ist derselbe wie Ahmed b. Muhammed al-Sarakhsi.<sup>199)</sup> Wenrich nennt im Index p. XXVII seine Compendien unter abu 'l Faradj Abd Allah, ibn al-Tajjib, der nach *Oseibia* (S. 240, Wenr. p. 300) *Commentaire (Tafsir)* zu den Kategorien, der Hermeneutik und den beiden *Analytica* schrieb.

Razi ist der berühmte Arzt, unter welchem der Fihrist, S. 299, Z. 23, seine Compendien mit *Djuml Ma'ana* (Summarium) bezeichnet. Wenrich und Müller<sup>200)</sup> nehmen keine Rücksicht auf diesen Artikel, welcher für die Abfassung des Fihrist und die Benutzung desselben von *Kifti* und *Oseibia* belehrend ist. *Nadim* und *Kifti* nennen *Razi* im Art. *Aristoteles* unter den Kategorien und der Hermeneutik, im Art. *Razi* erwähnt *Nadim* die Kategorien und die ersten *Analytica* (auf die ich unter n. 3 zurückkommen werde). *Oseibia*, S. 301, fügt nach den Kategorien die Hermeneutik hinzu, wahrscheinlich weil er sie im

194) *Muschadhdjar* ist nicht „geordnet“ (Müller), sondern eingeteilt, oder in Form von Porphyrbäumen angeordnet, s. Fihrist II, 114. Casiri I, 305 übersetzt „*depictae ramis*“.

195) Wenrich pp. 171 et 300.

196) Wenrich (p. XXX, s. p. 300 et 395) betrachtet diese Angaben nur als Varianten. P. 64/65 vermutet er, dass *Mokaffa'a* Griechisches aus persischen Uebersetzungen übersetzte. Der Artikel des Fihrist p. 118 (II, 54) über al-Mokaffa'a, französisch von de Saey (Not. et Extr. X, 265) übergeht die Schriften des Aristoteles. Ueber *Mokaffa'a* s. die Citate, ZDMG. Bd. 30 p. 360, 361.

197) Wenrich, Index p. XXX. Flügel, Fihrist II, 12 zu p. 24, und Müller, p. 11 Note g kennen nicht die, aus dem hebr. *Nikomachos* geschöpften Daten.

198) Ueber *Mandhu'a* s. Steinschn. *Alfarabi* p. 133; cf. p. 53. — Wenr. p. 171 citirt nicht den Fihrist, sondern nur den verkürzten Titel (*ka'saut*) nach *Kifti* (Casiri I, 357).

199) Fihrist p. 262 Z. 9; Wenr. p. 171, 172, nachzutragen im Index p. XXIX. — Ueber die Vermengung dieses Muhammedaners mit dem Christen s. die Citate in *Virchow's Archiv* Bd. 85, S. 158.

200) Müller hat die Artikel des Fihrist über die Aerzte nicht ausgenutzt.

Fihrist unter Aristoteles fand.<sup>201)</sup> Wir werden noch oft dergleichen begegnen, aber nicht eingehend behandeln.

Zu den vom Fihrist genannten Autoren kann man noch andere hinzufügen, welche der Fihrist selbst unter ihren Artikeln erwähnt, ansser den jüngeren Autoren, welche die Kategorien erläuterten.

Kuweiri, abu Is'hak b. Ibrahim' in der Liste der Uebersetzer (irrtümlich?) genannt, durch Entstellung seines Namens (z. B. Charbias bei Casiri I, 307) mit dem Syrer Probus confundirt<sup>202)</sup>, ist der Verfasser eines in Kapitel getheilten Commentars (muschadjjar) über die Kategorien, die Hermeneutik, die ersten Analytica (bis zu den drei Figuren, s. unten n. 3), der zweiten Analytica und der Sophistik. Ich habe die Nachrichten des Fihrist unter Aristoteles, wo er zuerst zur Hermeneutik genannt ist und unter Kuweiri (S. 262, II, 110) verbunden, ohne die Abweichungen bei Kifti und Oseibia (Art. Kuweiri I, 234) im Einzelnen anzugeben.

Thabit b. Korra verfasste verschiedene Werke über die Teile des Organon<sup>203)</sup> wovon im Artikel Thabit (S. 272). Nichts erwähnt ist; in der That wundert man sich, hier so wenige Titel zu finden, wenn man die grosse Zahl derjenigen vergleicht, welche Kifti und Oseibia ohne irgend ein System geben. Man muss die das Organon betreffenden aus verschiedenen Stellen sammeln. Kifti (Casiri I, 390, Z. 12 von unten) erwähnt ein Summarium (Djawami') der Hermeneutik, ein anderes p. 391, Z. 1, über die ersten Analytica. Oseibia (I, 218) hat diese beiden vereinigt. Kurz nachher nennt er eine Auswahl der das Gedächtnis (*Nawadir ma'hfutsa*) von der Topik und ein Buch über die Irrthümer (*Agalits*) der Sophisten.<sup>204)</sup> Am Ende des Artikels erwähnt Kifti die Compendien (*Ikhtisar*) über die Kategorien, über die Hermeneutik und die ersten Analytica; Oseibia, S. 220, schliesst seinen Artikel mit den Kategorien allein.

Ibn 'Tajjib hat Commentare geschrieben, die ich bereits oben bei denen des Sarukhsi genannt habe.

Avicenna verfasste eine Abhandlung über den Zweck (*Garadh*) der Kategorien.<sup>205)</sup>

201) Hammer IV, 366 vereinigt die Hermen. u. die Anal. unter n. 7. Bei Wüstenfeld p. 45 n. 41: „Epitome sententiarum Analyt., pr.“ mit Weglassung der Herm., die vielleicht im Auszug aus Oseib. fehlte; die Categ. setzt er p. 47 n. 139 unter die, nur von Kifti erwähnten Bücher.

202) Steinschneider, Alfarabi p. 87, 157; Jo. G. E. Hoffmann, de Hermeneut. apud Syros p. 146. Sergius soll ein alchemist. Werk dem Kuweiri, Bischof von Ruha (Edessa); Fihrist p. 354, II, 192 n. 9) gewidmet haben. Leclere (I, 156) erledigt den Artikel Kuweiri und viele andere als „Beiverk“ (I, 195) seiner histoire de la médecine; ich werde für meinen Zweck seine flüchtigen Notizen nicht besonders beachten; s. z. B. unten A. 222.

203) Chwolsohn, Ssabier I, 562 hat nicht die Notizen bei Casiri und Wenrich ausgenutzt, letzterer den Artikel von Oseibia nicht verglichen.

204) Beide nicht genannt bei Wenr. u. Chwolsohn.

205) Kifti (Casiri I, 272); Oseibia II, 19; Wüstenf. p. 72, n. 21; Hammer V, 273.

Ibn Heitham (der berühmte Astronom *Alhazen*) verfasste (vor 1027) ein Summarium der 4 [ersten] logischen Bücher des Aristoteles und ein Compendium des Summariums der 7 Bücher (mit Ausnahme der Poetik, s. § 51; *Oseibia* II, 94 n. 1 und 2). Wenrich kennt diese Bücher nicht.

Ein anonymes Commentar zu den Kategorien und der Hermeneutik findet sich in ms. Laurentiana in Florenz 140 (Assemani p. 330).

Abd al-Latif, ein durch die Studien von S. de Sacy berühmter Autor, verfasste ein Werk — dessen Charakter wir nicht kennen — über den Syllogismus, welchem er später die Isagoge, die Kategorien und die Demonstration hinzufügte; das vollständige Werk umfasst 4 Bände.<sup>205b)</sup>

### § 21 (45).

2. Die Hermeneutik, *al-Idāra* (Führ. S. 249, Müller S. 14, 50; Ptol. n. 26; Wenr. pp. 131, 146, 171, 300).

Der Text wurde ins Syrische übersetzt von Honein und (wahrscheinlich aus diesem) ins Arabische von seinem Sohn Is'hak, anstatt dessen ms. Paris 882 A den Namen Ja'hja ben Honein giebt. J. G. E. Hoffmann hat in seiner Ausgabe der syrischen Uebersetzung (S. 55 ff.) ein Fragment einer arabischen Uebersetzung aufgenommen, welches an einigen Stellen mehr dem griechischen Text als der syrischen Uebersetzung entspricht.

In Bezug auf die Commentare und Compendien ist dieser Paragraph des Fihrist nicht so gut redigirt wie der vorhergehende; er bietet ein Durcheinander. Die Auszüge des Kifti und des H. Kh. (II, 5, III, 26) genügen nicht zur Herstellung des Textes.<sup>206)</sup>

Die Erklärer (*Mufassirin*) sind: Alexander, dessen Buch nicht mehr existirt, Johann der Grammatiker, Jamblichos, Porphy, der *Tafsir* des Galen ist genannt hinter dem Compendium des Stephanos,<sup>207)</sup> „welcher wenig gekannt<sup>208)</sup> ist und nicht [mehr] existirt“. Diese Worte sind im Fihrist irrtümlich hinter Galen gestellt.

Die arabischen Commentatoren sind: Kuweiri, Matta und Farabi, — ich füge noch ihn al-Tajjib (s. unter n. 1) hinzu.

Die Verfasser von Compendien (*Mukhta'sarāt*) sind: Honein, Is'hak (ben Honein), ibn al-Mukaffa'a, al-Kindi (in dem grossen Verzeichnisse seiner Werke, S. 256, findet man jedoch nichts über die Hermeneutik; Flügel erwähnt in seiner Monographie über al-Kindi unsere Stelle nicht), ibn Bahrik (oder vielmehr Bahriz), Thabit, Razi; über die drei letzten und das Werk des Abd al-Latif, s. n. 1.

205 b) Steinschn., *Alfarabi* p. 28.

206) Müller p. 50 n. 27.

207) Müller (l. c.) nennt Honein anstatt Is'hak.

208) *Garib*; Hottinger (p. 222), Casiri und Müller übersetzen es „selten“! was nicht existirt, ist nicht selten, kann aber aus älteren Nachrichten ein wenig bekannt sein.



## § 22 (46).

3. Der Syllogismus (oder erste Analytica), *al-Kijās* (S. 249; Müller S. 14; Ptol. n. 27; Wehr. pp. 132, 146, 158 [H. Kh. I, 486 n. 1437, III, 96, V, 138 n. 10411] 171, 300).

Der arabische Uebersetzer war Theodorus (Thajādurs; die Mss. haben Taj).<sup>209)</sup> Man sagt, er habe die Uebersetzung Honcin übergeben, der sie verbesserte. Wenrich hat diese Stelle nicht so wiedergegeben, dass man daraus das Zeitalter des Theodor erkennen könne.

Honcin übersetzte einen Teil des Buches ins Syrische und Is'hak beendete diese Uebersetzung.<sup>210)</sup> Eine arabische Uebersetzung aus dem Syrischen verfasste ibn Adī, nach ms. Paris 882 A.

Ueber die angebliche Uebersetzung von ibn al-Mukaffa'a s. unter I (Anmerk. 196); über eine andere (von al-Farabi) s. unten.

Die Commentatoren sind: Alexander (von Aphrodisia) erklärte das Buch bis zu den Figuren, welche al-djamalijja heissen. Man wusste dieses Wort nicht zu erklären, und einige Gelehrte übersetzten es gar nicht. Wenrich vernachlässigte diese Beschränkung gänzlich. Müller übersetzte das entstellte Wort: „Schlussfiguren“, ohne es zu berichtigen, und glaubte, dass die Beschränkung durch die defecten Exemplare gekommen sei, ohne zu beachten, dass sie wiederholt wird. Noch in der Ausgabe von Oscibia (Artikel Alexander S. 70, Z. 5) ist das Djim gedruckt, aber in den Varianten (S. 11) verbessert er *al-hamalijja* und giebt die Erklärung kategorisch; unter dem Artikel Razi (S. 315, Lesarten S. 36) giebt er die correcte Lesart im Text. Die Berichtigung und Erklärung habe ich zuerst in Verbindung mit einer Notiz des Alfarabi gegeben<sup>211)</sup>; die Professoren waren verpflichtet, in ihren Vorlesungen über das Organon bei den kategorischen Figuren stehen zu bleiben, weil das Weitere eine Gefahr für die Religion in sich barg. In der That gehen die syrischen Mss. gerade bis zu derselben Stelle<sup>212)</sup>, was Renan hervorgehoben hat, ohne es erklären zu können; und selbst der Commentar des Kuweiri (s. unten) ging nicht darüber hinaus. Es ist bekannt, dass sich eine solche Beschränkung in den christlichen scholastischen Schulen wiederholte, in den jüdischen kämpfte man consequent um die ganze Logik. — Ein einziger Punkt unter einem Buchstaben enthüllte eine interessante Thatsache.

209) Ist das *Thadari*, Bischof von Karkh in Bagdad? Dieser erscheint unter den Aerzten, bei Oscib., Wehr. p. 35; cf. Steinschn., Alfarabi p. 166 und Index zum Fihrist.

210) S. die Citate bei Müller p. 15 n. a.

211) Alfarabi p. 159, cf. p. 86. Nach Josef b. Todros (קבוצת ספרים) Bamberg 1875 p. 14) dunkelten die ersten muhammedanischen Herrscher die „griechische Wissenschaft“ nicht.

212) Nach Müller (p. 21 n. 25) ist die betr. Stelle Abschn. 43, 15.

Nadim fügt hinzu, dass Alexander zwei Commentare verfasste, wovon der eine vollständiger als der andere sei.

Themistius hat die beiden Tractate des Buches zusammen in drei Tractaten erklärt,

Johann der Grammatiker bis zu den kategorischen Figuren.

Kuweiri erklärte das Buch bis zu den drei Figuren (nämlich kategorischen), wovon wir soeben gesprochen haben. Wenrich lässt auch hier (p. 30) die Beschränkung weg.

Abu Bischr Matta erklärte das ganze Buch. Müller citirt ein anderes Buch desselben über die Analytica —, er hätte ein drittes hinzufügen können über die conditionellen Syllogismen (*scharatijja*); s. den Artikel des Fihrist (S. 264), des Kifti ms. und einen Auszug bei Oscibia (I, 235), wonach Matta Sonnabend am 11. Ramadhan 328 (940) starb, was Wenrich, p. 127, übersah. — Der Fihrist, S. 264, bemerkt, dass Matta die vier logischen Bücher gänzlich (*bi-Asrihim*) commentirt habe, und dass die Menschen (al-Kifti substituirt: die Gelehrten in Bagdad und in den andern Ländern der Muhammedaner vom Orient bis zum Occident) sich derselben in ihren Vorträgen bedienten. Die 4 Bücher sind ohne Zweifel die Kategorien, die Hieronymentik und die beiden Analytica, welche er gänzlich erklärte; wir werden sehen, dass er von der Topik nur das erste Buch erklärte.

Al-Kindi erklärte ebenfalls die beiden Analytica. In dem Verzeichnis der logischen Werke des Kindi erwähnt der Fihrist (S. 256) nicht diese Commentare, aber zwei Schriften, die sich auf die Analytica beziehen, eine gedrängte Abhandlung über die logische Demonstration und die Erklärung eines Spruches, welchen Ptolemäus am Anfang des Almagest aus den Analytica des Aristoteles citirt.<sup>213)</sup>

Man könnte sich wundern, hier nicht den Namen des al-Farabi zu finden, der sich insbesondere mit den Analytica beschäftigte; unter den verschiedenen Titeln, die Kifti und Oscibia bieten,<sup>214)</sup> findet sich ein grosser Commentar; ein Compendium existirt in einer hebräischen Uebersetzung; wovon ich schon unter n. 1 (§ 44) gesprochen habe. Ms. Florenz Med. 245 enthält eine „Interpretatio Analyticorum“ (I od. II?) von „Muhammed b. Muhammed b. Tarchan“; Wenrich, p. 132, der in diesem Muh. nicht al-Farabi erkennt, stellt das Buch unter die Uebersetzungen!

Man kann noch hinzufügen die Commentare des ibn al-Fajjib und des Djordjani (gest. 1135), welche sich in ms. Escorial 612<sup>2-10</sup>, Derenbourg p. 422, finden, die Summarien von Thabit und Razi, das Compendium des Sarakhsi, dessen Quellen bereits (§ 42) angegeben worden.

213) Steinschn., Alfarabi p. 87 n. 11, unbeachtet von Flügel, Fihrist II, 115, cf. p. 129, wo die Lesart ben Honcin vertheidigt wird.

214) Flügel, Al-Kindi p. 22 nn. 31 u. 29. Die „vier Bücher“ in den Varianten (II, 118) sind nichts anderes als das *Quadripartitum*?

215) Steinschn., Alfarabi p. 20 ff.

## § 23 (47).

4. Demonstration (Apodictica, oder zweite Analytica), *al-Burhan* (S. 249, Müller, S. 15; Ptol. n. 28; Wenr. pp. 132, 146, 161 [H. Kh. III, 96, V, 58 n. 9943], 172, 300 und unter Galen S. 257).

Das aus zwei Tractaten bestehende Buch wurde ins Syrische zum Teil von Honein, gänzlich von Is'hak (b. Honein) übersetzt, aus dessen Uebersetzung das Buch ins Arabische von Matta übersetzt wurde (Fihrist auch unter diesem letzteren p. 263, II, 120 n. 9); ms. Paris 882 A. Die Uebersetzung des Matta wird in dem Commentar des Averroës citirt. Ms. Fort William (p. 11) ist sehr wenig gekannt. Müller, S. 15, fügt hinzu, dass Matta nach dem Fihrist (S. 362) die drei letzten Tractate des Commentars von Themistius übersetzt habe; der Fihrist nennt jedoch kein Buch des Aristoteles; die Lücke ist auch Flügel entgangen.

## Die Commentatoren:

Themistius hat das ganze Buch commentirt. Unter den latein. Uebersetzungen des Gerard von Cremona (Nn. 1 u. 2) findet sich der Text der beiden Analytica und der Commentar des Themistius (Lecl. II, 409, Wüst. S. 58).

Der Commentar des Alexander existirt nicht. Auch Johann, der Grammatiker, hat das Buch commentirt. [Die arabischen Commentatoren sind]: abu Ja'lija al-Marwadsî, unter welchem Matta das Buch studirte, hat eine Rede (*Kalam*) über dieses Buch geschrieben. Wenrich und Wüstenfeld<sup>216)</sup> sprechen von Marw. als arabischem Autor, aber nach dem Artikel des Fihrist, S. 263, welchen Kifli und Oseibia (I, 234) wiederholen, war Alles, was er über die Logik schrieb, syrisch verfasst. Al-Farabi nennt ihn Ibrahim.<sup>217)</sup>

Matta (s. § 46).

Al-Farabi verfasste einen grossen Commentar und verschiedene Tractate.<sup>218)</sup>

Al-Kindi (s. § 46).

Ich füge noch Abd al-Latif (s. § 44) hinzu.

## § 24 (48).

5. Topik, *al-Djull* (die Kunst des Disputirens), al-Farabi nannte sie „das Buch der Orte des Disputirens“, *Mawadhî'u'l Djull* (Fihrist, p. 249; Müller, p. 15; Wenr., pp. 132, 172; unter Ammonius p. 289; H. Kh. V, 69 n. 10016, VII, 849 und *Ilm al-Djull* II, 85 (VII, 696), IV, 171 (VII, 789); findet sich nicht in Ptolemäus; Wenr., p. 146. — Der Titel „die 5 Namen“ bei Ja'akubi S. 149 ist offenbar eine Con-

216) Gesch. d. ar. Aerzte p. 53; Leclerc I, 302, dessen Uebersetzung des Art. bei H. Kh. (I, 486) Müller p. 51 berichtet.

217) Steinschn., Alfarabi p. 86. Cf. Fihrist, II, 120 n. 6.

218) Ib. p. 53.

fusion mit der Isagoge des Porphy, was Klamroth, S. 429, nicht anmerkt.

Wir unterscheiden nach dem Fihrist drei Uebersetzungen:

- a) Die des ibn Adi aus der syrischen Uebersetzung des Is'hak (b. Honeim),<sup>219)</sup>
- b) Sieben Tractate, übersetzt von „Dimischki“ (abu Othman Safid), der achte von Ibrahim b. Abd Allah. — Ms. Paris 882 A.
- c) Eine alte Uebersetzung (ohne Namen des Autors), fehlt bei Wenr. p. 132.

#### Commentatoren.

Diese Stelle des Fihrist ist nicht gut redigirt; jedoch scheint es, dass Nadim aus zwei Quellen geschöpft habe, die er nicht verwechseln wollte. Wir müssen hier auf alle Einzelheiten eingehen.

Ibn Adi bemerkt am Anfange seines Commentars, dass er keinen älteren Commentar gefunden habe als den des Alexander zu den Tractt. I, V—VIII und den (sonst unbekanntem) des Ammonius<sup>220)</sup> zu den Tractt. I—IV, dass er nach dem Zweck seines eigenen Commentares, das benutzt habe, was er von diesen beiden Commentaren verstanden habe, indem er den Stil und die Uebersetzung<sup>221)</sup> derselben vervollkommnet (oder verbessert) habe. Das Buch (der Text) enthält mit dem Commentar des ibn Adi zusammen ungefähr 1000 Blätter (Wenrich lässt Bemerkungen wie diese weg).

Casiri (I, 305) hat diese von Kifti (I, 309) wörtlich wiederholte Stelle falsch verstanden, indem er übersetzte: ad quorum fidem, ac pro mea conscientia (!) textum quem sum commentatus castigari atque emendari“. Wenrich (p. 172) wiederholt, anstatt den arabischen Text, den er citirt, zu vergleichen, Casiri's Irrtum, wonach ibn Adi den Text des Aristoteles verbessert hätte; er erwähnt ihn auch nicht unter Alexander (p. 275); er beschränkt die Bemerkung auf Ammonius (p. 289): „illius vestigiis . . . illiusque ad fidem textum“ etc.<sup>222)</sup>

Nach einer anderen (anonymen) Quelle berichtet der Fihrist: Ammonius commentirte die Tractt. I—IV, Alexander den V. bis zum XII. Ort (topos) und den VIII. Themistius erklärte die Orte derselben (? minhu). Letztere Notiz bietet eine stilistische Schwierigkeit, welche Müller nicht hervorgehoben hat. Nach seiner Uebersetzung hätte Themistius die Orte aus dem Reste des VIII. Tractates übersetzt; in der Anmerkung betont er, dass Nadim nur von den im Orient bekannten Theilen der Commentare spreche. Kifti (bei Casiri I, 309), oder Zuzeni hat den zweiten Bericht weggelassen, wahrscheinlich weil

<sup>219)</sup> H. Kh. III, 96 (im Index unter Johannes grammat.; s. Steinschn., Alfaraibi p. 154), V, 69.

<sup>220)</sup> *Li-Minibus* bei Casiri I, 309 (nicht 306, Steinschn., Alfara. p. 127 n. 3).

<sup>221)</sup> Müller: „Der Uebersetzer“.

<sup>222)</sup> Leclere I, 188 (n. 219) lässt ibn Adi die Topik und die Commentare des Alexander u. Ammonius zu den IV letzten Büchern übersetzen; cf. A. 202.

ihm der Unterschied nicht wichtig genug erschien und giebt nur die letztere Bemerkung, welche Casiri (I, 305) so übersetzt: „Aliquot ex libris Topicis exposuit“. Wenrich unter Themistius (p. 287) sagt: „Commentarius in quaedam loca topicorum“, ohne die Orte zu bestimmen. In der That lässt der von Nadim benutzte Artikel eine Bestimmung vermuten, welche nach der Erklärung Müllers die „anderen“ (Orte) desselben Buches wären.

Ich bemerke, dass der Fihrist uns keine andere Stelle zur Erklärung dieser bietet; denn unter Alexander, Ammonius und Themistius, S. 252, 253 (Müller SS. 23, 25), verweist er für die Commentare auf den Artikel Aristoteles. Oscibia, S. 70, scheint den bei Nadim erwähnten Commentar des Alexander zu verbinden, aber ohne eine Nachricht in Bezug auf die Uebersetzungen.

Hagi Khalfa (V, 69, VII, 849) giebt einen Artikel (wahrscheinlich aus Kifti) mit so geringer Aufmerksamkeit, dass er den VI. Tract. vor dem V. nennt.

Die anonyme Quelle des Fihrist fährt fort, indem sie die arabischen Commentare nennt, welche besser am Ende unseres Paragraphen folgen. Dann heisst es (und hier ist das Ende des Artikels, welches man noch wörtlich übersetzen muss): „Was Ammonius und Alexander von diesem Buche übersetzten, wurde von Is'hak übersetzt (Kifti fügt hinzu: „ins Arabische [nicht ins Syrische]), und auch abu Othman al-Dimischki hat dieses Buch übersetzt“. Für letztere Bemerkung findet man in Kifti „und Ja'hja ibn Adi hat es später übersetzt“. Die letzten Worte hätten die Uebersetzer stützig machen sollen (Casiri I, 305: „ut et postea“, Wenr., Müller S. 16 Anmerkung).<sup>223)</sup> In der That sind sie vom Ende der Meteorologie (s. § 55) umgestellt, und die Uebersetzung des Dimischki gehört zum Buche der Melancholie (verdorben in „Theologie“)<sup>224)</sup> des Alexander (Wenr. p. 278), s. § 49.

Das Resultat meiner Untersuchung ist folgendes: der ganze Schlusspassus spricht nicht von einer Uebersetzung der beiden Commentare, sondern von der Uebersetzung des Textes des Buches. Casiri (I, 305) übersetzt: „Ammonii et Alexandri Comm. Arabice . . . convertit Isaacus ut et postea Ja'hja Ben Adi“. Auch Wenrich lässt noch unter Alexander (p. 275) und Ammonius (p. 289) Teile von Is'hak und ibn Adi übersetzen, obgleich er den Fihrist citirt. Die besprochene Stelle ist übrigens nicht ganz klar.

Ich muss noch die Bemerkung Müller's, S. 16, berichtigen, welcher einen Commentar zu einem Teil der Topik nach Fihrist, S. 264, Z. 12, erwähnt; an dieser Stelle ist die Linie unter dem Wort *Mutuala* vergessen, welches einen neuen Titel (bei Kifti mit mehr Einzelheiten

<sup>223)</sup> S. Steinschn., Alfarabi, p. 18.

<sup>224)</sup> S. Steinschn., Alfarabi p. 158 (cf. p. 161 Note); ZDMG. XX, 432; Fihrist II, 110 zu p. 253; Müller p. 57 n. 1. Leclere nennt Dimischki unter Alexander p. 217, u. selbst zur Theologie des Aristot. p. 209, XXII.

und bei Oseibia I, 235 kurz erwähnt), über die vier Forschungen u. s. w. beginnt.

Was die arabischen Commentatoren, ausser ibn Adi, anlangt, den wir oben kurz abgefertigt haben, so nennt der Fihrist nach der zweiten Quelle:

al-Farabi, Verfasser eines Commentars und eines Compendiums — letzteres existirt wahrscheinlich noch in zwei hebräischen Uebersetzungen.

Matta erklärte nur den ersten Tractat (s. § 46 und unten unter Themistius).

### § 25 (49).

6. Sophistik, später *Magalita* (Fihr. S. 249; Müller S. 16; Ptol. n. 29, überschen bei Wenrich p. 146; H. Kh. III, 97 n. 10200, III, 630 n. 7287, VII, 762; Wenr. pp. 133, 172 und p. 274 unter Alexander; Müller hatte den Sophistes des Ptol. 2, bei Wenr. p. 142 identificirt).

Hier beginnt die bereits (§ 48) erwähnte Umstellung bei Kifti; in Folge derselben findet man Alles, was der Fihrist über die drei letzten Bücher der Logik (mit einer von Casiri nicht erkannten Schlussformel) und über die vier ersten Bücher der Physik am Ende von al-Kifti's (Casiri I, 245) Artikel Alexander berichtet, mit einer seltsamen Umstellung am Anfang (Schluss Topik) und am Ende dieses Theiles (Schluss Meteora s. § 48). Daher rührt eine Reihe von Verwirrungen und Doubletten bei Wenrich und bei allen denen, welche den Text (unter anderen Hagi Khalfa) oder die (übrigens ungenaue) Uebersetzung Casiri's benutzt haben. Ich kann weder die Fälle im Einzelnen verfolgen, noch alle Irrtümer, welche sich an diese Umstellung knüpfen, berichtigen; es genüge, die richtigen Nachrichten zu geben und die Irrtümer mit Stillschweigen zu übergehen. Der Leser wird wissen, dass, wenn wir für die sieben betr. Bücher al-Kifti citiren, der Artikel Alexander gemeint ist, dass aber alle Daten Aristoteles betreffen. Nach dieser Bemerkung kehre ich zu Fihrist's Artikel Sophistik zurück.

Das Buch wurde von ibn Nāima und Matta ins Syrische übersetzt. Ibrahim ibn Baks (oder Baksch, Bakusch, über die Aussprache dieses Wortes ist man nicht genau unterrichtet)<sup>227)</sup> hat die Uebersetzung des Nāima ins Arabische übersetzt und berichtet. Ibrahim's Arbeit scheint von Anmerkungen begleitet gewesen zu sein, denn Nadim stellt seine Nachricht unter die Commentare.

225) Ms. Par. 882 A ist betitelt: Widerlegung der Sophisten (Munk, Mém. 314, s. unten § 12), u. dieser Titel wird im Catalogue des mss. hébr. de la Bibliothèque nationale überall angegeben.

226) Steinschn., Alfär. p. 25.

227) Ibid. p. 180; Flügel, Fihrist II, 116, vermisst ihn bei Wenrich p. 133, weil dieser al-Kifti vorgezogen hat (weil der Text gedruckt war?), ihn also unter Alexandre p. 274 setzt.

Ibn Adi übersetzte das Buch ins Arabische „*min Tifjufili*“ (?), ein seltsamer Ausdruck, den Müller erklärt „nach, oder in der Weise des Theophil“. Das ist der Name eines syrischen Uebersetzers, welcher identificirt worden mit Theophil, Sohn des Thomas, von Emessa, Astrolog des Khalifen al-Mahdi (gest. 785). D'Herbelot<sup>228)</sup> erzählt eine Anekdote, wonach Th. kurz vor dem Khalifen gestorben wäre. Nach Kifti erreichte er ein Alter von fast 90 Jahren. Ohne Zweifel ist es der, in den Werken des Sa'hl b. Bischr und des ihn Ridjal erwähnte Astrolog, dessen Name entstellt ist in Hayfel, Noey, Conofil, Nayfel, Mersil, Tysil,<sup>229)</sup> Naufil von Emessa (*al-Him'si*) wird unter den Autoren der „Electiones“ von H. Hh. (I, 199, VII, 574) erwähnt. In einer anderen astrologischen Anekdote (welche man auf die Person des abu Ma'ascher bezogen hat), erzählt vom Autor des Commentars zum Centiloquium, lateinisch gedruckt unter dem Namen ibn Ridhwan's, der Verfasser ist aber Ahmed b. Jusuf<sup>230)</sup>, besuchte den Ibrahim b. el-Mahdi, als er sich verbarg (es war im J. 819), ein Astrolog Hasan b. Ibrahim,<sup>231)</sup> Schüler des „Rauchil“; nach der hebräischen unedirten Uebersetzung war Hasan Collego (מרחבר) von נרסל בן כנסא, für „Theophilus b. Toma“. Wenn letzterer 785 gestorben ist, so konnte Hasan nicht sein Schüler sein. Wie dem auch sei, so konnte Theophil b. Toma keinesfalls der Lehrer Matta's (gest. 940) sein, welcher in arabischen Quellen Rubil, *Rufil*, *Dufil* genannt wird.<sup>232)</sup> Wir finden unter Galen einen Uebersetzer Thomas.<sup>233)</sup> Im J. 882 findet man in Antiochia einen christlichen Arzt, Sa'id, Sohn des Theophil (Var. Naufil). Die arabischen Copisten veränderten den exotischen Namen in einen ihnen bekannteren Namen, z. B. den des berühmten Waraka b. Naufil, wenn dieser letztere nicht schon eine Aenderung von Theophil ist? — Das ist ein Beispiel der Forschungen, welche sich an die Geschichte der Uebersetzer knüpfen.

Der Fihrist, S. 244, nennt unter den Uebersetzern ins Arabische: *Tafjufili*, der sich noch im Verzeichnisse Oseibia's, S. 233 ff., findet. Leclere (I, 185) nennt zuerst Theophil, nach dem Fihrist, als Uebersetzer der Sophistik ins Syrische, dessen Uebersetzung ibn Adi ins Arabische übertrug; am Ende derselben Seite erscheint „Theophil oder Roufil“ und nichts weiter. Kifti hat die beiden schwierigen Wörter weggelassen; Wenrich, p. 133, fragt, aus welcher syrischen Uebersetzung

228) Art. Thufil (IV, 500).

229) Archiv v. Virchow, Bd. 52 p. 401; cf. Bd. 57 p. 120.

230) C. 59; Zeitschr. f. Mathematik u. Physik XII, 10; Baldi, Vite di Matematici arab. p. 18 (n. 67) des Sonderabdr.; Bibliotheca mathem. ed. Eneström 1891 p. 42.

231) Wahrscheinlich *al-Abah'h*, s. Fihrist, p. 275.

232) Steinsch., Alfurabi p. 89; Flügel, Fihrist II, 214 Note 4.

233) Oseibia II, 83, Ende des Art., hat für das Todesjahr die Variante 279 H. Die Lesart Theophil (für Naufil) ist schon im Archiv v. Virchow 52 p. 491 vorgeschlagen; Leclere I, 400 zieht Naufil vor. S. auch Abulfar. bei Hammer VII, 532 und den Arzt Sa'id b. Thoma bei Leclere I, 245.

ihn Adi seine arabische Uebersetzung verfasst habe; er wiederholt, anstatt die arabischen Quellen selbst zu prüfen, eine Notiz aus dem Pariser Catalog unter 882 A (der im Durcheinander aus arabischen Quellen compilirt ist), wonach unser Buch von ibn Adi, Isa ben Zar'a (oder Zur'a), Theophilus, ibn Na'ima und einem anonymen Uebersetzer übersetzt wurde. Wenrich nennt auch die Sophistik nicht unter Theophil, im Index p. XXXVI. Unter Alexander, p. 274, herrscht eine noch grössere Confusion.

Ibn Zar'a hat aus einer syrischen Uebersetzung übersetzt (Fihrist, S. 264, Z. 17).<sup>234)</sup>

#### Die Commentatoren:

Kuweiri und Kindi. Unter letzterem nennt der Fihrist zweimal dieselbe Abhandlung über die Art und Weise, sich vor den Fallstricken der Sophisten zu hüten.<sup>235)</sup>

Wir fügen hinzu:

Al-Farabi verfasste einen Commentar und ein Buch in Form eines Summariums (Fihrist, 263, Z. 12). Das ist wohl das Compendium, welches noch in zwei hebräischen Uebersetzungen existirt.<sup>236)</sup> Casiri, I, 294, beschreibt ms. Escur. 627 als Werk des Omad (Imad) al-Din etc. über die Sophismen von Alfarabi; nach dem Catalog J. Derembourg's, p. 435 n. 630, enthält dieses Ms. aber Glossen über die Glossen des Djordjani etc. Man begreift nicht, wie Casiri dieses Buch auf al-Farabi bezieht.

Der Fihrist berichtet noch, dass der Commentar des Alexander in Mosul entdeckt worden sei. Was Müller S. 16 über H. Kh. V, 99 anmerkt, erklärt sich durch die Umstellung bei al-Kiffi.

#### § 26 (50).

7. Rhetorik, *Khatāba* (Fihrist S. 250, II, 115; Ptol. n. 33; II. Kh. V, 94 n. 10180, VII, 852 und III, 96, VII, 711; Wenr. pp. 133, 147, 172 und p. 274 unter Alexander).

Es existirt eine alte Uebersetzung — vielleicht dieselbe, welche Nadim in einer Copie von Ahmed ibn al-Tajjib (Sarakhsi) sah, und die 100 Blatt enthält — alles das lässt Wenrich, p. 133, weg. — Auch Is'hak (b. Honein) und Ibrahim b. Abd Allah sollen das Buch übersetzt haben.

Ms. Paris 882 A enthält eine nach einer syrischen Uebersetzung angefertigte arabische ohne Namen des Autors.

Die Angaben H. Kh's. V, 94 (Müller, Anm. K) und Wenrich's, p. 274 unter Alexander, sind wieder durch die Umstellung bei Kiffi

<sup>234)</sup> Steinschn., Alfarabi p. 111 n. 13; über das arabische Wort für Text cf. Flügel, Fihrist II, 114.

<sup>235)</sup> Flügel, Al-Kindi, pp. 22 und 30, nn. 30 und 69.

<sup>236)</sup> Steinschn., Alfarabi, pp. 55 ff.



zu erklären, woraus bei Casiri, p. 243, eine Vermengung dieses Buches mit der Sophistik und sogar eine Corruption des Textes, p. 245, entstand.

#### Die Commentare.

Der Fihrist nennt nur al-Farabi, unter welchem er (S. 263, Z. 13) einfach den Titel des Buches citirt, wahrscheinlich identisch mit „dem grossen Buche der Rhetorik in 20 Bänden“ bei Oseibia. Kifti und Oseibia nennen noch Prolegomena (*Sadr*). — Ein Commentar zu Alexander bei Wenrich, p. 279, verdankt seine Existenz wiederum der erwähnten Umstellung.

Wir besitzen noch eine „*Declaratio compendiosa super libris rhetoricorum Aristotelis*“ (sic) in 2 Ausg., Venedig 1481 und 1515. Der Uebersetzer Hermannus Allemannus (1256) nennt in dem von Jourdain herausgegebenen Vorwort das Buch „*Glosa*“; Jourdain hat in Ms. Paris, Sorbonne 954, ein „*Didascalion*“ von Hermann entdeckt, nämlich eine Einleitung zur Rhetorik nach dem Glossar des Farabi, welche die Definition und die Einteilung des Buches der Rhetorik behandelt und aus dem Arabischen übersetzt sein könnte. Sie findet sich nicht in den Ausgaben der Rhetorik.<sup>237)</sup>

Wenrich, p. 279, und Flügel<sup>238)</sup> haben einen Commentar des al-Kindi zu einem Commentar des Alexander. Das ist ein doppelter Irrthum, der aus der oft erwähnten Umstellung und der Corruption von al-Kifti's Text, welchen Casiri, p. 245, falsch übersetzte, entstanden ist; die betreffende Stelle gehört noch zur Sophistik.

#### § 27 (51).

8. Poetik, *al-Schfar* (Fihrist S. 250, Müller S. 17, fehlt bei Ptol.; H. Kh. I, 486, VII, 629, Wenr. pp. 133 und 274 unter Alexander).

Dieses Buch wurde aus einer syrischen Uebersetzung arabisch von Matta und höchst wahrscheinlich auch von ibn Adi aus dem Syrischen übersetzt. Matta's Uebersetzung nebst dem betr. Kapitel aus Avicenna's Encyclopädie (*Schufä*) edirte D. Margoliouth (*Analecta orientalia ad poeticam Aristotelis*, Londini 1887). Thomastius soll eine Rede (*Kalam*) über dieses Buch verfasst haben, nach Anderen ist sie ihm nur beigelegt.

Al-Kindi hat ein Compendium (*Mukhtasar*) verfasst; es findet

237) Steinschn., Alfarabi p. 59; F. Lasinio, Il Commento med. d'Averroé alla Poetica, P. I, Pisa 1872, p. VII; Ed. 1515 kennen Leclerc II, 460 und Wüstenf. Uebers. p. 94 nicht. — „Abu Nasar“ wird in der Paraphrase des Averroés, hébr. pp. 54, 180, 182, 197 citirt. — Wüstenf. p. 32 legt dem Hermann eine Uebersetzung der Rhetorik des Aristoteles (1256) bei, welche er von der des Farabi unterscheidet.

238) Al-Kindi p. 8, ohne Angabe der Quelle.

239) Al-Schmarä, bei Wenr. p. 133 nach al-Kifti ms. unter Alexander (Casiri wie oben im Text) ist Flügel, Fihrist II, 120 zu 263 n. 10 (Art. Matta) entgangen.

sich jedoch nicht in dem Verzeichnisse seiner Werke. Wenrich, p. 279, und Flügel (Al-Kindi S. 8) geben noch ein Compendium eines Commentars von Alexander; stets derselbe Irrtum.

Die Araber kennen kein Werk Farabi's über die Poetik.<sup>240)</sup>

Die Grundlage der griechischen Poetik war den Arabern zu fremd; das wird durch Averroës bestätigt, der sich verpflichtet fühlte, den Arabern einen mittleren Commentar zu diesem Buche zu geben, weil es dem Aristoteles beigelegt wird; er ist jetzt in der ausgezeichneten arabischen und hebräischen Ausgabe von F. Lusinio zugänglich.

Ibn Heitham hat jedoch (vor 1027) eine aus Griechischem und Arabischem gemischte Abhandlung über die poetische Kunst verfasst (Oscibia II, 94 n. 3), nicht „nach einer Uebersetzung aus dem Griechischen ins Arabische“ wie bei Leclerc I, 515.

Ob Abd al-Latif's Compendium der 8 logischen Bücher die Isagoge des Porphyry oder die Poetik enthielt, wissen wir nicht.

### § 28 (52).

#### Die physikalischen Schriften.

Ich habe bereits hervorgehoben, dass der Fihrist keine solche allgemeine Ueberschrift für diese Klasse von Werken hat, und dass er die betreffenden Bücher nicht zählt. Die Zahl acht ist kanonisch geworden (schon bei Ja'akubi S. 148; cf. ZDMG. Bd. 45 S. 448); man rechnete aber dazu ein Buch der Mineralien, welches nicht existirte (wofür man das Buch der Steine [§ 66] setzte), und ein Buch der Pflanzen (von Nikolaos, s. § 62, 5); diese beiden erwähnt der Fihrist nicht unter Aristoteles, und ich zähle, wie Müller, sieben Schriften.

1. Physik (*auscultatio*, od. *auditus phys.* im Lateinischen) *al-Samâ' al-tabi'i* (*Sam'u 'l-Kijân* bei Ptol. n. 34 und Kifti ms. unter Alexander; Fihrist S. 250, Müller S. 17 u. 38; H. Kh. V, 95 n. 10193 u. III, 619 n. 7258; Wenr. pp. 134, 147, 173, 300 und 275, 279 unter Alexander).

Der Fihrist ordnet seine Angaben nach den griechischen Commentatoren<sup>240b)</sup>, ohne diese Unterabteilung ausdrücklich zu unterscheiden, indem er die Artikel mit denselben Worten *al-Kalam 'ala* beginnt, wie die einzelnen Bücher. Ich werde die Artikel mit a, b, c bezeichnen.

Kifti, oder der Redacteur seines Buches, hat diesen Artikel (mit einem Zusatze) unter die anderen gestellt, ohne zu merken, dass

<sup>240)</sup> Steinschn., Alfarabi, p. 60.

<sup>240 b)</sup> Wenrich (p. 300 und Leclerc I, 184) erwähnt eine Uebersetzung der Physik von Sallam al-Abrašč, mit Berufung auf Fihrist ms. f. 30; die Stelle findet sich nicht in der Ausgabe; s. Index unter den beiden Namen. Sallam übersetzte aus dem Persischen (Fihrist p. 120, II, 53); s. die Citate in Hebr. Bibliogr. IX, 46. Er ist identisch mit Salma (Lecl. I, 176). — Wolf, Bibl. Hebr. III, p. 268 unter Noncin erwähnt mss. des Escorial von „Phys. ause.“, de gener. und (!) 8 Büchern der Physik.

man die Commentare Alexander's nicht so einteilen könne. Wunderbarer bleibt es, dass Wenrich und die Andern diesen Unsinn nicht gemerkt haben. Kifti beendigt die logischen Schriften mit einer sehr häufig gebrauchten Formel und beginnt die physischen Werke mit der Ueberschrift: *waf'it-Tab'ijjat* (und in den physischen Wissenschaften); Casiri las die Schlussformel (*tamma*, vollendet ist) *thumma* („dann“), verbindet dieses Wort mit der neuen Ueberschrift und giebt folgende Paraphrase: „Practerea complures Alexandri Aphrodisi Libri de Logica et Physica, et (!) Physica Auscultatione Arabice circumferuntur“. Dann führt er fort: „Jam vero cum Aristotelis Tractatus de Organo (!) seu De Physica Auscultatione in octo libros sint distributi etc.“.<sup>241)</sup>

Kehren wir zu den Angaben des Fihrist über die Physik zurück.

a) Im Commentar des Alexander, in VIII Tractaten, wovon sich der erste mit dem Text des Aristoteles in 2 Tractaten findet, dessen erster und ein Teil des zweiten von abu *Rau'h* (oder *Ru'h*) dem Sabier (s. § 5), übersetzt von ibn Adi emendirt worden, Tr. II des Textes nach Honein's syrischer Uebersetzung arabisch von ibn Adi. Der Commentar zu III existirt nicht. Tract. IV des Textes in 3 Tract., übersetzt bis zum Abschnitt des dritten von der Zeit<sup>242)</sup> von Costa (dessen Uebersetzung nicht mehr existirt zu haben scheint); man kennt eine noch existirende Uebersetzung von Dimischki (*Said*); V, in einem einzigen Tractat, übersetzte Costa; von VI hat sich mehr als die Hälfte erhalten (der Uebersetzer ist nicht genannt); VII, in einem einzigen Tract., übersetzt von Costa; VIII in einem Tractat, von dem sich nur einige Blätter erhalten haben.

b) Im Commentar von Johannes, dem Grammatiker. Costa übersetzte I—IV, und was er übersetzte, ist syntagmatisch<sup>243)</sup>, was ihn *Nâ'ima* übersetzte, ist es nicht.

c) In den Commentaren verschiedener Philosophen.

Porphyr zu I—IV, übersetzt von Basil (*Basilius*)<sup>244)</sup>. Der Text des Fihrist bietet hier Varianten (II, 115), welche dazu führen könnten, „ibn Basil“ zu lesen, also Stephan ben Basil, Uebersetzer mehrerer medicinischer Werke, während Basil, soviel ich weiss, nicht als Uebersetzer eines anderen Werkes genannt ist. Wir finden unter den, im Fihrist S. 274 Z. 9, genannten Uebersetzern wohl *Basilius*, den Metropolitau,

241) Steinschn., *Alfarabi* p. 158, giebt eine Kritik des ganzen Artikels nach dem Auszug *Hottlinger's*. *Oscibia*, p. 70, unter Alexander giebt nur den Titel.

242) Das Missverständniss Casiri's ist berichtet bei Steinschn., *Alfarabi* p. 112.

243) *Ta'alim*; die falschen Uebersetzungen dieses Wortes sind berichtet bei Steinschn., *Alfarabi* pp. 129, 158. Es kann hier nicht Mathematik bedeuten, wie Müller, p. 51 n. 30, in zweiter Reihe vorschlägt.

244) Wenrich p. 262. Bei H. Kh. III, 619 lies für *fa'ala* („idem fecit“!) *nakala*. *Basilius* ist nur hier erwähnt; s. Index VII, 1047 n. 1801; Flügel, *Diss. de interp.* p. 14 n. 26.

und kurz darauf (Z. 13)<sup>245)</sup> Basil im Dienste des Dsu'l-Jamancin<sup>246)</sup> (gest. 822/3). Wenrich, p. 32, hat diesen Uebersetzer weggelassen, wahrscheinlich, weil er nur in einer der Redactionen des Oscibia genannt ist. Dort heisst es (Ed. S. 204): „Basilius, der Metropolitan, übersetzte viele Bücher und seine Uebersetzungen waren nahezu vorzüglich“. Welches sind diese Uebersetzungen ausser der des Porphy? Ist das nicht eine Confusion des Sohnes mit dem Vater? — Dieselbe Frage ist in Bezug auf Bitrik und ibn Bilrik aufzuwerfen. — Eine andere Lesart s. weiter unten.

#### Die Commentatoren.

Ibn Karnib commentirte einen Teil des I. und IV. Tr. bis zur Rede von der Zeit.<sup>247)</sup> In dem Artikel über diesen Autor (S. 263) ist dieser Commentar nicht erwähnt; er fehlt auch bei Oscibia (I, 234), Wüstenfeld (§ 95) und Leclerc (I, 303: Kornib)<sup>248)</sup>.

Thabit commentirte einen Teil von Tr. I; Kifti, Art. Thabit (Casiri I, 389) erwähnt einen Commentar ohne Einschränkung. Oscibia (I, 219, Z. 5 von unten) fügt hinzu: „er starb und vollendete ihn nicht“.

Kodama (gest. 948/9) commentirte ebenfalls den I. Tractat.

Zwischen diesen Commentaren erwähnt der Fihrist noch eine Uebersetzung von Tr. I von Ibrahim ibn al-'Salt, welche Nadim „von der Hand ibn Adi's“ gesehen hatte. Müller erklärt diese Worte so, dass das nicht eine Copie des Buches selbst gewesen wäre, sondern eine Notiz darüber.

Ich füge hinzu:

Al-Farabi verfasste einen Commentar in Form von Notizen oder Glossen, welchen Maimonides citirt.<sup>249)</sup> In dem Verzeichnisse der Uebersetzungen des Gerard von Cremona (n. 40) heisst es: „*Distinctio* (für Erklärung) Alfarabii super librum Aristotelis de naturali auditu“, vielleicht zusammen mit dem Texte des Aristoteles

245) Im Index p. 274 ist die anscheinende Doublette nicht angegeben.

246) So lies bei Leclerc I, 178 Note. S. Fihrist II, 110 n. 9. Für ihn übersetzte Habib b. Bahriz den Nikomachus; s. Steinschneider, der Kalender von Cordova, p. 6. — Bei Leclerc „Basile dit l'interprète“. Diese Bezeichnung unterscheidet besser Stephanos von anderen Homonymen; s. Steinschn., Alfarabi, p. 250 und p. 251 das Lob Stephan's mit einer Restriction, die bei Wenrich, p. 32, und Leclerc I, 179 fehlt; cf. Wenr. p. 216 und Archiv von Virchow, Bd. 124, S. 482.

247) Ueber die verkehrte Uebersetzung Casiri's etc. s. Steinschn., Alfarabi, p. 112. Wenrich, p. 173, übergeht die Einzelheiten.

248) Wüstenf. und Leclerc haben nicht ein 3. von Oscibia hinzugefügtes Werk desselben Verf.

249) Chwolsohn, Ssabier I, 560 n. 5, citirt Kifti unter Alexander und II. Kh. III, 620, aber nicht den Fihrist unter Aristoteles, der ihn auf die Umstellung hätte führen können.

250) Steinschn., Alfarabi, p. 53; Polemische u. apolog. Literatur, p. 53.

251) Le Guide, trad. française I, 150, cf. II, 27; Steinschn., Alfarabi, pp. 135, 159, cf. p. 112.

(dass. Verzeichnis n. 34) übersetzt. Diese Uebersetzung scheint verloren.<sup>252)</sup>

Vom Texte hat Jourdain zwei Proben einer arabisch-lateinischen Uebersetzung gegeben, das zweite Specimen ist „translatio secunda“ überschrieben. Jourdain, welcher annimmt, dass diese Uebersetzung jünger sei, hat nicht beachtet, dass die erstere sich im Commentar des Averroës findet und wahrscheinlich mit demselben, also nicht von Gerard übersetzt ist.

Razi verfasste eine Abhandlung über Physik (*Sam'ul-Kijān*); der Fihrist, S. 298, und Kifti (Casiri I, 264) sprechen nicht vom Inhalt; nach Oseibia, S. 315, wäre sie eine Einleitung zu den physischen Büchern für die Schüler; derselbe Titel wird jedoch bei ihm später (S. 319, Z. 2) einfach wiederholt.

Abu Ali al-Hasan ibn as-Sam'h (oder Sammah?), genannt der Logiker von Bagdad<sup>253)</sup>, Lehrer des Is'hak ibn Junus in der Philosophie<sup>254)</sup>, starb im Juli 1020; ibn Botlan (Oseibia I, 242 l. Z.) nennt ihn unter den Gelehrten, welche im Laufe von 10 Jahren starben. Seine ungenügende Antwort auf eine Frage war der Gegenstand seiner Abhandlung ibn Heitham's (Oseibia II, 99). Er verfasste einen Commentar in Form von Synopsis (*Djawamir*), nach Kifti in dem Additament, worauf ich zurückkomme. Unter den Auspicien ibn al-Sam'h's wurde im Monat Safar 395 (= Nov./Dezember 1004) von seinem Schüler abu'l Hussein (oder Hasan) Muhammed b. Ali [al-Tajjib] al-Basri, — einem der letzten Lehrer der Mutazelitēn (gest. 1044/5)<sup>255)</sup> — der Commentar redigirt, welcher noch in Ms. Leyden 1433 (Catal. III, 310)<sup>256)</sup> vorhanden ist und merkwürdiger Weise den Namen des Uebersetzers Is'hak b. Honein trägt (Wenrich p. 134 nennt Honein nach dem alten Katalog). Is'hak's Namen wird daselbst wiederholt, und dennoch nennt keine unserer Quellen diese Uebersetzer. In dem Commentar des ibn Sam'h sind Stellen verschiedener Commentare eingeschaltet, deren im Autograph angegebene Namen: Matta und Ja'hja (Johannes Grammaticus, oder ibn Adi?).

252) Cf. Leclere II, 418, Wüstenfeld, Uebersetz. p. 66 u. 67; cf. A. 237.

253) Im Index zu Oseibia p. 10 in 2 Artikel geteilt.

254) S. unter Diopantus (noch ungedruckt).

255) Kifti ms., s. Steinschn., Alfarabi, p. 159, 160, wo die Artikel bei H. Kh. III, 619, 620 (VII, 761), III, 97, Index VII, 1637 p. 1408 und VII, 1122 n. 4581 berichtigt sind. S. auch Archiv her. v. Virchow 86 p. 126.

256) Casiri I, 246.

257) Wahrscheinlich der Meister (*Ustad*), welchem Obeid Allah Bokht-Jeschu sein philosophisches Werk (Leclere I, 373) widmete (*kataba lahu*, Oseibia I, 145); Steinschn., Alfarabi p. 152; Hammer, Lit. V, 360 n. 5809; H. Kh. VII, 1096 n. 3653, insbesondere VII, 943 über das Todesjahr, falsch 1029 bei Haarbrücker, Schahrastani II, 300, 401 (Index p. 442<sup>b</sup> unter Abu'l-Hussain). Ist er identisch mit abu'l-Hussain al-Basri bei Oseibia I, 240?

258) Dieses Ms. ist copirt 524 H. nach einer Copie des Autographs von Muhammed, zu Karkh im Djumada II, 470 H. (beg. 20. Dec. 1077).

Ibn Heitham verfasste eine Paraphrase (*Talkhi's*, — 1027 bis 28)<sup>250)</sup>.

Ibn Ridchwan verfasste eine Apologie (*Inli'sur*) des Aristoteles gegen diejenigen, welche das Buch des Himmels angriffen in 39 Trtl. (Oseibia II, 104, Wenrich p. 301).

Ibn Badja (XII. Jh.) erläuterte die Physik; ms. Bodl. 499 und Berlin (Ms. Wetzstein I, 87). Maimonides<sup>260)</sup> citirt diesen Commentar, und Hillel b. Samuel (in Italien XIII. Jh.) besass ihn hebräisch.

Abd al-Latif erklärte die „physischen Dinge“ (oder Bücher *al-Tabi'ijjat*) mehrmals; in welcher Weise wissen wir nicht; einmal nimmt sein Werk vom Buch der Physik bis zu *de Sensu* 3 Bände ein; die Pysik umfasste da 2 Bände; ein anderes Mal geht der Comm. bis zum *lib. de anima* (Oseibia II, 212, 213). —

Ich habe zuerst eine Stelle des Fihrist's über eine syrische Uebersetzung übergangen, um sie mit dem Zusatz des Kifti zu verbinden. Der Fihrist erwähnt nach der Erklärung des Porphyrius einen syrischen Commentar zum Commentar des Themistius von Malta, wovon sich ein Teil von Tr. I findet. Kifti fügt am Ende des Artikels eine Notiz an, welche ich mit einer anderen, fast identischen und klareren des Kifti combinire. Nach dem Artikel Isa b. Ali<sup>261)</sup> commentirte Themistius das ganze Buch in Form von Synopsis; Ja'hja, der Grammatiker, commentirte (es) ebenfalls; sein Commentar wurde aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt; er bildete ein grosses Werk, welches 10 grosse Bände in einem Exemplar des abu'l-Kasim füllte. Isa (gest. im März 1001), Sohn des Vezirs Ali b. Isa b. Daüd ibn al-Djarra'h<sup>262)</sup>, hatte unter der Leitung des Ja'hja ibn Adi studirt und eigenhändige Randnoten angefügt; später fügte Djordis al-Jabrudi am Rande den Commentar des Themistius zum Buche (der Physik) hinzu. Jabrudi war ein Arzt in Damaskus (um 1050); Casiri las al-Birudi.<sup>263)</sup>

250) In seinem ersten Verzeichnisse erwähnt er die Absicht das Buch zu schreiben, im 2. erwähnt er es als verfasst; Oseibia II, 94 n. 4, p. 97 Z. 3. — Auch seine Abhandl. über die Orte (?Ruhepunkte?) und die Zeit verfasste er nach der Ansicht des Aristoteles; Oseibia II, 97 Z. 4.

260) Alfarabi p. 136 n. 11; ZDMG. 37 p. 483 Note 11. Munk, Guide III, 222, 493 hielt es für verloren. Auch Leclere II, 78 erwähnt kein ms.

261) Fihrist II, 109; sehr schlecht übersetzt bei Hammer, V, 296 n. 2024; cf. Archiv her. v. Virchow, Bd. 52 p. 374, Bd. 57, p. 120 n. hier Ann. 262.

262) Für diesen Vezir verfasste der Arzt Razi zwei Werke, wovon eines erwähnt im *Antidotarium libri divisionum*, in der latein. Uebersetzung: falsch *de virtutibus*. Ueber Ali s. Fihrist, I, 129; s. die Citate in Ann. 261; s. Index zu Oseibia p. 126 unter abu'l-Hasan.

263) Djordjis ben Johanna etc.; s. Oseibia II, 140. Hammer VI, 486 n. 6027, VII, 495, macht ihn zum Commentator des Galen, dessen Schriften er copirte (nach Oseibia). Leclere I, 508 las Birudi in Oseibia. Im Index des Fihrist p. 212 ist 244 unrichtig gedruckt u. bezieht sich auf II, 109.

Einen Commentar zur Physik ohne nähere Angabe verzeichnet der kleine Catalog des Khedive S. 231.

## § 29 (53).

2. De Coelo et mundo, *al-Samā wa'l-Alam*, IV Tractate (der ungerechtfertigte Zusatz zum griechischen Titel geht zurück bis auf Ptolemäus n. 35; <sup>264</sup>) Fihrist S. 250; Müller S. 18 und 51; H. Kh. V, 95 n. 10189; Wenrich pp. 134, 147, 173).

(Ja'hja) ibn al-Batrik's Uebersetzung wurde von Honein verbessert. Tr. I wurde auch von Matta übersetzt.<sup>265</sup>) Eine anonyme Uebersetzung mit Commentar findet sich in ms. Paris 597; die Uebersetzung in Brit. Mus. (Catal. p. 203) ist mit dem Text des Averroës identisch. Im Verzeichnis der lateinischen Uebersetzungen Gerard's von Cremona heisst es, n. 35: „de coelo et mundo libri IV“. Jourdain giebt den Anfang von zwei arabisch-lateinischen Uebersetzungen, deren erste die des Textes von Averroës ist. Averroës (I, III Com. 35) bemerkt, dass er nur die Uebersetzung al-Kindi's vor sich habe, die besseren (veriores) seien die Is'hak's; später (lib. III, Com. 52, 56, 58) citirt er die Uebersetzungen des „Alfagere oder Albefagari, Albefurag“, ohne Zweifel abu'l-Paradj ibn at-Tajjib.<sup>267</sup>) Letzterer war nicht Uebersetzer, sondern Commentator (s. § 57), der den Text in seinem Commentar eingeschaltet haben wird. Das Wort „translatio“ kann auch eine Ungenauigkeit sein.

## Die Commentatoren.

Alexander commentirte einen Teil von I.

Themistius commentirte das ganze Buch; über den Uebersetzer, oder Verbesserer erfahren wir hier Nichts; Fihrist selbst, S. 264 Z. 12, nimmt keinen Anstand festzustellen, dass die Uebersetzung Matta's von ibn Adi verbessert wurde.

Der Commentar des Themistius ist oft im Commentar des Averroës citirt; Zimara (Tabula s. v. Themistius) hat nur zwei Stellen angegeben; man kann z. B. hinzufügen III Comma 22 und 35. In der Paraphrase des Averroës wird die Erklärung des Thomistius ebenfalls citirt.<sup>267b</sup>)

Der Commentar des Themistius wurde von Serachja b. Isak b. Schealliel aus Rom (1284) aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt und daraus von Moses Alatino ins Lateinische (Ed. 1574).

<sup>264</sup>) Müller (p. 51 n. 31 und: Das arab. Verzeichnis der Aristot. Schriften, p. 10 n. 39) legt den Zusatz den Arabern bei, welche das kleine *περὶ κόσμου* (nuecht, s. Zeller, Gesch. d. griech. Philos. II<sup>2</sup> ed. III, p. 89) angefügt hätten; allein dieses Schriftchen scheint gar nicht arabisch übersetzt zu sein; Averroës hat es nicht bearbeitet.

<sup>265</sup>) Wenrich, p. 279 unter Alexander.

<sup>266</sup>) Leclere II, 413 n. 35, spricht von einer Uebersetzung bei Jourdain; Wüstenfeld, Uebersetz. p. 67 verweist bloss auf Jourdain.

<sup>267</sup>) Steinschn., Alfarabi p. 171, Note.

<sup>267b</sup>) Steinschn. l. c. p. 138.

Von Johannes, dem Grammatiker, ist kein Commentar bekannt; Ibn Heitham verfasste (vor 1027) eine Widerlegung dessen, was Johannes in den Worten des Aristoteles und in Bezug auf das Buch (oder in dem Buche) *de Coelo et mundo* unrichtig gefunden hatte, und eine zweite Abhandlung über denselben Gegenstand (*Oscibia* II, 94 n. 11, 12).

Nach dem Fihrist hat Honcin 16 Fragen über unser Buch verfasst.

Abu Zeid al-Balkhi commentirte die Einleitung (*Sadr*) dieses Buches für abu Dja'afar al-Khazin. Wenrich hat den letzteren weggelassen und kennt die Zeit des ersteren nicht. Abu Zeid Ahmed b. Sahl aus Balkh<sup>268</sup>), ein berühmter Philosoph und Philologe, ist Gegenstand eines Artikels bei Nadim (I, 138, II, 56), den Flügel<sup>269</sup>), welcher sich für das Todesjahr 322 (934) entscheidet, fast gänzlich übersetzt. In demselben Jahre beendet abu Zeid die zweite Redaction eines geographischen Werkes.<sup>270</sup>) In dem Artikel des Fihrist, S. 138 Z. 24, findet sich ein befremdender Irrthum: (*Suwar*<sup>271</sup>) für *Sadr*.

Kifti wiederholt die Notiz des Fihrist, indem er hinzufügt: abu Haschim al-Djubbai, berühmter heretischer Gelehrter (gest. 932/3)<sup>272</sup>), verfasste ein Buch, betitelt *al-Ta'saffih*, gegen das Buch *de Coelo*. Casiri giebt einen unvollständigen Text und eine entsprechende Uebersetzung, welche Wenrich p. 173 aufnimmt. Im Fihrist, S. 174 Z. 14, heisst das Buch *al-Nakdh* (allgemeine Bezeichnung für Kritik) und soll gegen den lib. de Generatione etc. gerichtet sein. Vielleicht kritisirte Djubbai mehrere Bücher in demselben Werke. Kifti erzählt bei dieser Gelegenheit eine Anekdote, die bei Casiri, p. 248, fehlt. Ibn Adi befand sich in Gesellschaft eines Wezirs und einiger Mutakallimun (Scholastiker), welche von dem Wezir zu einer Disputation mit ihm Adi, dem Haupte der Philosophen, eingeladen waren. Ibn Adi entschuldigte sich, indem er sagte: Sie verstehen meinen Stil nicht, und ich verstehe ihre Terminologie nicht, und fürchte, dass es mir mit ihnen ergehe, wie dem Djubbai in seinem Buche *al-Ta'saffih* ergangen ist, indem er Aristoteles nach seinem Verständnis angriff, ohne die Grundlagen der Logik zu kennen etc.

Ibn Heitham verfasste eine Widerlegung dessen, was abu

268) S. die Citate in Zeitschr. f. Mathematik etc. XVI, p. 487, 497.

269) Die grammat. Schulen der Araber, p. 204; im Index des Fihrist, p. 22, ist Ibn Zeid getrennt; allein p. 63 Z. 23 unter Dorostaweli (gest. 953) und bei Flügel, l. c. p. 106 n. 20, ist ohne Zweifel abu zu lesen.

270) De Goeje in ZDMG. 25 p. 50, 51. Ueber al-Khazin s. mein Euklid bei d. Arab. S. 89.

271) S. Zeitschr. f. Mathem. X, 487. — II. Kh. IV, 112 (cf. VII, 1253 n. 9381 u. VII, 641) erwähnt ein Buch *Suwar al-Akalim*. Sein *Aschkal al-Bilad* enthält ms. Sprenger n. 1 (s. Errata).

272) Quellen bei Steinschneider, Polem. u. apolog. Lit. p. 415, wo der Irrthum bei Casiri und Wenrich erörtert ist. Hammer IV, 300, n. 2386, erkennt die Doublette p. 207 n. 2239 nicht.



Hasehim über die *Djawamī* unseres Buches gesagt hatte (Oseibia II, 95 n. 20).

Ich füge hinzu: al-Parabi commentirte das Buch, nach Kifti und Oseibia.<sup>273)</sup>

Abu Sahl Isa b. Jahja al-Masi'hi (der Christ, gest. um 1000?), Lehrer Avicenna's, nicht mit dem Uebersetzer Isa b. Ja'hja b. Ibrahim, Schüler des Honein, zu verwechseln,<sup>274)</sup> verfasste ein *Talkhī's*, Ms. der Holländ. Akademie n. 113 (Catal. de Jong p. 154).

Ibn Zar'a erklärte einen Teil des III. Tractats (Fihrist, S. 264 Z. 24).

Avicenna richtete an al-Biruni einen Brief, worin er 10 Fragen behandelt, welche von unserem Buche handeln. Die Mss. sind in Catalog Leyden III, 337 n. 1476 angegeben. Das Buch de Coelo et mundo von Avicenna ohne Zweifel aus dem Lateinischen (von Gundisalvi),<sup>275)</sup> ins Hebräische von Salomo ben Moses Melgueiri (gegen Mitte des XIII. Jh.)<sup>276)</sup> übersetzt, gehört vielleicht zur Encyclopädie *al-Schaf'a*.

### § 30 (54).

3. De Generatione et corruptione, *al-Kaum wal-Fasad*, II Tr. (Pt. 36; Fihrist S. 251; Müller SS. 19, 52; H. Kh. V, 142 n. 10430; Wenrich p. 34, 148 und p. 274, 275 unter Alexander, nach Casiri I, 244, welcher diesen Namen hinzufügt!).

Dieses Buch, welches Honein ins Syrische übersetzte, wurde von Is'hak (ben Honein) und von Dimischki (Sa'id) ins Arabische übersetzt, — nach Kifti hätte letzterer die Uebersetzungen emendirt.<sup>277)</sup> Auch Ibn Bakus<sup>278)</sup> soll (es) arabisch übersetzt haben; Casiri macht aus diesem Uebersetzer einen Zeugen für das, was nachfolgt, und Wenrich (p. 274 unter Alexander) copirt das blindlings. Ms. Paris n. f. 317, hebräisch geschrieben (p. 1008 des neuen Catalogs) bei Wenrich ist ein *Talkhī's* des Averroës.

273) Steinschn., Alfarabi p. 136.

274) Steinschn. l. c. p. 64; über Masi'hi s. Kifti ms.; Oseibia I, 328; De Rossi, Diz. Stor. p. 198; Wüstenf. Gesch. d. Aerzte p. 59 n. 118; Leclerc I, 356 ff. kennt das Buch nicht; Sachau, Alberuni, Chronol. p. XXXII. Nach Assmanni, Bibl. Or. III, 540, starb Isa 989.

275) Leclerc II, 379 n. 5; Wüstenf. Uebersetz. p. 39 n. 3; s. Hebr. Bibliogr. X, 54.

276) Die Confusion bei Wüstenf. p. 74 n. 79, ist berichtet in Hebr. Bibliogr. II, 94; cf. Verzeichnis d. hebr. Handschr. in Berlin p. 91 und 135; Hist. Litt. de la France XXVII, 576; Hebr. Bibliogr. XVII, 124; s. auch ZDMG. Bd. 37, S. 484; dagegen Hebr. Uebers. S. 283.

277) Nach Müller p. 52 n. 32 ist die Lesart des Fihrist jedenfalls die primitive.

278) Ohne Zweifel Ibrahim. Sein Sohn abu'l-Hasan Ali (gest. 1003, nach al-Kifti; Hammer V, 363 n. 4188, Leclerc I, 376, cf. p. 189) war ebenfalls Uebersetzer; es wird ihm aber kein einzelnes Buch zugeschrieben. Oseibia giebt kein Todesjahr an; im Index pp. 21, 54 sind abu'l-Hasan und Ali getrennt und letzterer p. 5 unter Bakus nachzutragen; cf. Flügel, Fihrist II, 114.

In dem Verzeichnis der lateinischen Uebersetzungen Gerard's v. Cremona findet man unser Buch als n. 37. Der Anfang einer arabisch-lateinischen Uebersetzung wird von Jourdain mitgeteilt.

#### Die Commentatoren.

Alexander hat das ganze Buch commentirt, und Matta hat den Commentar arabisch übersetzt.

Der Commentar des „*Ankidorus*“ (oder *Makidorus* bei Kifti), nach Casiri, Wenrich, p. 294, und Leclerc I, 203, 220: „*Macedorus*“, nach Röper's Berichtigung Olympiodorus),<sup>279)</sup> wurde von Eustachius und Matta übersetzt, die Uebersetzung des letzteren von ihm Adi verbessert.

Man hat kürzlich, nach Nadim, einen doppelten Commentar des Themistius gefunden, nämlich einen längeren und einen kürzeren. Kifti hat hier diese Bemerkungen weggelassen.

Der vollständige Commentar von Johannes, dem Grammatiker, wurde ins Syrische und weniger gut ins Arabische übersetzt.<sup>280)</sup>

Ich füge hinzu<sup>281)</sup>:

Abu Muhammed Hasan b. Musa al-Naubakhti, Neffe des Schüthen abu Sahl Naubakhti, Theologe und Philosoph, der die Uebersetzungen philosophischer Werke, z. B. von abu Othman (Sn'îd) Dimischki, Is'hak (b. Honein) und Thabit (b. Korra)<sup>282)</sup> sammelte, verfasste ein Compendium dieses Buches (Fihrist S. 177 Z. 17, II, 67).

#### § 31 (55).

4. *Meteora, al-'A'ṯar al-'alawijja* (Fihrist S. 251; Müller S. 19, 52; Ptol. n. 37 und 76; H. Kh. V, 31 n. 9760;<sup>283)</sup> Wenrich pp. 134, 148, 155, 173, 300, 301, 306). Unerklärlich sind die Benennungen *Schawâi'* (Gesetze) und *Mantik* (gewöhnlich Logik) bei Ja'akubi, S. 149, Klamroth, S. 429.

Fihrist und Kifti nennen keinen Uebersetzer, H. Kh. nennt Jah'ja ibn al-Bitrik, und in den hebräisch geschriebenen Mss. Vatican 378

279) Deutsches Archiv für Gesch. d. Medicin I, 362, 450.

280) Steinschn., Alfaraḥi p. 160. — Kifti fügt in den mir zugänglichen mss. hinzu, dass dies die Ansicht der Kenner des Syrischen sei. Müller p. 19 hat eine leichte Variante.

281) Das Compendium von Alexander bei Müller (p. 19 Note) ist wiederum ein Irrthum, wie die Uebersetzung Flügel's. H. Kh. V, 142, bemerkt, dass Averroës die Essenz ausgezogen (a'h'ha'sahu), und fügt hinzu: „es giebt eine Rede (Makala, Tractat, anstatt Commentar) darüber von Alexander“.

282) Thabit ben Kamun' (? Fihrist p. 244), wahrscheinlich eine Doublette für Thabit b. Korra.

283) Er giebt IV Tract. un u. in einem Zusatz: „nach dem *Ta'arikh al-Hakama* (Kifti) II tract.“; man findet aber unter Alexander (unter welchem unser Buch noch gestellt ist) keine Angabe von Tract.; die Bemerkung ist also jedenfalls falsch; ich glaube auch nicht mit Müller (p. 52 n. 34), dass H. Kh. sie aus einem ms. von Kifti geschöpft habe. Cf. Jourdain, Rech. p. 181, 182.

heisst es, dass dieser es für Ma'amun, den Sohn Harun al-Raschid's, übersetzt habe. Derselbe Uebersetzer wird von Samuel ibn Tibbon, Verfasser (und in gewisser Beziehung Uebersetzer) einer Abhandlung über Meteora, die in mehreren Mss. existirt, genannt.<sup>284)</sup>

Unter ibn al-Khammâr erwähnt Nadim S. 265 eine Uebersetzung desselben aus dem Syrischen (ohne Namen des Aristoteles) und ein Werk über einige Meteora; Oseibia I, 323 hat nur letzteres.<sup>285)</sup>

In dem Verzeichnisse der Uebersetzungen des Gerard von Cremona<sup>286)</sup> heisst es n. 38: Liber Meteorum tractatus III, quantum autem non transtulit eo quod *sane*<sup>287)</sup> invenit eum translatum". Nach dem Epigraph der beiden Mss. der Nationalbibliothek wäre das IV. Buch aus dem Griechischen von Hermann übersetzt, „tria vero ultima Avicennae capitula transtulit Aurelius de arabico in latinum“.<sup>288)</sup> Dennoch giebt Jourdain von einer arabisch-lateinischen Uebersetzung nicht nur den Anfang des I., sondern auch des IV. Tractates.

#### Die Commentare.

„Amkidorus“ (Olympiodorus, s. § 54) verfasste einen grossen, von Matta arabisch übersetzten Commentar, mit Noten von Tabari (s. § 57).

Der Commentar des Alexander wurde zuerst ins Arabische, dann ins Syrische und daraus wieder arabisch von ibn Adi übersetzt. Letztere Nachricht ist bei Kifli zur Topik umgestellt; hier ist also das Ende der Umstellung, die wir durch 7 Bücher verfolgt haben.

Ich füge hinzu:

Al-Farabi verfasste einen Commentar in Form von Notizen und Glossen.<sup>289)</sup>

Ibn Heitham verfasste (1027/8) ein *Talkhîs*.<sup>290)</sup>

Ibn Badja knüpfte vielleicht seine Beobachtungen an die des Farabi; in ms. Berlin (s. § 52) folgt auf den lib. de Generatione ein Kalam (Rede) über die Luft und ein Anhang.

#### § 32 (56).

5. Buch der Seclæ, *al-Nafs*, III Tractate (Fihrist S. 251, II, 115; Müller S. 19, 52; Ptol. n. 38; H. Kh. V, 164, VII, 857; Wenrich p. 134, 148, 174; p. 294: „Macedorus“<sup>291)</sup>). Die folgenden Artikel des Fihrist finden sich bei Kifli wieder unter Aristoteles (Casiri I, 309); für die Ueberschrift: *al-Kalam 'ala* ist jedoch überall *Kitab* (Schrift) sub-

284) Histoire Litt. de la France, 27 p. 573.

285) Hammer V, 296, unter n. 7 u. n. 19 dasselbe Buch!

286) Leclere II, 419; cf. pp. 405 und 435; Wüstenfeld, Uebersetz., p. 67.

287) „Une bonne traduction“ Leclere. — Die ganze Bemerkung scheint eine blossæ Conjectur.

288) Man kennt Aurelius ausserdem nicht. Wüstenfeld kennt ihn gar nicht.

289) Steinschn., Alfarabi p. 138, giebt nur den Titel nach Kifli u. Oseibia.

290) Oseibia II, 97.

291) Nur eine syrische Uebersetzung, Casiri I, 306: „lege Metrodorus!“

stiftirt, nicht, um die Unterordnung unter die Klasse der physischen Schriften anzugeben, denn auch die Metaphysik ist nicht anderes bezeichnet.

Das Buch der Seele wurde ins Syrische von Honein, ins Arabische von Is'hak (b. Honein) zweimal übersetzt; ich gebe die Einzelheiten, welche, wie es scheint, am Ende des Artikels nach einem Epigraph des Is'hak ergänzt und etwas zweifelhaft sind. Is'hak hatte die erste Uebersetzung nach einem unvollständigen (oder defecten) Exemplar gemacht; 30 Jahre später gab er eine solche nach einem ausgezeichneten Exemplar. Filrist fügt hinzu: „das ist der Commentar des Themistius“; für „Commentar“ findet sich die Lesart „Uebersetzung“, was wahrscheinlich bedeutet, dass die Uebersetzung sich als Text im Commentar fand. Der Commentar des Themistius war jedenfalls die Grundlage der zweiten, nicht der ersten Uebersetzung, wie man nach dem Berichte des Kifli meinen sollte.<sup>292)</sup> Ausserdem geht aus dieser Stelle auch nicht hervor, dass Is'hak selbst den Commentar des Themistius übersetzt habe;<sup>293)</sup> die Uebersetzung, um die es sich hier handelt, ist die des Textes, nicht des Commentars (s. weiter unten). Ms. Karschuni, Laurentiana 68, enthielt nach Assemani den III. von ibn Adi aus dem Syrischen übersetzten Tractat. Ms. Escur. 649<sup>3)</sup> enthält nach H. Derenbourg's Catalog den arabischen Aristot., nicht Averroës, wie Casiri (n. 646) angiebt. Das hebr. Ms. Turin 157 (nach Pasinus, oder n. 76 p. 73 nach B. Peyron's neuem Catalog) enthält eine hebräische Uebersetzung von Serachja b. Isak b. Schealtiel (in Rom 1284); am Anfange heisst es: „nach der Uebersetzung des Honein“, in der Mitte des III. Tractates: „Ergänzung zu dem, was Is'hak ben Honein aus diesem Tractat übersetzte nach der Uebersetzung des abu [hinzuzufügen: Ali] Isa b. Is'hak aus dem Syrischen ins Arabische“. Der letztere ist ohne Zweifel ibn Zar'a.<sup>294)</sup>

Der Anfang einer arabisch-lateinischen Uebersetzung, welchen Jourdain mittheilt, ist noch der Text des Commentars von Averroës, den vielleicht Michael Scotus übersetzt hat.<sup>295)</sup>

#### Die Commentatoren.

Themistius verfasste einen vollständigen Commentar, nämlich I in 2 Tractaten, II in 2, III in 3 Tractat. Es wird uns nichts von einer arabischen Uebersetzung gesagt, und nur durch Combination könnte man dem Is'hak b. Honein eine arabische Uebersetzung beilegen.<sup>296)</sup>

292) Bei Casiri p. 310 Z. 1: *ma' harrarahu*.

293) Casiri p. 306 übersetzt: „Suum demum Arabicam Themistii versionem.“ — Ffiegel's (Lesarten I, p. 20) Auslegung der Stelle ist, nach Müller p. 52 Note, unzulässig.

294) S. Ozar Neehmad (Wien 1857) II, 242; Hebr. Bibliogr. XIV, 51.

295) Wüstenfeld, Uebersetz. p. 107.

296) Wenrich (p. 286) nimmt eine doppelte Uebersetzung des Comm. des Themistius von Is'hak an. Unter letzterem erwähnt der Filrist (p. 252, Müller p. 25) ein Buch der Seele; Wenrich p. 287 fügt hinzu: libri VII (?).

Es existirte eine syrische Uebersetzung [des Textes] mit einem dem Simplicius (*Sanblikius*) beigelegten Commentar, den er für *Athâ-wâlis* verfasst hat; dieser Namen ist noch nicht entziffert worden.<sup>297</sup> Sie existirt auch im Arabischen. Wenrich (p. 297) erwähnt weder die arabische Uebersetzung, noch den in Frage kommenden Namen.<sup>298</sup>

Nach unserer Lesart haben die Alexandriner ein *Talkhî's* verfertigt, welches 100 Blätter füllte. Kifti substituirt Alexander, Hagi Khalifa fügt hinzu: von Aphrodisia. Flügel glaubt, dass es sich um Johannes, den Grammatiker, und andere Alexandriner handle. Müller, S. 52, zieht die Lesart des Kifti vor, aber er beweist sie nicht. Er verlangt für die erste Lesart den Plural von *Talkhî's!* allein unter Alexandrinern versteht man die Schule von Alexandria. Nach den Regeln der Kritik muss man die ältere und weniger leichte Lesart vorziehen. Jedenfalls ist dieses Compendium nicht das unter Alexander genannte Buch.

Ibn Bitrik ist der Verfasser einer Synopsis („Djawami“).

Wir fügen hinzu:

Ein *Talkhî's* von Ibn Heitham (vor 1027, Oscib. S. 94 Z. 4).

Wenrich p. 174 erwähnt einen Commentar des Avicenna, nach Oscibia (II, 20); aber er lässt den Zusatz weg: „Man sagt, dass das (ein Teil) sei des *In'saf*“, nämlich der verlorenen Encyclopädie. Ein Buch des Avicenna „*de anima sextus naturalium*“ existirt in einer lateinischen gedruckten Uebersetzung (1490 etc.); das ist aber ein Teil der Encyclopädie *al-Schafâ*.<sup>300</sup>

Wir besitzen die Erklärungen des Ibn Badja in den Ms. Bødl. (Uri 499) und Berlin (Wetzstein I, 87).<sup>301</sup> Wahrscheinlich ist dies das Buch der Seele, welches von Averroës citirt wird in der Einleitung zu seinem Compendium, das nur in einer hebräischen unedirten Uebersetzung erhalten ist.<sup>302</sup>

Ein Excerpt, das nur eine Seite des Ms. Brit. Mus. 423 füllt und 7 (nicht 6, wie im Catal. p. 203) Sentenzen enthält, ist *Mukhta'sar* überschrieben!

297) Casiri p. 306: Thilli; II. Kh. VII, 857 p. 1242 n. 8449: Tralles! Fihrist II, 252, 276: Theobulos; s. Müller p. 52 n. 35. Wir besitzen nicht den Anfang des Simplicius, wo vielleicht dieser Name sich fand.

298) Simplicius wird von Thomas d'Aquino citirt; s. Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. des Judenthums, 1866, p. 284.

299) S. § 39 Anm. 176 b.

300) Hebr. Bibliogr. X, 56, wo eine Notiz über die verschiedenen Schriften Avicenna's, betreffend die Seele, deren eine herausgegeben von Landauer in ZDMG. Bd. 29. Ueber die Ms. Escur. 656 (verloren) u. 663 (citirt II. B. X, 57) s. den Catalog von H. Derenbourg, pp. 466, 470. Anderes in meinem: Hebr. Uebersetzungen.

301) ZDMG. Bd. 37 p. 453 n. 11.

302) S. auch Catal. Codd. hebr. Lugd. Bat. p. 77 (der Verf. des ms. ist Scheutob Palquera, nicht Samuel Ibn Tibbon).

## § 33 (57).

6. De Sensu et sensato, *al-'Hass wal-Mahsus*, das ist ein Teil der gewöhnlich Parva Naturalia genannten Bücher (Fihrist S. 251, II, 115; Müller S. 20; Ptol. n. 39; H. Kh. V, 75 n. 10054; Wenrich pp. 148, 174, die einzelnen Bücher s. unten).

Der Artikel des Fihrist bietet Schwierigkeiten; ich gebe hier die Resultate anderweitiger Untersuchungen.<sup>303)</sup>

Nach dem Fihrist enthält dieses Buch II Tractate und ist keine Uebersetzung bekannt, die sicher (zuverlässig?) wäre, wird auch keine erwähnt; man sagt nur, dass Tabari wenige Notizen an Matta geknüpft habe“. Letztere Worte sind sehr zweifelhaft. An einer anderen Stelle bei Kifli findet man sogar die beiden Namen verbunden, und Wenrich giebt im Index (p. XXV) „abu Baschar Tabari“ als Uebersetzer vom Commentar des „Macidorus“ zum Buche der Meteora.<sup>304)</sup> Er hat unsere Stelle im Fihrist über das Buch de Sensu gar nicht beachtet; denn er lässt den Tabari ganz weg und macht (p. 174) Matta zum Commentator des Buches.<sup>305)</sup> Dieser Tabari ist überhaupt verdächtig; wenigstens kennt man die Persönlichkeit nicht, denn die (von Flügel vorgeschlagene) Identität mit dem Uebersetzer und Astrologen ibn Ferrukhan des III. Jh. der Flucht ist ein erstaunlicher Anachronismus, wenn es sich um einen Autor handelt, der Noten zu einer Uebersetzung (oder einem Tractate) des Matta verfasst hätte.

Dieses Mal giebt H. Kh. richtigere Nachrichten; man hat sie aber nicht recht gelesen und übersetzt, und hielt sich an eine schlechte Lesart. H. Kh. bemerkt richtig, dass dieses Buch nach Ptolemäus nur einen einzigen Tractat enthalte, dass er es aber in III Tractaten gesehen habe. In der That sagt Averroës ausdrücklich in dem kurzen Vorwort zu seiner A. 563 verfassten Paraphrase, welches in der lateinischen Uebersetzung<sup>306)</sup> fehlt, dass man nur III Tractate kennt, deren zweiter vom Denken und Erinnern, Schlafen und Wachen, der dritte vom langen und kurzen Leben handelt.

Salomo b. Moses aus Melgueil (XIII. Jh.) hat ein Buch vom Schlafen und Wachen ins Hebräische übersetzt, ohne Zweifel aus dem Lateinischen.

H. Kh. nennt zwei Autoren, welche über unser Buch geschrieben haben; der eine, Abd al-Malik b. Faradj, ist sonst unbekannt. Ich halte ihn für abu'l-Faradj; denn Averroës (de anima III C. 6) citirt

303) „Die Parva Naturalia des Aristoteles bei den Arabern“; ZDMG. Bd. 37, S. 450 ff. und Nachtrag Bd. 45 (1891) S. 447 ff.

304) Er citirt p. 294 anstatt p. 306, wo Tabari (für Matta) nach Casiri p. 245, 247, den er nicht citirt. Steinschn. l. c. 481, drückt sich nicht genau genug aus.

305) Er folgt Casiri I, 310 l. 2 (wo *min* für *an*) und der unrichtigen Uebersetzung p. 306; s. Steinschn. l. c. p. 452.

306) Ueber diese Uebersetzung, vielleicht von Michael Scotus, s. Steinschn. l. c. p. 491.

einen Commentar des abu'l-Faradj „des Babyloniers“ zu unserem Buche; das ist ibn Tadjib (gest. 1061).<sup>307)</sup> Der andere, Muwaffak al-Din Bagdadi, ist Abd al-Latif, und die drei Bände, von denen H. Kh. spricht, enthielten nicht dieses Buch allein (s. § 52).

Ueber ein Buch des Alexander de Sensu siehe auch unter diesem Autor.

Von den einzelnen Büchern findet man die folgenden Titel und Werke:

*Fil-Dsikr wa'l-Naam* (Ptol. n. 40; H. Kh. V, 86 n. 10125). — *Fi Tul A'mar al-Hajwan* [oder *al-Amr*] *wa-Ka'sariha* (Ptol. n. 46; H. Kh. V, 120 n. 10333). — *Risala fil-Jaktsa* (Ergänzungsliste bei Oscibia S. 69).

Costa b. Luca verfasste eine Abhandlung über den Schlaf und die Träume<sup>308)</sup> und einen anderen über die Lebensdauer; welche sich in Ms. or. Berlin Oct. 104 erhalten haben; die Beziehung dieser Schriften zu den Büchern des Aristoteles ist jedoch nicht untersucht.

Der Arzt ibn abi'l-Asch'ath (gest. 970 im vorgeschrittenen Alter), der sich mit der Redaction und der Anordnung der Schriften des Galen und Aristoteles beschäftigte, schrieb ein Werk über das Schlafen und das Wachen; ebenso ibn al-Djazzar (gest. Anf. XI. Jh.).

Avicenna hat den Stoff des Buches de Sensu in seinem Buche de anima, nach dem Prolog der lateinischen Uebersetzung, behandelt, und ibn Badja scheint dasselbe gethan zu haben.

Ibn Heitham erwähnt in seinem Inhaltsverzeichnis der Werke des Aristoteles (Os. II, 79) unser Buch nicht.

#### § 34 (58).

(Ueber das Buch der Pflanzen, s. § 62, 5.

7. Von den Tieren, *al-Hajwan*, oder *al-Heiwanat*. Der Filrist (S. 251; Müller, S. 20 und 32; H. Kh. III, 121 n. 4662; Wenrich, pp. 134, 148, 149, 174, 300, cf. Jourdain p. 185) giebt XIX Tractate an; Müller weiss diese Zahl nicht zu erklären, welche bereits von den Syrern festgestellt ist<sup>309)</sup>, bestehend aus drei Werken über die Tiere, deren Titel man in dem Verzeichnisse des Ptolemäus findet, nämlich n. 42 *Tabâi'* (die Naturen = Geschichte), X Tractate (wie auch bei H. Kh. V, 111 n. 10270);<sup>310)</sup> n. 43, die Teile oder Glieder, *A'adhâ* (H. Kh. V, 86 n. 8868), IV Tr., und n. 44, von der Entstehung, *Kaun* (H. Kh. V, 64 n. 9988), V Tractate.

Die arabischen Philosophen studirten nicht die Tiergeschichte, sie überliessen dieses Studium denen, die sich mit der Naturgeschichte beschäftigten, welchen aber das von Aristoteles gebotene Material nicht

<sup>307)</sup> Cf. § 53.

<sup>308)</sup> Steinsch., Alfärahî pp. 70, 243.

<sup>309)</sup> Camus und Jourdain, Wenrich p. 130; Munk, Mélanges, p. 434. Die Zahl XXI bei H. Kh.

<sup>310)</sup> XV bei Wenrich pp. 148, 149, ist einfach ein Irrthum bei Kifti.

genügte. Die grossen Werke des Djahitz, Damiri (zweimal gedruckt) etc. gehören nicht in unseren Kreis und wir kehren zu den Nachrichten des Fihrist zurück.

Das Buch der Tiere wurde ins Arabische übersetzt von ibn Bitrik, dessen Uebersetzung schlechter ist als die syrische. Es existirt auch<sup>311)</sup> (in welcher Sprache?) eine alte Synopsis (*Djawami*). Die Quelle für diese Bemerkungen ist ein von ibn Adi selbst geschriebener Catalog seiner Bücher,<sup>312)</sup> welcher auch später citirt wird.

Es existirt ein Compendium (*Ikhtisar*) von Nicolaus [Damasceus], welches nach einer schriftlichen Notiz von ibn Adi ibn Zar'a zu übersetzen und zu purificiren (*Ta'shir'hahu*) begann. — Das Compendium des Nicolaus enthält auch das Buch von der Bewegung der Tiere;<sup>313)</sup> denn bei Averroës (de Anima III, fin. com. 54) heisst es: „Et ipse (Aristoteles) locutus fuit de hoc in tractatu, quem fecit de Motu animalium; sed iste tractatus non venit ad nos; sed quod transferebatur ad nos fuit modicum de abbreviatione Nicolai.“<sup>314)</sup> Das Wort „transferebatur“ bezeichnet die Ueberlieferung, welche in unserem Falle eine Uebersetzung vermuten lässt. Nach dem Fihrist (Artikel ibn Zar'a S. 264 Z. 26, und Kifti unter demselben) übersetzte ibn Zar'a aus dem Syrischen ein Buch, betitelt: „Nutzen (plur.) der Glieder der Tiere in (mit) dem Commentar des Johannes, des Grammatikers“ (sonst unbekannt).<sup>315)</sup> Müller, S. 52, giebt den Titel: „Eigenschaften (oder Beschreibung) der nicht rationellen Tiere“, welcher in dem Ergänzungsverzeichnis Oseibia's (S. 69, und nach ihm bei H. Kh. III, 121, VI, 362 n. 13893: Nu'ut) auf den Titel „Buch der Tiere“ folgt. Die Modification des ersten Titels rührt vielleicht von einer Confusion mit dem berühmten Buche des Galen über den Nutzen der Glieder her.

Bis jetzt war kein Exemplar einer arabischen Uebersetzung bekannt, mit Ausnahme eines Bruchstückes in Ms. Leyden n. 1276 (Catalog III, 211). Ms. Brit. Mus. 437 ist im Catalog (p. 215) als ein Text von XIX Tractaten gegeben. Der mitgetheilte Anhang entspricht in der That auch dem Text; allein am Ende wird das Buch *Tafsir* genannt, ein Wort, welches der Catalog nicht übersetzt; das dem Texte vorangehende Inhaltsverzeichnis ist auch für einen blossen Text etwas lang; wir werden ihm in der lateinischen Uebersetzung des Michael

311) „*Watahu*“ bezieht sich gewöhnlich auf eine Person; ist hier eine Lücke?

312) Das scheint *Fihrist Kutubih*; die sonst citirten Notizen von der Hand ibn Adi's können anderen Ursprungs sein.

313) *Hawakat* im plur. bei Ptol. n. 44 (H. Kh. V, 73 n. 100-17, wie Oseibia; cf. Wenr. p. 149); im Singular und mit der Anatomie verbunden bei Ptol. n. 41; cf. H. Kh. V, 73 n. 100-17 und Wenrich p. 148.

314) Diese Stelle ist citirt, aber nicht ganz übersetzt bei Steinschn., Alfarabi p. 161. Wenr., unter Nicolaus (p. 294), copirt nur Casiri I, 306.

315) Bei Wenrich (p. 300) „Aristotelis historiam animalium ejusdemque de partibus“ etc. Diesen Irrtum wiederholte ich, Alfarabi, p. 160.



Scotus wieder begegnen. Es ist sehr schade, dass gerade die Tractate III, VI—IX gänzlich oder teilweise in diesem Ms. fehlen.

Seit dem Anfange unseres Jahrhunderts verhandelt man über eine lateinische Uebersetzung des Michael Scotus, welche nur in wenig Mss. existirt, und von den, von demselben Uebersetzer übersetzten und gedruckten Abbreviationen des Avicenna zu unterscheiden ist. Letzteres Werk, obgleich ebenfalls in XIX Tractate geteilt, befolgt nur teilweise die Anordnung des Aristoteles, vielleicht gehört es zur Encyclopädie *al-Schafa?*<sup>316)</sup>

Wüstenfeld hat sich bemüht, zu beweisen, dass Michael's Uebersetzung aus einer hebräischen geflossen sei; seine Argumente können aber ebensogut das Gegenteil beweisen.<sup>317)</sup> In der That enthalten zwei hebr. Mss. der Bodleiana (wovon das eine das Buch dem Averroës beilegt) eine, aus der lateinischen Uebersetzung des Scotus geflossene hebräische, und ich hatte vermutet, dass dies der Text des Commentars von Averroës sei;<sup>318)</sup> jedenfalls ist dieses Buch nicht der Avicenna, wie Renan in der Hist. Litt. de la France (XXVII, 584) angiebt. Am Anfange der lateinischen und hebräischen Uebersetzung findet man eine kurze Inhaltsangabe des Buches, welche in der ersteren „*prologus translatoris*“ heisst,<sup>319)</sup> was sich auf den arabischen Uebersetzer beziehen muss, denn man findet ihn in Ms. Brit. Museum, welches man mit der lateinischen Uebersetzung vergleichen müsste.

Wir fügen zum Fihrist hinzu: ein *Talkhîs* von ibn Heitham (1027/8), von Abd al-Latif, bei Wenrich p. 174 nach Oscibia, nach dem letzteren (II, 213) ein Compendium des Buches von ibn abi'l Asch'ath, der auch Schriften Galen's commentirte; H. Kh. (III, 122) erwähnt zuerst ein Compendium Abd al-Latif's vom Buche des al-Dju'hîts.

Endlich findet man die Erklärungen des ibn Badja in den Mss. Bodl. Uri 499 und Berlin (Wetzstein I, 87).

(Nachtrag.) Im J. 1891 erwarb die Berliner k. Bibliothek einen Band hebräischer Uebersetzungen von Averroës (811 Qu.); ich entdeckte darin einen Auszug der Tiergesch. I—X von abu'l-Faradj ibn al-Tajjib (A. 1161/2), welchen Palquera benutzt (Deot ha-Philos., ms. Leyden); cf. § 76. — Houtsma, Catalogue d'une collection de Manuser. arabes, Leide 1889 p. 581, verzeichnet eine Abhandlung, enthaltend Stücke (Fu'sul) aus der Tiergesch. des Aristot. Der Verfasser, Musa

316) Wüstenf., Uebers. p. 101, erwähnt unter Arist. ms. Merton 227<sup>2</sup>, welches den Avicenna enthält (seine Behauptungen p. 100 haben keinen Boden mehr); er kennt nicht ms. 1780 der Universitäts-Bibl. in Cambridge (II, 422). — Leclere II, 456, VII.

317) Steinschn. ZDMG. 37, p. 491.

318) Wüstenfeld l. c. p. 104 u. 105 glaubt auch, dass Scotus das Werk des Aristoteles mit dem grossen Comm. von Averroës, von welchem keine Spur zu finden ist, übersetzt habe. Andererseits behauptet er (p. 104), dass man mehrere Commentare des Averroës aus den lateinischen Uebersetzungen u. wahrscheinlich aus der des Scotus ins Hebräische übertragen habe. Ich beleuchte diese Angaben in meinem Werke über die hebr. Uebersetz.

319) Notices et Extraits (Artikel von Camus) VI, 430.

ibn Obnid Allah al-Korathi (sic) al-lara'ili, bediente sich der Redaction (I'sla'h ist Correction, nicht „traduction“) des Honein b. Ishak und citirt gelegentlich auch andere Autoren. — Ich zweifle nicht, dass für „Korathi“ Kurtubi (aus Cordova) zu lesen und Maimonides gemeint sei. Ueber den Umfang ist Nichts mitgeteilt; vielleicht liegt ein Fragment seiner Compendien von Galen vor, worin gelegentlich Aristoteles citirt wird, oder eines anderen Werkes.

## § 35 (59).

## III. Die Metaphysik.

Es folgt nun das Buch der „Buchstaben“ (*al-'Huruf*), genannt *Theologica* (*Ilahijjat*), bei Ptol. n. 49: *Fima ba'ada'l-Tabi'ijja*; später abgekürzt: *Ma ba'nda*<sup>320</sup>) (Fihrist S. 251, II, 115; Müller S. 21, 52; H. Kh. V, 144 n. 10448, wo die Zahl der Tractate fehlt und die Uebersetzung nicht genau ist; vgl. S. 50 n. 9898; Wenrich pp. 135, 150, 174, 300, 301). — Die Metaph. scheint das Buch „über die geistige Rede“ (Wissenschaft?) bei Ja'akubi S. 150, Klamroth S. 433 A. 434, s. § 63.

Dieser Artikel des Fihrist ist weder gut geordnet noch klar; ich nehme aber Anstoss, ihm durch eine Aenderung etwas unterzulegen, was er nicht sagen will.

„Das Buch ist nach den griechischen Buchstaben geordnet und beginnt mit dem kleinen Alpha“ ( $\alpha$  *Éλαττον*). Diese Stelle ist ganz klar und wichtig als Zeugnis dafür, dass man diesen Tractat an den Anfang des Buches vor das grosse Alpha (oder II. des griechischen Textes), dessen Anfang fehlt, gesetzt hat. Von Hottinger bis auf Müller hat man den Passus falsch übersetzt und ausgelegt.<sup>321</sup>)

Ueber die Zahl der Abhandlungen sagt der Fihrist Nichts, bei Ptolemäus sind es XIII. Es ist bekannt, dass es verschiedene Ansichten über diese Anzahl gab (ich halte mich an die Zählung I—XIV unserer Ausgaben), aber nicht betreffs der griechischen Buchstaben, mit denen die Tractate bezeichnet sind; daher vermeidet Nadin in diesem Artikel Ziffern oder Zahlen und gebraucht griechische Buchstaben. Ich bemerke noch, dass die Substitution der arabischen, hebräischen und lateinischen Buchstaben in den Uebersetzungen, das Fehlen von Tr. XI in dem grossen Commentar des Averroës, wie die Anordnung desselben nach der griechisch-lateinischen Uebersetzung des Textes (s. unten) Confusionen hervorgebracht haben, die ich hier nicht verfolgen kann.<sup>322</sup>)

<sup>320</sup>) Meine Abhandlung „Die Metaphysik des Aristoteles in jüdischen Bearbeitungen“ (in „Jubelschrift zum 90. Geburtstag des Dr. L. Zunz“, Berlin 1884) § 6 (pp. 9 ff.) behandelt Namen, Einteilung, Anordnung und Zahl der Tractate; worauf hier verwiesen wird. Nach Avicenna (*Rasail* ed. Bulak p. 3) ist die theologische Philosophie (oder Metaphysik) ein Teil der ersten Philosophie (cf. *ibid.* p. 28). Die Transcription des griechischen Wortes findet sich im Ergänzungsverzeichnis des Oseibia p. 69.

<sup>321</sup>) Steinschn. l. c. p. 11.

<sup>322</sup>) Steinschn. l. c. p. 13, Z. 20 lies: Der grosse Comm. beginnt mit  $\alpha$  und folgt A am Anf. unvollständig.

Nach Nadim wurde das Buch von Is'hak (b. Honein) übersetzt, und was sich von demselben erhalten hat, geht bis zum Buchstaben *mu* (wie es scheint *exclusive*; „ad λ“ Wenrich p. 135), welcher Buchstabe von ibn Adi übersetzt wurde. Der Buchstabe *mu* findet sich im Griechischen mit dem Commentar des Alexander.

Die Lesarten bei Kifti sind hier wichtig. Ausser einer Weglassung scheint eine Umstellung vorgenommen zu sein, wonach Is'hak und ibn Adi nur *α* übersetzt hätten („A minutam“, Casiri I, 306). Kifti lässt den Commentar des Alexander weg, der auch in Hottinger's ms. des Fihrist fehlt.<sup>323)</sup> Ausserdem erwähnt er im Artikel ibn Adi einen Commentar über *α*,<sup>324)</sup> der eine Doublette der auf diesen Tractat beschränkten Uebersetzung scheint, wie wir gesehen haben. Averroës (Comm. XII, 13) citirt eine Uebersetzung von „Johannes“, der nach Rose ibn Adi ist; danach stünde fest, dass dieser das Buch *Landa* übersetzt oder commentirt habe.

Nadim fährt fort: „Diese Buchstaben“ wurden von Eustathius für al-Kindi übersetzt, und er hat darüber einen Bericht gemacht(?).<sup>325)</sup> „Diese Buchstaben“ wären nach Müller, S. 21, A—N, also das ganze Buch. Darin liegt eine Schwierigkeit, vielleicht durch eine Lücke; dieselben Worte finden sich jedoch bei Kifti, wo sie nicht gut das ganze Buch bedeuten können.

Matta hat den Tractat *Landa*, welcher der elfte Buchstabe ist, mit dem Commentar des Alexander ins Arabische übersetzt; dieser Tractat wurde auch von Honein syrisch übersetzt.<sup>326)</sup> Kifti lässt noch Alexander weg, wie Hottinger und Wenrich (p. 135, 279). Die Citate des Commentars von Alexander, welche sich in dem Commentar des Averroës finden, sind kürzlich von Freudenthal gesammelt worden.<sup>326b)</sup>

Derselbe Tractat wurde von Themistius commentirt, und Matta übersetzte Text und Commentar. Schamli hatte diesen Tractat bereits übersetzt.<sup>327)</sup> In diesen Worten sehe ich nicht (mit Wenrich, p. 287) eine Uebersetzung des Themistius, sondern des Textes.

Eine Uebersetzung des Themistius von Is'hak b. Honein, welche Thabit b. Korra verbesserte, wurde von Moses ibn Tibbon (1255)

323) Pag. 240; daher fehlt er bei Wenr. p. 275. — Flügel (Lesarten p. 20) übergeht diese Variante. — Casiri, p. 306, fügt hinzu „*apud nos*“ (græce).

324) Wenr., p. 301; s. Steinschn., Alfarabi, p. 156.

325) *Lahu Khabar*. Nach Müller p. 53 ist Eustath oder al-Kindi Verf. des Berichtes; letzteres ist weniger wahrscheinlich. Eine falsche Lesart macht aus Eustath al-Kindi eine Person (noch bei Leclerc I, 186); s. Deutsches Archiv f. d. Gesch. d. Medicin I, 450, wo Sohn des „Honein“ lies des Oribasius; s. Wenr. p. 295; cf. Index des Fihrist p. 272, s. p. 202. Bei Steinschn., Die Metaphysik p. 10 Anm. 57 lies: Eustath, der für al-Kindi übersetzte.

326) Müller vergass, diese Zeile zu übersetzen.

326b) Die durch Averroës erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik v. J. Freudenthal mit Beiträgen von S. Fränkel (Abh. der Akad.). Berlin 1855.

327) „Hatte sie“ bei Müller, weil Makala weiblich ist; bei Kifti *wakalaha*.

hebräisch übersetzt, welche Uebersetzung in einigen Mss. existirt. Sie ist die Grundlage der lateinischen Uebersetzung (Themistii in XII. libri Methaph. Ven. 1576) von Moses Finzi.<sup>328)</sup>

Alfarabi kannte nur wenig von Alexander und einen unvollständigen Comm. des Themistius.

Averroës bemerkt in seinem Commentar, dass sich vom Comm. des Alexander nur zwei Drittel, von dem des Themistius, der den Commentar des Alexander nur abkürzte, das Ganze erhalten habe.

Averroës (Commentar zu Lamda) citirt zwei anonyme Uebersetzungen, ausser der des „Johannes“ (s. unten). Die arabisch-lateinische Uebersetzung, wovon Jourdain den Anfang giebt (nämlich von  $\alpha$ , das im Original vorangeht, ms. Leyden ar. n. 2821, V, 324) ist der Text des Averroës (ob von Mich. Scotus übersetzt?).

Der Fihrist führt fort: Is'hak b. Honein hat eine Anzahl von Tractaten übersetzt. Müller interpretirt das vom Commentar des Themistius, weil Is'hak's Uebersetzung des Textes bereits genannt sei. In der That hat Is'hak den Commentar zu Lamda übersetzt; das ist aber ein einziger Tractat. Die Notiz des Fihrist stammt vielleicht aus einer andern Quelle.

Syrianus hat den Tractat *bâ* (B) commentirt; sein Comm. wurde arabisch übersetzt<sup>330)</sup>: „Ich sah ihn (*raajlaha*), geschrieben von der Hand des Ju'hja ibn Adi in dem Verzeichnisse seiner Bücher.“ Diese (gekürzten) Worte sind doppelsinnig; es ist möglich, dass ihn Adi das von seiner Hand geschriebene Buch besass, und dass Nadim eine Bemerkung darüber in dem Verzeichnisse fand (s. unten § 60). Der Text des Syrianus ist nicht herausgegeben. —

Ich ergänze: In dem Leydener ms. des Comm. von Averroës hat Fraenkel (bei Preudenthal S. 115) einige anonyme fragmentarische Notizen gefunden, für deren Richtigkeit ich nicht einstehen möchte. Danach hat ibn Zur'a das XII. und „Nazif [Nataif] ben Amin“ das XIII. Buch übersetzt; Alles was der Kadhi [Averr.] erklärt hat, ist Uebersetzung des Eustathius mit Ausnahme von  $\alpha$ , welches von Is'hak übersetzt ist; das letzte Buch der Uebersetzung des Eustath. ist  $\lambda$ ;  $A$  ist von Nazif. Dieser bei Wenrich fehlende Uebersetzer ist ohne Zweifel der Presbyter (um 970), dessen Namen vielfach verstimmt ist (mein Euklid bei d. Arab. S. 88, dazu Flügels Diss. de arab. . . interpret. p. 31 n. 66); ich habe „ben Jâmin“ (= Benjamin) conjeicirt, was sehr leicht in Amin übergehen konnte. Belege für die Trennung würden hier zu weit führen.

Al-Farabi verfasste eine Abhandlung über die Ziele der Metaphysik, wovon eine Scingraphie in Mss.: Brit. Mus. 425 und Leyden 1002 (bei Wenrich p. 135 unter den Uebersetzungen). Eine heb-

328) Steinschn., Die Metaphys. p. 23—25.

329) Idem l. c. p. 2 u. 17.

330) Wenr. p. 287 citirt al-Kifti. Gegen Assemani, Bibl. Or. I, 168/9 s. Renaud, de Phil. peripat. apud Syros, p. 37.

räische Uebersetzung existirt ebenfalls.<sup>331)</sup> Durch dieses Buch begann Avicenna die Philosophie des Aristoteles zu verstehen.<sup>332)</sup>

Der Commentar des Alexander, übersetzt von Honein und Abraham Damascenus mit dem Commentar von al-Farabi wird von Wolf nach einem Cataloge ms. der Mss. des Escorial citirt. Wir können diese Notiz nicht verwerten; ein Uebersetzer Ibrahim aus Damaskus ist nicht bekannt.<sup>333)</sup>

#### § 36 (60).

#### IV. Ethik.

Der Fihrist hat keine allgemeine Ueberschrift für die IV. Rubrik, welche in der That nur durch ein einziges Buch — wie die III. durch die Metaphysik — vertreten ist; die folgenden Bücher scheinen eingeleitet durch die Worte: „Zu den Büchern des Aristoteles (gehört) nach dem Cataloge der Bücher des ibn Adi“ etc. Ich habe die Citationsformel, welche mir zweideutig scheint, nicht zu übersetzen gewagt. Müller übersetzt: Zu den Büchern des Aristoteles gehören auch Exemplare, worüber ich Anmerkungen in dem Cataloge etc. gefunden habe.“ Die Construction wäre dann sonderbar. Ich vermute, dass ein Wort vor *nasakha* fehlt; jedenfalls muss dieses Wort mit den folgenden verbunden werden. Kifti hat die ganze Stelle weggelassen; er substituirt aber (oder hatte in seinem Exemplar des Fihrist?) die Ueberschrift: „*al-Khalakijjat*“ (ethica, plur.); er nennt in der That nach den vom Fihrist erwähnten Büchern ein Compendium (*Ikhtisar*) der Ethik, worunter Casiri (I, 306) die Magna moralia und die Eudemia verstehen möchte, was sehr unwahrscheinlich ist. Nach Müller S. 55 wäre es eines der beiden kleinen ethischen Bücher.

Die Ethik (Nicomachica), *Kitab al-Akhläk*. Dieses Buch findet sich nicht in dem Verzeichnisse des Ptolemäus, er hat nur (Nr. 30, 31) die Magna moralia und die Eudemia,<sup>334)</sup> welche im Fihrist S. 252, Müller S. 21 fehlen (II. Kh. V, 36 n. 9490, VII, 846; Wenrich pp. 136, 173, 300 und unter Porphyry, p. 284).

Dieser Artikel ist ebenfalls nicht frei von Zweideutigkeit. Das von Porphyry commentirte Buch, sagt Nadim, enthält XII Tractate — wahrscheinlich mit Einschluss der Magna moralia;<sup>335)</sup> es wurde von Is'hak b. Honein übersetzt; Kifti (Casiri I, 310) nennt Honein b. Ishak. Letztern Namen wiederholt der Verf. des „*Nawadir al-Akhlak*“ (Faschköprizade),<sup>336)</sup> dessen Artikel II. Kh. (I. c.) wiedergiebt. Dieser zählt

331) Steinschn., Alfarabi p. 139.

332) A. F. v. Mehren, Philosophie d'Avicenne, Louvain 1882 p. 6, specifiert nicht das betr. Buch.

333) Steinschn., Alfarabi p. 110 (247) und p. 111 über „Alexander Arabs“ ap. Wolfius, Bibl. Hebr. I, p. 187, in der That ein Fragment des Comm. von Averroës.

334) Diese beiden Bücher sind zusammen mit der Nicom. genannt von al-Farabi in einem Citat bei Oscibia (I, 57; Steinschn., Alfarabi p. 130).

335) Steinschn., Alfarabi p. 130.

336) Von ihm ist bereits die Rede gewesen.

am Anfang II Tractate der Magna moralia und VIII der Parva (Nicomachica); ohne Zweifel hat er irgendwo die Zahl X (für Nicomachica) gesehen und sie durch Conjectur erklärt; er wiederholt dann, was er bei Kifti fand, wie wir sehen werden. Wenrich giebt unter Aristoteles p. 136 den Namen Honein an, ohne seine Quelle (ohne Zweifel Kifti) zu citiren, unter Porphyri, p. 284, nennt er Is'hak (ohne Zweifel nach Fihrist).<sup>337)</sup>

Der Fihrist fährt fort: „Bei abu Zakkaria (ibn Adi) fand sich von der Hand des Is'hak b. Honein eine Anzahl von Tractaten in (mit?) dem Commentar des Themistius, und sie wurden syrisch herausgegeben (kharadjat).“ Müller erklärt diese Stelle so, dass ihn Adi Notizen von der Hand Is'hak's besass; ausserdem (vielleicht) eine arabische Uebersetzung; er übersetzt den Schlusspassus: „diese Tractate wurden auch syrisch herausgegeben.“ Die Anmerkungen Is'hak's fanden sich vielleicht in seiner Uebersetzung des Porphyri?

Kifti wiederholt die ganze Stelle wörtlich, und Casiri (I, 306) begeht mehrere Fehler, indem er übersetzt: „cujus versionis (nämlich von Porphyri) exemplar Honeini (für Is'hak) manu exaratum exstat apud Abi Zachariam etc. Plures Themistii in eodem Libros Commentarii Syriace prodire.“

Bei H. Kh. (l. c.) fehlt das Wort kharadjat, und Flügel übersetzt: „Plures libros Themistius syriace interpretatus est.“

Wenrich (unter Themistius p. 287) hat diese Stelle gänzlich weggelassen, und erwähnt den Commentar nicht.

Müller vermutet, dass es sich vielleicht um eine Stelle der *ὑπομνήματα* handle, indem er hinzufügt, dass sich eine arabische Uebersetzung von *περὶ ἀρετῶν* in ms. Berlin, Petermann 9 finde.<sup>338)</sup>

Es ist weder ein arabisches Exemplar der Nicomachica, noch eine hebräische Uebersetzung aus dem Arabischen bekannt (mit Ausnahme der Paraphrase des Averroës). Es existirt aber eine unedirte, lateinische Bearbeitung von Hermannus Allemanus (1244 od. 1243) genannt „translatio nova“ (nicht mit der „Ethica nova“ zu verwechseln, welche griechisch-lateinisch ist). Diese ist ein Compendium überschrieben: *Summa (quorundam) Alexandrinorum*. Der Anfang dieser „Uebersetzung“ (omnis ars et omnis incessus etc.) ist von Jourdain mitgeteilt.<sup>339)</sup>

Ich füge hinzu:

Al-Farabi verfasste einen Commentar zur Einleitung oder zum ganzen Buche; er wird von spanischen Autoren des XII. Jh. citirt.<sup>340)</sup>

Ibn al-Khammar übersetzte (aus dem Syrischen?) ein Buch

337) Dass Wenrich zuerst Kifti zu Grunde legte (s. Einl. § 3 u. 5) ist hier belegt.

338) J. G. E. Hoffmann, de Hermenent. ed. sec. innotata 1873, p. 216.

339) Recherches, p. 487, berichtet in éd. II, p. 438; s. Renan, Averroës p. 168, éd. II et III, p. 213; Leclere II, 460; Wüstenf. Uebers. p. 92.

340) Steinschn., Alfarabi p. 61.

über Ethik (*fi'l-Akhlak*) nach dem Fihrist S. 256 und Kifti (Artikel über diesen Autor), welches nach Wenrich (p. 300) sich auf die Ethik des Aristoteles beziehen soll. Oseibia I, 323, welcher eine handschriftliche Anmerkung dieses Autors citirt, kennt diese Uebersetzung nicht.

## § 37 (61).

## V. Andere (beigelegte) Bücher.

Den Einzelheiten dieser Rubrik, worin die in den verschiedenen Quellen zerstreuten Nachrichten gesammelt sind, sei hier eine Notiz über die Hauptquellen vorangeschickt.

Im Fihrist findet man hinter der Ethik nur zwei Titel, al-Kifti fügt andere zwei hinzu, nämlich eine „Rede (*Kaul*) der Weisen über die Musik, vielleicht identisch mit den „musikalischen Thesen“ bei Ptolemäus (n. 57),<sup>341)</sup> und das Compendium der Ethik, wovon in § 60 gesprochen worden.

Bei Kifti (Casiri I, 310 ff.) und Oseibia (I, 67—69) folgt der Catalog des Ptolemäus.

Wenrich stellt die Ethik, p. 136, hinter die Politik und die Oekonomie (s. unten); darauf erwähnt er eine Uebersetzung der Werke des Aristoteles von „abu'l-Paradj“ (ibn Tadjib), nach Bar Hebraeus, welcher weder diese Werke genau bestimmt, noch angiebt, aus welcher Sprache jener übersetzt habe. Es ist bekannt, dass Bar Hebraeus fast überall derartige Nachrichten aus al-Kifti zieht; dieser spricht aber in etwas vagen Phrasen über die Art des Commentirens. Bei Oseibia (I, 239) heisst es: „er commentirte viele (oder mehrere) Bücher des Aristoteles.“ Ich habe die Commentare des ibn Tadjib zu den Büchern der Logik und zum Buche der Tiere erwähnt, welche Oseibia (S. 240) speciel angiebt.<sup>342)</sup> P. 137—142 giebt Wenr. Nachrichten über einige noch erhaltene Bücher, die in der That alle untergeschoben sind. Der Catalog des Ptolemäus wird von Wenrich, p. 142—158, nach Casiri sehr unvollständig (s. § 38) wiedergegeben und mit den Verzeichnissen des Diogenes Laertes und des Anonymus, herausgegeben von Menage, verglichen. Wenrich leitet dieses Verzeichnis mit folgenden Worten ein: „Praeter memoratos . . libros quam plurimi adhuc ejusdem nomine Arabibus cogniti fuisse videntur. En omnium illius operum elenchum“ etc. Ich habe alle hier angegebenen Titel, die nur Doubletten sind, bereits an ihrer Stelle erwähnt.

Bei Oseibia folgt (p. 69) auf das Verzeichnis des Ptol. eine kleine Liste, die ich als „Ergänzungsliste“ bezeichne. Ich zählte früher 38 Titel<sup>343)</sup>, nach n. 22 ist aber hinzuzufügen: „Die Ursache der

341) Der Commentar des Averroës zu „de musica“ bei Wenr., ist zur Poetik; s. Catal. libr. hebr. in Bibl. Bodl. p. 2681.

342) S. auch unter Porphyri § 73. — Hammer V, 365 (nach Oseibia), substituirt Uebersetzungen; dasselbe bei Laetere I, 190, 200 nach Bar Hebraeus (Wenr.); p. 156 ist nicht einmal eine Verweisung zu finden.

343) Alfaraqi p. 194, cf. p. 75 Note 5.

Schöpfung der Substanzen“ (wenn ich *Adjram* richtig übersetze) und am Ende (n. 39) „die Geheimnisse der Sterne.“<sup>344</sup>) Fast alle Titel dieses Verzeichnisses findet man bei H. Kh., den grössten Teil unter dem Worte *Kitab* „Buch“ (Band V), einige auch unter dem darauf folgenden Worte oder einem anderen Schlagworte nach einer anderen Quelle.<sup>345</sup>) In dem Ergänzungsverzeichnisse finden sich Doubletten mit Ptolemäus, z. B. n. 11 das Testament an Nikanor, dessen Namen in den Mss. corumpirt ist<sup>346</sup>), n. 30 physische Quaestionen, 31 Metaphysik, 32 das Buch der Tiere. Wenrich hat dieses Verzeichnis des Oseibia, welches er nirgend citirt, vollständig ausser Acht gelassen und zieht nur (p. 158—160) 26 Titel aus H. Kh., welche den von Kiffi (Ptol.) gegebenen anzufügen seien, ohne die Doubletten zu bemerken; seine Titelübersetzungen sind nicht immer genau.

Wenn man das Ergänzungsverzeichnis mit H. Kh. vergleicht, so findet man bei letzterem nicht die Nnr. 11, 20 (*Jaktsa*, vgl. § 57) und 22<sup>b</sup>; n. 23 über die Steine ist wahrscheinlich identisch mit H. Kh. n. 9773. Vergleicht man diese Liste mit Wenrich, so findet man bei ihm nicht die folgenden Nn., von denen einige vielleicht weggelassen sind, weil sie Doubletten von Titeln sind, die er früher gegeben hat (die betreffende Stelle gebe ich in Parenthese): nn. 2 (W. p. 156), 3, 5, 6, 10, 11, 12 (W. 145, Ptol. 7), 13 u. ff. bis 18, 20, 22, 22<sup>b</sup> (s. ob.), 23, 24, 26 (W. 138), 30 (W. 150, Ptol. 51), 31 (W. 135), 32 (W. 135), 33, 34 (W. 138), 36.

Andrerseits findet man bei H. Kh. 10 (und bei Wenrich 11), welche nicht in Oseibia vorkommen, nämlich folgende (die Ziffer in Parenthese bezeichnet meine Zählung der 26 Titel in Wenrich, dessen Anordnung ich beibehalte): Nn. 10411 (W. 2), 10575 (8), 10565 (12), 10556 (13), 10593 (14), 10246 (15: Timäus, cf. § 34), 20553 (18), 9943 (19), 10498 (20 p. 156, Ptol. 84), 1141 (22); die Apologie (W. 25) ist wohl die Theologie; s. unten § 63.

Ich hebe schliesslich noch drei Titel bei H. Kh. hervor, welche sich weder in dem Ergänzungsverzeichnis noch bei Wenrich finden:

- a) *Ta'ubir* (Oneirokritik) II, 311 n. 3061.<sup>346b</sup>)
- b) *Al-Tawad'juh li'l-Rabb*. (Wie man sich an Gott mit Gebeten wendet, nach der Methode des Sokrates) V, 65 n. 9998.<sup>347</sup>)
- c) Das dem Aristoteles beigelegte Buch: „Körper der beiden

344) H. Kh. V, 49 n. 9822, p. 163 n. 10567; Wenr. p. 158, cf. p. 161: *na'hu* = Grammatik; Steinschn., Zur pseudopigr. Lit. p. 86; Müller p. 55.

345) Z. B. n. 4251 = 10035; n. 7258 = 10193; n. 7257 = 10200; n. 9006 *Sijasa* = 10162 *Rijasa* (cf. n. 289, Os. n. 2); n. 10114 = 10577. — Im Index p. 1013 n. 1613 ist hinzuzufügen: V, 64 bis, 117 n. 10312, p. 129 n. 10361; p. 138 n. 1400.

346) Steinschn., Alfarabi p. 194.

346 b) Aristoteles wird citirt in einer französ. Oneirokritik, ms. Berlin (ZDMG. Bd. 17 S. 239); cf. Serapenn 1863 S. 210.

347) Cf. Steinschn., Zur pseud. Lit. pp. 11 u. 44, über einige, dem Aristot. beigelegte Gebete, zu welchen noch andere kommen.



Lichter“ (V, 70 n. 10020) ist ein Irrtum; ohne Zweifel ist Aristarch zu lesen.<sup>347b)</sup>

Ich habe im J. 1869<sup>348)</sup> einen Artikel über die Ergänzungsliste versprochen, aber noch nicht veröffentlicht; A. Müller (S. 55) hat einige Notizen über die von Wenrich pp. 138, 158 ff., H. Kh. und Oscibia erwähnten Titel gegeben.

Zu diesen Quellen kommen die Nachrichten in verschiedenen Catalogen über noch vorhandene, dem Aristoteles beigelegte Stücke und die Citate in mehreren arabischen Werken, welche noch nicht zusammengestellt sind.

Die hebräische, lateinische und andere Litteraturen bieten ebenfalls teilweise unbekannte Stücke und Citate, welche zur Benutzung für die arabischen Uebersetzungen Schwierigkeiten bieten, denn aus ihrem Character wäre ihre Herkunft zu erweisen; dazu genügen blosse Ueberschriften nicht, insbesondere in den abergläubischen Werken, bei denen man sich eine zügellose Freiheit in Betreff der Beilegung und der Herkunft erlaube. Nichtsdestoweniger glaube ich, dass in diesen Sprachen die Zahl der von ihren Autoren selbst im Mittelalter dem Arist. beigelegten Schriften gross sei.

Die Frage ist noch schwieriger, wenn es sich um die Araber selbst handelt. Um über ihre Unterschreibungen zu urteilen, müssten wir die syrische Litteratur besser kennen, als es der Fall ist, ebenso die byzantinische Litteratur dieser Gattung, die im Allgemeinen wenig bekannt und wohl teilweise verloren gegangen ist. Es ist bemerkenswert, dass der Fihrist fast Nichts von den Titeln weiss, die wir später finden,<sup>350)</sup> was zu beweisen scheint, dass zu seiner Zeit die Bücher dieser Art noch nicht verbreitet waren.

Welche Schriften stellen wir zu den untergeschobenen? Die berühmtesten Philologen stimmen in Betreff der Echtheit mehrerer, von uns nach dem Fihrist behandelten Werke, nicht überein. Diese Frage gehört nicht mehr zu der gestellten Preisaufgabe, welche in Bezug auf Aristoteles mit dem letzten Titel bei Nadim erledigt wäre. Eine Zusammenstellung der in arabischen Quellen dem Arist. beigelegten, oder daraus abgeleiteten Schriften und der betreffenden Citate wäre eine nicht uninteressante Monographie, für welche ich allerdings Materialien gesammelt habe, um daraus einen Anhang zu der eigentlichen Aufgabe zu bilden. Hier habe ich aus den bisher benutzten Quellen Nachrichten über eine Auswahl von Titeln als Ergänzung zum Fihrist gesammelt und gemäss der Ueberschrift dieses § die Frage nach der Echtheit offen gelassen. Es sind vorzugsweise die in Ari-

347b) Mehr unter Aristarch im Kap. Mathematik § 138.

348) Alfarabi p. 194.

349) Sie betreffen die nn. 1—4, 7, 11, 13, 18, 20, 21, 24, 25 bei Wenr. nach meiner Zählung.

350) *Aristalis*, wie anderswo unter den Alchemisten, p. 352 ff.; im Index p. 275 fehlt S. 357.

stoteles' Werken aufgenommenen Schriften, Bücher, welche arabisch oder in einer hebräischen, lateinischen etc. aus dem Arabischen angefertigten Uebersetzung erhalten sind, dann einige Werke, deren Uebersetzer, oder woraus Stellen citirt werden, endlich einige von den Bibliographen genannte Titel. Ich citire nur die Quellen der Forschungen ohne auf diese einzugehen, ordne zuerst die Titel nach den vorhergenannten Eigenschaften in einer fortlaufenden Zählung.

## § 38 (62).

Die in den lateinischen Ausgaben des Aristoteles gedruckten Bücher:

1. Oekonomik: Ms. Escorial ar. 873, eine arabische, von einem Christen verfasste Oekonomik, enthält ms. Paris 112. Eine hebräische Uebersetzung, wahrscheinlich aus dem Arabischen von Abraham Tibbon findet sich in einem Pariser Ms., das leider abhanden gekommen war, als ich danach forschte. Die Mss. Wien und München enthalten vielleicht eine andere Uebersetzung.

2. Problemata. Das Verzeichnis des Ptolemäus bietet nicht weniger als 8 Titel von Problemata (Masā'il), von denen sich einige in den Citaten des Razi im Continens wiederfinden, unter anderen das Buch Mabal oder Mebel, was nur die arabische Frageformel *mā bala* für die „physischen Quaestionen“ ist; mit diesen beiden Worten beginnen fast alle Fragen. Wir besitzen Problemata in XXXVIII Abschnitten; Ptolemäus (n. 51) kennt nur IV Tractate. Ein Uebersetzer wird in den arabischen Quellen nicht genannt.

Ms. München 275 (in hebräischer Schrift) f. 28 enthält Fragen, wovon einige mit jenen beiden Worten „ma bala“ beginnen. Der Namen des arabischen Uebersetzers Honein findet sich in der hebräischen Uebersetzung des Moses ibn Tibbon (1264) unter dem Titel: „Physische Fragen“ in IV Tractaten, die den ersten drei Tractaten des Textes entsprechen, da der erste in II zerfällt. Von dieser Uebersetzung, welche einige Abweichungen von der lateinischen des Gaza bietet, sind drei Mss. bekannt.

Ein Fragment einer hebräischen Paraphrase, wahrscheinlich nach einem lateinischen Texte, soll uns nicht weiter beschäftigen.

Im Artikel Honein (I, 199 Z. 4 von unten) giebt Oscibia einen Titel: „Arabische Fragen“, ohne Zweifel soll es heissen „physische“ (*tabi'ijja* für arabijja).

Ibn Heitham (1027/8) verfasste ein Compendium (*Talchiz*) der physischen Fragen (Oscibia II, 97).

Es findet sich ein seltsamer Titel: „Liber Aristotelis continens summam universalium Quaestionum, extractus de 250 Indorum voluminibus ex Arabico Latine versus per Hugonem Sanctallianensem (Catal. Mss. Angliae etc. I, I, 300 n. 6561).<sup>351)</sup>

<sup>351)</sup> Wüstenfeld, Uebersetz. S. 120, 121 zählt drei Uebersetzungen Hugo's auf; dazu kommt Japhar Indus und de Spatula; s. ZDMG. Bd. 18 S. 129 (nicht 291), Bd. 21 S. 386.

3. De Causis, ein berühmtes, dem Aristoteles und anderen Autoren beigelegtes Buch. Man hat die Identität dieses Buches mit dem *Kitab al-Ajdha'h fi'l-Kheir al-ma'hdh* gefunden, was dem Titel „de Expositione purae bonitatis“ in dem Verzeichnisse der Uebersetzungen des Gerard v. Cremona (n. 33) entspricht, dessen Namen jedoch in keinem der untersuchten Mss. zu finden ist. Albertus Magnus betrachtet es als eine Compilation eines Juden David, und ich habe diesen mit dem berühmten Uebersetzer Johannes von Sevilla identificirt, der sich Johannes, Sohn Davids (Avendhut, 1135—42) nennt. In der That ist die „Metaphisica Avendauth“ in einem ms. der Bodleiana unser Buch de Causis. Bardenhewer, der den arabischen Text, nach dem einzigen ms. Leyden mit der alten lateinischen Uebersetzung herausgab (1882), glaubte zu beweisen, dass die letztere Uebersetzung von Gerard sei. Ausführliches in meinem Werke über die hebräischen Uebersetzungen S. 259 ff.

Das arabische Buch ist nach Haneberg ein Auszug der *στοιχειώσις θεολογική* des Proklus, welche vielleicht ganz ins Arabische übersetzt worden ist.

Nadim, S. 252, Müller, S. 23, und Kifti nennen das Buch des Proklus „*Thaludjijja*“ (Theologie), welche die Wissenschaft des Herrn (*Rabubijja*) ist, ohne eine Uebersetzung zu erwähnen. H. Kh. (V, 66 n. 10005, cf. Bard. 43, 50) nennt unser Buch, indem er ein Buch von Alexander hinzufügt; dann fährt er fort: „Dieses Buch wurde von Abu Othman (Saïd) al-Dimischki übersetzt“. Wenrich, p. 278, hat dieselbe Confusion. Die „Theologie“ des Alexander bei Kifti (Casiri I, 245) ist ein Irrtum für Melancholie (Fih., S. 253, Müller, S. 24; vgl. S. 57 und unten § 63 n. 6). Ich habe auch bewiesen, dass die bei Kifti folgende Nachricht über Othman aus der Topik des Aristoteles hierher gestellt ist. H. Kh. und Wenrich halten sich immer an Kifti. — Oseibia (I, 70, 71 unter Alexander) giebt einen Titel: „Tractat des Auszuges aus dem Buche des Aristoteles, griechisch Theologie (Thaludjijja) genannt, was Rede über den Monotheismus bedeutet. — Kehren wir zu unserem Buche de Causis zurück.

Der arabische Text wurde von Serachja b. Isak b. Schealtiel (um 1284, wahrscheinlich in Italien) hebräisch übersetzt. Mss. in London und Turin.

Das Buch wurde aus dem Lateinischen übersetzt und teilweise commentirt von Hillel ben Samuel (um 1290 in Italien), von Jehuda Romano (XIV. Jh.), Mss. in mehreren Bibliotheken, und Ende XV. Jh. von Eli Habillo in Monzon, Ms. Parma.

4. De causis libellus proprietatum (od. De propr.) Elementorum in 4 Kapiteln gedruckt 1496 und in dem VII. Bande von Aristoteles Werken mit Averroës, was dem jüngeren Jourdain entgangen ist, der in der 2. Ausgabe der Recherches Specimen XLVIII (p. 444) anfügte. Am Jourdain hat sich auf einige Beweisstellen beschränkt, aus welchen er schloss, dass dieses Buch aus dem Arabischen

übersetzt sei, und Haneberg hat andere hinzugefügt. Wir besitzen ein directes Zeugnis. In dem Verzeichnisse der Uebersetzungen Gerard's von Cremona (n. 36, Leclere II, 405, 419, Wüstenfeld, Uebersetz. S. 67, cf. S. 86 Anm) heisst es: Liber Aristotelis de Causis proprietatum tractatus I (die Lesart IV ist von den Kapiteln genommen): „Tractatum autem secundum non transtulit eo quod non invenit in arabico nisi de fine eius parum.“ Diese Notiz scheint keine Conjectur des Verfassers des Verzeichnisses, der das arabische Original wahrscheinlich nicht in seinen Einzelheiten kannte. Albertus Magnus bemerkt in seiner Paraphrase dieses Buches (in einer von Jourdain ausgezogenen Stelle) diesen Mangel; er sagt: „Aristotelis autem litera (liber) non continet inter hoc (haec) nisi primum in his quae ad nos pervenerunt de libro ejus. Et certum est alia defecere, et non esse ad nos delata: quoniam absque dubio alia quae enumeravimus (enunciavimus) ex principiis determinatis in hoc libro debent determinari“ etc. Man muss sich wundern, dass Albert dieses Buch dem Aristoteles beilegen konnte.

Der Ursprung dieser Beilegung ist vielleicht der Anfang, wo es heisst: „Postquam praemissus est sermo a nobis in Coelo et mundo“, und später (Kap. 1 f. 206 H., Ausg. 1562): „et nos qui jam attulimus hanc dictionem in libro Coeli et Mundi determinavimus“ (sic) etc.

Der Verf. dieser Abhandlung, welche vielleicht einen Teil eines encyclopädischen Werkes bildet, hat mehrere Werke verfasst; es heisst: „sicut diximus nos in libris ex iis quos edidimus et exposuimus et determinavimus de (l) tractatibus praecedentibus (f. 204 I); „et lumen lunae et stellarum est acquisitum a sole, sicut ostendimus in aliis libris ab isto“ (f. 208 F); quantitatem vero eius jam ostendimus in libro quem composuimus super mensuratione superiorum et narramus (sic) in ipso quantitatem ipsorum ab invicem (sic) et proportionem corporum stellarum, et revelationes [lies revolutiones] orbis, et egressionem linearum eius et quantitates opere *sylogistico* demonstratione cadente sub sensu“ etc. (208, I K); cf. Redeamus ergo super hoc sermone certo et sylogismo geometrico cum demonstratione rationali (109 C); cognitionem vero *longitudinem civitatis* (sic) ad invicem, et numerum pedum eorum jam narravimus in libro longitudinum civitatum, et determinatione sufficiente (211 D).

Am Ende bemerkt der Verfasser, dass er mehrere Gegenden und die Beschreibung von Meeren, Flüssen, und Städten stillschweigend übergangen habe, „quia jam nos ostendimus loca eorum, et cognitionem longitudinis, in alio libro ab isto, et divisionem civitatum, et longitudinem fluminum, et numerum montium sermone abbreviato et determinato; hoc est ergo cuius voluimus declarationem.“ Dazu kommt eine Stelle über die Flut und die Conjunctionen (f. 208 B): „aut est illud propter rem, quam dixerunt authores *atalasimet* [*Tulāsima*, recessus?] orbis signorum et est accessio VII partium et recessio VIII partium in omnibus 80 annis gradu [daher XV bei Albert]. Quare

accidit illud propter mutationem orbis stellarum fixarum et ipse permu-  
tatur in omnibus 100 annis gradu uno, quare accidit illa permutatio  
in omnibus XXXVII [lies XXXVI, wie nachher] milibus annis, et hoc  
[est?] ultimum omnium rerum super quibus innuantur authores *reci-  
divationis* (sic) et *smā quā* (sic, omnia quae?) inducunt; nos autem in-  
venimus ratione geometrica et operatione mensurali, quod rotunditas  
est XXIII milia miliaria, et est revolutio terrae super XXXVI annorum  
milia, invenitur ergo illud in civitatibus propinquis litoribus marium,  
ut approximet eis mare, sicut civitas Axym et civitas Medecucl, et  
civitas Serendid [lies Serendib = Ceylon] et insulae Auri etc. Axim  
scheint „Arin“ (= Udjayana, nach Reinaud).<sup>352</sup> Der Autor, welcher  
Bagdad (Bagdel, Kap. 4) kennt, ist demnach keine unbekannte Persön-  
lichkeit, und man muss ihn unter den arabischen Astronomen und  
Kosmographen suchen, welche, wie ibn Heitham († 1038) auch Philo-  
sophen waren. Maimonides citirt eine „Abhandlung der Entfernungen“  
(der Sterne) von al-Kabi'si (Astrolog des X. Jh.); allein mit Aus-  
nahme seiner Einleitung in die Astrologie weiss man fast Nichts von  
ihm.<sup>353</sup>

Der Verfasser citirt die Philosophen *Milesius* oder *Mileus*  
(Thales?), *Replilos* oder *Rentipholas* (Empedocles? bei Albert II, II, 2  
*Reuciphilos*) und Demokrit (Ende Kap. 3). Er erzählt (f. 209 II), dass  
Sokrates für den König Philipp einen Spiegel „de calibe“ machen liess,  
durch welchen man 2 Drachen sehen konnte.<sup>354</sup>

Unser Buch wird bereits von Arnaldus Saxo citirt.<sup>355</sup>

Jourdain (p. 107) combinirte es mit dem lib. de Naturis rerum,  
welches unter den Werken des Uebersetzers Alfred de Sarchel ge-  
nannt wird. Der wirkliche Uebersetzer ist oben nachgewiesen. Leclere  
wiederholt den Titel „de Causis propr.“ unter Alfarabi (II, 504) wahr-  
scheinlich für den lib. de Causis (oben n. 3), der auch dem al-Farabi  
beigelegt worden ist.

5. Buch der Pflanzen; s. unter Nicolaus § 76.

### § 39 (63).

Philosophische (insbesondere ethische) Werke.

6. „Theologie“ (*Athuludjija*, *Thaludjija*), so lautet der letzte  
Titel im Fihrist (S. 252, Müller SS. 22, 53), welchen al-Kifti wieder-

352) Nachzutragen bei Reinaud, Aboulfeda, p. CCXLII, Mém. sur  
l'Inde p. 375.

353) In latein. Quellen „Alcabitus“, s. Bibl. Mathem. her. von Ene-  
ström 1801 S. 43.

354) Hanberg, de causis p. 361. Der Zauberspiegel, der verschie-  
denen Griechen beigelegt wird, dem Aristoteles in einigen Redactionen des  
Lapidarium, im Secretum secretorum, etc. stammt wohl aus dem Plutus im  
Alexanderroman, woraus er unt. And. in den Palast des sogen. Priester  
Johannes übertragen scheint; s. auch § 67 n. 16.

355) V. Rose, Aristot. de lapid. p. 449.

holt. Sie nennen nicht den Uebersetzer, aber den Commentator al-Kindi. Wenrich, p. 162, glaubte „Apologie“ lesen zu müssen, Flügel (al-Kindi S. 10), Fleischer und Haarbrücker lasen *απιολογια* und noch L. Duker (Philosophisches S. 20). Sie hatten nicht an das untergeschobene Werk gedacht, über welches Munk nach hebräischen, von anderen Gelehrten vervollständigten Quellen berichtet hat. 1882 gab Dieterici den arabischen Text nach 3 Manuscripten und 1883 eine deutsche Uebersetzung heraus, welche V. Rose Gelegenheit gab, festzustellen, dass fast das ganze Buch aus Plotin ausgezogen ist,<sup>356)</sup> von dem man geglaubt hat, dass er den Arabern unbekannt oder mit Plato confundirt sei, obgleich Silvestre de Sacy den Artikel des Kifti mitgeteilt hatte, worin Pl. „der Scheikh der Griechen“ genannt ist. — Das mystische Buch selbst behauptet, von Aristoteles verfasst zu sein, und man hat es citirt, um die Bekehrung des Philosophen zu einem Glauben zu beweisen, der sich mehr mit der Orthodoxie verträgt. Die Ueberschrift des Buches lautet: „Das Buch im Griechischen Athuludja genannt, d. ist Rede (*Kaul*) über die Wissenschaft vom Herrn (*Rabubijja*), Commentar des Porphyry, arabisch übersetzt von Abd al-Masi'h (Diener Christi), Nāima [od. ben Nāima] aus Emessa, verbessert für Ahmed b. al-Mu'ata'aim Billah von abu Jusuf etc. al-Kindi“. Soll Porphyry der Verfasser des Auszuges sein? Unter dem Titel *Kitab al-Kaul al-w'l-Rabubijja* wird das Buch erwähnt von Oseibia (I, 69, Ergänzungsliste n. 29) und von H. Kh. (V, 138 n. 10409); Wenrich p. 161 n. 24 übersetzt falsch: *de summo imperio*,<sup>357)</sup> indem er vergisst, dass das eine Doublette von Ptol. 7 (p. 143) wäre. Indem man den Artikel an das Wort Kaul fügte, wurde aus der Erklärung des griechischen Wortes Theologie ein neuer Titel; man findet dieses Wort schon im Fihrist (S. 252, Art. Proclus) für die Grundlage des Buches de Causis (oben n. 2).

Die Theologie wird bereits von Alfarabi u. den „Lauteren Brüdern“ citirt und wohl indirect von Moses ibn Esra (um 1138 in Spanien); das Wort wurde aber verstümmelt zu *ברבור*.<sup>357b)</sup> Munk fand die Spuren dieses Buches in der Philosophie des „Avicbron“ (ibn Gabirol, spanischer Jude des XI. Jh.) und in der hebräischen Uebersetzung des philosophischen Romans der „Sohn des Königs und der Derwisch“ von Abraham ibn Chisdi (XIII. Jh.), dessen arabisches Original noch nicht entdeckt ist; es ist eine freie Bearbeitung des berühmten Buches Baarlam und Josaphat, dessen Grundlage eine Redaction eines Lebens

356) Deutsche Literaturzeit. 1883 Col. 843.

357) Müller übersetzt „Gespräch“ und legt Wenrich eine Beziehung auf Ptolem. n. 7 unter, woran W. kaum dachte. In meinem: Zur pseud. Lit. S. 11 ist *rabubijja* falsch.

357 b) Dieterici, Alfarabi's Philosoph. Abhandl. Leiden 1892 XVIII überreibt stark, wenn er angiebt, dass der „wissenschaftliche Irrtum“ von Alfarabi, den lautern Brüdern und jüdischen Philosophen, wie ibn Esra [ist gewöhnlich Abraham!] „mit Emphase verteidigt wird“; man darf nicht fragen: gegen wen?

Buddha's ist.<sup>358</sup>) Ibn Sab'in, der Correspondent Friedrichs II., nennt in einer Aufzählung von metaphysischen oder theologischen Werken des Aristoteles fünf Bücher: 1. die Metaphysik; 2. vom absoluten Guten (= de Causis); 3. das Buch des Apfels (unten n. 11); 4. Buch des Monotheismus (*al-Wa'ida*), vielleicht identisch mit Kitab fi'l-Tau'hid, nach der Methode (oder dem System) des Sokrates, bei Oseibia (Ergänzung S. 69 n. 8)<sup>358b)</sup>; 5. *Thaludjja*. Früher hatte ihn Sab'in bemerkt, dass Aristoteles sich in vorgeschrittenem Alter eines Besseren besonnen habe, was sich in seinen späteren Werken zeige; hier nennt er nur die Nr. 2—4, ohne die Theologie zu erwähnen.

Francesco Rosco aus Ravenna hatte ein arabisches ms. der Theologie in Damaskus gefunden und liess es von einem jüdischen Arzt aus Cypren, Moses Arovaa, ins Italienische übersetzen, der es wenigstens teilweise auch ins Hebräische übersetzte. Von letzterer Uebersetzung rühren einige Randnoten in ms. 996 der Pariser Bibliothek her; die italienische Uebersetzung ist noch nicht entdeckt; vielleicht hat Arovaa nur mündlich für Rosco übersetzt, welcher, nach Rose, das Buch gefälscht hat<sup>359)</sup>, indem er einige Kapitel anfügte. Die lateinische Uebersetzung wurde siebenmal gedruckt; man hatte aber daraus eine noch weniger treue Paraphrase gemacht.

#### § 40 (64).

7. *Sirr al-Israr*, Secretum secretorum, die Pseudopolitik (*Sijasa*) ist ein Werk, worin einige Spuren des Neoplatonismus durch eine sehr starke Dosis Aberglauben fast verlöscht sind. Wenn dieser im Mittelalter am meisten verbreiteten Schrift ein griechisches Original zu Grunde liegt, so wurde sie vielleicht mit orientalischen Elementen ausgestattet. Einige losgelöste Teile erscheinen in den Mss. mit Titeln, die ihnen das Aussehen unabhängiger Bücher geben; häufig haben die Verfasser der Cataloge nicht den Ursprung erkannt. Das Buch wurde hebräisch, lateinisch und daraus in mehrere europäische Sprachen übersetzt. Eine vollständige Bibliographie dieses Zeugnisses von Leichtgläubigkeit würde ein Bändchen füllen<sup>360)</sup>; Knust hat an die Analyse einer spanischen unedirten Uebersetzung umfangreiche Nachrichten geknüpft, und ich habe sie vervollständigt durch einen Vergleich mit

358) Auch die Ed. Bombay des „Bilauhar und Judsasi“ enthält nicht das Prototyp der hebr. Uebersetzung.

358b) Mit dem allgemeinen Titel „über die Einheit“ [Gottes] ist man fabel beraten. Ja'akubi, S. 150, hat ihn hinter dem Buche „über die geistige Wissenschaft“; Klamroth S. 431 A. 8 (vgl. oben Plato) u. A. 432 giebt kein bestimmtes Buch dafür. — Gegen Aristoteles über die Einheit schrieb abu Muhammed Hisham ben al-'Hikam; Fihrist 176 Z. 7, II, 66; Hammer, Lit. IV, 188.

359) Ueber die Einzelheiten ist die Untersuchung nicht abgeschlossen, so z. B. ist X, K. 5 durch Moses Rovaa bezeugt.

360) Inzwischen hat Foerster Beiträge dazu im Centralblatt für Biblioth. 1889, S. 1—22, 57—76 gegeben.

dem Original, wovon sich zwei Redactionen (in VIII oder X Kapp.) in verschiedenen Mss. (in Pertsch' Catalog III, 421 ist n. 1870 ausführlicher als n. 1869; Houtsma, Catal. d'une collection Leide 1889 n. 462—3 giebt gar nichts Näheres an) erhalten haben, und mit der ebenfalls in vielen Mss. existirenden Uebersetzung, die von Assemani dem Jehuda al-Charisi beigelegt wird, wahrscheinlich nur desshalb, weil ein anderes Buch in demselben Bande von letzterem übersetzt ist. Sie beruht auf der Redaction in VIII Kapiteln.

Der angebliche arabische Uebersetzer Ja'hja ibn al-Batrik, will das Buch nach längerem Suchen in einem Tempel des grossen Hermes gefunden haben.<sup>360b)</sup>

Die Redaction in X Kapiteln wurde mit einigen Weglassungen und Aenderungen lateinisch von Philippus Clericus (um 1200) übersetzt; und diese im XV. und am Anfang des XVI. Jahrhunderts öfter gedruckte Uebersetzung ist direct oder indirect die Grundlage aller europäischen Uebersetzungen. — Nach Slane's Catalog enthielt das Pariser ms. 2422 eine abweichende (3<sup>te</sup>?) Recension, betitelt: *Risalat al-âmijja* (allgemeine Epistel).

Teile des Buches sind:

a) Unter dem Titel *Kitab* (oder *Hisab*) *al-Galib wa'l-Maglub* (Buch oder Rechnung des Siegers und des Besiegten, hebräisch: Rechnung der Soldaten). Im Ergänzungsverzeichnis Oseibia's (S. 69 n. 38) und bei H. Kl. (V, 173 n. 10633, VII, 865) hat dieses Stück den Titel: *Kitab al-Jalim* (einziges Buch); Wenrich, p. 160 n. 26, hat diesen Titel vernachlässigt. Ich habe eine Notiz über dieses Stück in meinem *Lettere a Don B. Buoncompagni*, Roma 1867 gegeben.<sup>361)</sup> Dietz hat diese kleine Abhandlung fälschlich mit der dem Aristoteles beigelegten Tactik identificirt: *Kitab al-'Hijal wa'l-Hurub*, ms. Leyden 1414 (III, 288); zwei ähnliche Stücke sind Aristoteles und Pythagoras beigelegt (Pertsch I, 192, 107).

b) Die physiognomische Partie, latein. zwei Mal her. von Ed. Taube (1862, 1866), dann von Foerster mit meiner Uebersetzung aus dem Arabischen (Progr. 1888), in mehreren hebräischen Mss. mit der ursprünglichen Ueberschrift, mit einer Rede des Nachmanides von Ad. Jellinek 1873 herausgegeben, enthält nicht die häufig wiederholte Anekdote von Palaemon und Hippokrates, welche in der ausführlicheren Recension (s. § 84) vorkommt.

<sup>360 b)</sup> Eine Uebersetzung der Vorrede aus dem Arabischen (Text B 3?) bietet Förster, De Aristot. Secreto etc. Progr. Kiel 1858 p. 34. Was die Argumentation und die Resultate Förster's in dieser Abhandl. betrifft, so habe ich einige wichtige Ausstellungen in meinem Werke über die hebr. Uebers. S. 245 ff. begründet.

<sup>361)</sup> Vgl. Alfarabi S. 142. Die Erklärungen bei Förster, Centralanz. 1880 S. 2 erledigen sich danach. Das Verzeichnis der arab. Handschr. in Berlin von Ahlwardt S. 569 macht aus dem unerkannten Fragment eine besondere Gattung von Wahrsngerei.



Obgleich die physiognomischen Citate, welche man in den arabischen und hebräischen Quellen findet, meistens aus dem Secretum gezogen sind,<sup>362)</sup> so findet man doch Spuren der dem Aristoteles beigelegten griechischen Physiognomik, die arabisch übersetzt zu sein scheint; ich gebe hier die wenigen Nachrichten, die ich darüber gefunden habe.

Das *Kitab al-Firasa* wird im Fihrist nicht im Art. Aristoteles, sondern unter einigen abergläubischen Schriften als untergeschoben angeführt (S. 314 Z. 10). Bei Oseibia, S. 69, findet es sich am Anfang des Ergänzungsverzeichnisses, und von da aus wahrscheinlich bei H. Kh. V, 129 n. 10361 (Wenrich S. 158 n. 1). In einer späteren Redaction (Wenrich wahrscheinlich unbekannt, wie Hammer IV, 345) fügte Oseibia an das Ende des Artikels Honein (I, 200) einen Commentar zur Physiognomik hinzu. Einige Stellen des griechischen Werkes finden sich in dem Teile des *Man'suri* von Razi, der in einigen Mss. „*Phisionomia Rasis*“ betitelt ist. Razi jun., der Philosoph Fakhr al-Din, gestorben 1210/1, verfasste nach Sakhawi einen Auszug (*Khala'sa*) aus dem Buche des Aristoteles mit Zusätzen; ohne Zweifel ist dieses Buch in der Bibliothek Mulla Firuz nicht eine Abhandlung über Sufismus, wie man nach dem Cataloge Rehasek's (p. 199) glauben sollte. Der berühmte Kosmograph Dimischki, gest. 1327, verfasste eine Physiognomik, worin Aristoteles mit einer Chiffre citirt wird. Dieses zweimal von H. Kh. genannte Buch findet sich in Mss. in Berlin und Paris, es wurde jüngst arabisch gedruckt und später persisch (Lueknau ohne Datum), in türkischer Uebersetzung wahrscheinlich ms. Dresden 83. In Kapitel 17 findet sich eine Stelle aus dem griechischen Texte (Kap. 9 unter umblicus), aber nicht aus dem Secretum. Eine türkische Physiognomik Ms. Bodl. 14 bei Uri wird dem Aristoteles beigelegt.<sup>363)</sup>

c) Diätetik, hebr. „Regimen des Körpers“, arabisch Kap. VII, über Medicin, enthält in der That in der erweiterten Redaction Einiges aus dieser Kunst, welches sich nicht in der anderen Redaction findet. Die hebräische Uebersetzung wurde (mit Ausnahme der beiden letzten Zeilen) ebenfalls herausgegeben. Dieses Kap. wurde bereits um 1135 bis 42 für Theophina, Königin von Spanien (Therese von Portugal?), nach der kürzeren Redaction von Johannes Hispalensis übersetzt (s. Bibliotheca Mathem. IV, 52), was Veranlassung zu einer Verwechslung dieses Johannes mit dem arabischen Uebersetzer gab, aus dessen Vorwort eine Stelle am Anfange der lateinischen Abhandlung ausgezogen ist. Die lateinische Uebersetzung wurde 1882 von Sachier herausgegeben, ebenso eine alte französische Uebersetzung in Reimen nach dieser lateinischen Uebersetzung.

<sup>362)</sup> Wie z. B. *Kabs al-Anwār* von Ibn A'arabi (gest. 1240/1), welches durch die Ueberschrift des 16. Kap.: *Djawāwāt al-Firasa fi Ilm al-Rijasa* unsere Quelle verrät, im 8. Kap. unseren Abschnitt benutzt.

<sup>363)</sup> Ein facsimilirtes Specimen, welches ich 1883 von Dr. Neubauer erhielt, schickte ich im April 1884 an Prof. Förster.

Eine Abhandlung *περὶ διαίτης* (*fi Taubir al-Galsa*) wird in dem Verzeichnisse des Ptolemäus n. 71 genannt.

Ich bemerke noch, dass ein Kreisspruch in 8 Zeilen am Ende des III. Kapitels (Kalam *fi'l-'Adl*, über die Gerechtigkeit) sehr bewundert und oft wiederholt wurde; er findet sich am Schlusse des Lebens des Aristoteles bei Oseibia S. 67, wo er als die vom Philosophen selbst angeordnete Grabschrift figurirt. Ein Commentar darüber (*Risala fi Schar'h al-'Hikm* . . .) von abu Abd Allah Muhammed b. Khodja (gest. am Fasten 'Aschura 1279 H.) erschien in Tunis 1290 (1873).

8. Wegen der Aehnlichkeit des Titels stelle ich hierher die „Abhandlung über die Gerechtigkeit“ (*Risalat al-'Adl*), woraus Moses ibn Esra (um 1130) eine Stelle citirt, welche hebräisch übersetzt wurde, allerdings mit einem Fehler; der Titel wurde verwandelt in „Abhandlung über den Intellect“ (כּוּוּר, Uebersetzung von כּוּוּר). In dem Verzeichnisse des Ptolemäus n. 3 findet sich: *fi'l-'Adl*, im Griechischen *περὶ δικαιοσύνης*, und n. 12: *fi 'Sifat al-'Adl* ('Sifat bei H. Kh. V, 115 n. 10300, mit dem vorigen zusammen), d. i. *περὶ δικαίου*, jedes der beiden in IV Tractaten.

#### § 41 (65).

9. Allgemeine Abhandlung über Ethik. Ali ibn Ridhwan (gest. 1068) schrieb eine Abhandlung über das Glück (*fi'l-Sa'âda*), zugleich eine Beschreibung seines eigenen Lebens. Diese Abhandlung wurde von Jehuda Charisi hebräisch übersetzt und zuerst (1562) sehr unvollständig gedruckt, das zweite Mal von Benjacob (1844) mit einer Aenderung (aus Censurrücksichten). Diese Abhandlung wurde dem Aristoteles beigelegt, weil Ali darin ein sehr kleines Stück über Moral und Politik eingeschaltet hat, welches er „allgemeine ethische Abhandlung“ nennt. Ich habe bereits (§ 35 A. 164) bemerkt, dass sich darin eine im Fihrist S. 247 citirte Stelle findet.<sup>304)</sup> Wenrich, p. 138, macht, indem er dem Catalog der hebr. Mss. im Vatican folgt, einen gewissen Ali (die Identität mit ibn Ridhwan wurde erst später entdeckt) zum Uebersetzer aus dem Griechischen; das steht allerdings in der Vorrede des Charisi, welcher vielleicht die Zeit des Ali nicht kannte.

Ein Resumé derselben dem Aristoteles beigelegten Abhandlung findet sich auch in dem gedruckten Buche רמב"ם (f. 21) und in einem andern unedirten, beide von demselben Autor Schemtob Palquera (XIII. Jh.).

10. Eine Unterweisung in den Sitten (*Adab*), welche Aristoteles für Alexander geschrieben haben soll, findet sich in Ms. Brit. Museum 423<sup>2</sup> (Catal. p. 203), wo die Anfangsworte.

11. Das Buch vom Apfel, *Kitab al-Taff'ha*, bereits von den „Lauteren Brüdern“ und ibn Sab'in (s. n. 6) citirt, ist ein Dialog des Aristoteles mit seinen Schülern vor seinem Tode, eine Nachahmung

<sup>304)</sup> Lippert zur Epist. (§ 85) suchte das Citat vergeblich.

von Plato's Phaedon, verfasst mit der Tendenz, die Werke des Aristot., hauptsächlich die Metaphysik, zu empfehlen; Maimonides erkennt die Unechtheit. Im Verzeichnis der Werke des Averroës hat Renan zuerst einen Commentar über dieses Buch zu finden geglaubt, aber den Irrtum widerrufen.

Dieses Büchlein wurde von Abraham ibn Chisdai (Anf. XIII. Jh.) hebräisch übersetzt und seit 1519 mehrmals gedruckt, mit einer lateinischen Uebersetzung von Losius 1706; eine deutsche, wenig correcte von J. Musen erschien in Lemberg 1873; eine handschriftliche italienische aus dem Hebräischen (Ed. 1519, wie aus dem confusen Titel hervorgeht) von dem Advocaten Agosto Svetonio (ms. Magliabecchi Cl. XXXVII n. 48), verzeichnet Argelati, Biblioteca degli volgazzatori I p. 2; eine lateinische soll König Manfred (gest. 1269) verfasst haben, dessen Prolog voran geht. Es werden Ausgaben Antwerpen und Cöln angegeben; ich kenne aber kein Exemplar derselben.

Eine persische Bearbeitung veröffentlichte kürzlich Hr. S. D. Margoliouth: „The book of the apple, ascribed to Aristotle. Edited in Persian and English.“ Abdruck aus dem Journal of the R. Asiat. Society 1892 (p. 187—252). Hr. M. glaubt nicht, dass ein griechisches Original existirte (p. 189), und behauptet, der hebr. Uebersetzer (den er irrthümlich an das Ende des XIII. Jhs. verlegt) habe starke Einschaltungen gemacht, dazu rechnet er sogar koranische Legendens! Eine Widerlegung dieser Hypothese wäre in dieser nachträglichen Notiz nicht am Orte.

12. Von den dem Aristoteles beigelegten Briefen sind die meisten angeblich an Alexander gerichtet. So erwähnt Albiruni (India, englisch von Sachau I, 124) einen Brief an Alexander über die Fragen der Brahmanen, vielleicht nur weitere Erdichtung wegen des angeblichen Briefes Alexander's, der in den Roman mündete, und andere (das. I, 212, 252). Kürzlich edirte Julius Lippert eine kleine Abhandlung, arabisch und lateinisch — De epistula pseudaristotelica ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ, Diss. Halis 1891; — er fragt (p. 26) nach dem 2. Citat bei Nadim, welches in der allgem. ethischen Epistel bei Ibn Ridhwan nachgewiesen ist (s. meine Anzeige in der Deutschen Literaturzeit. 1891 Col. 1812, und hier n. 9). Wenrich (p. 140, 141) erwähnt einige nach dem Cataloge der hebräischen Mss. im Vatican, ohne zu wissen, dass sie dem Buche *Musare ha-Philosophim* des „Chananja b. Jizchak“ gehören, welches nur eine Uebersetzung der Apophthegmen des Honein ist.

Ich hebe einen Brief in hebräischer Uebersetzung hervor, worin Aristoteles sich bekehrt und seine Philosophie widerruft, indem er bekennt, dass ein gelehrter Israelit ihn von der Wahrheit seines Gesetzes bekehrt habe, etc. Dieser Brief wurde von Bartolucci (Bibl. Rabb. I, 476), Mühlis (1673) und Losius (1706) ins Lateinische übersetzt. Er soll in einem (arabischen) Buche gefunden worden sein, in welchem Aristoteles alle (oder einige) seiner Ansichten über die

wichtigsten Fragen widerrufe, z. B. über die Unsterblichkeit und die Schöpfung, indem er stets citire: „Der Schimeoni sagt“, der nach der Ansicht einiger Juden Simon der Gerechte wäre. Ibn al-Khatib (der berühmte Wezir Lisan al-Din, gest. 1374), oder der Jude Abraham ibn Zarzal (Zarzar), wahrscheinlich Arzt Don Pedro's von Castilien (1350—69), hatte jenes Buch aus Cairo kommen lassen. Ich enthalte mich jeder Conjectur in Betreff dieses angeblichen Buches, des Schimeoni (etwa Sam'ani?) und des Briefes.<sup>365</sup> Vielleicht findet sich Etwas darüber in dem Buche *I'hata* des Lisan al-Din, Ms. in Berlin und in Escorial.

13. Vermahnung der Seele, s. unter Plato § 36.

§ 42 (66).

Ich fasse schliesslich einige Titel aus allen Wissenschaften (Mathematik, Physik, Medicin, Aberglauben) zusammen.

14. Ein Buch der Mineralien soll nach dem System seiner Schriften von Aristoteles verfasst sein, und die Autoren des Mittelalters sprechen von demselben theils als existirend, theils als verloren. Die griechischen Commentatoren legen dem Aristoteles oder dem Theophrast ein Buch über die Metalle bei.

Oscibia (Ergänzungsliste S. 69 n. 37; nach ihm II. Kh. V, 152 n. 10501, Wenrich p. 160 und schon Ja'akubi S. 149, Klamroth S. 429) nennt ein *Kitab al-Ma'adin*, ein Titel, der nicht Minen bezeichnen soll, sondern die Minerale (gewöhnlich *Djimád*) oder vielmehr Metalle. Nach einer Notiz des ibn Badja bei Hagi Kh. (V, 272 n. 10501, VII, 865) hätte al-Farabi dieses Buch citirt, worin Aristoteles die Möglichkeit der Alchemie erklärt haben soll. Ein *Kitab al-Ma'adin wa'l-Matalib wa'l-Kunuz* eines anonymen ägyptischen Gelehrten wird von Nadim S. 318 Z. 2 erwähnt. Eine Einleitung und eine Abhandlung des Aristoteles auf eine Anfrage Alexander's des Grossen über Alchemie, über deren Geschichte Fabelhaftes berichtet wird, enthält Ms. Gotha 85 (Pertsch I, 150). Das Buch de Mineralibus, lapidibus, metallisque, gedruckt unter dem Namen des Aristoteles in dem *Opus septisegmentatum*, einer Sammlung kleiner Werke durch Achillinus (Bononiae 1501 und 1516, Lugd. [Lyon] 1528 klein 8<sup>o</sup>) ist identisch mit dem Buche de Congelatione (conglutatione) etc., gedruckt unter dem Namen des Avicenna, und de Mineralium additione, in einigen alchemistischen Sammlungen unter dem Namen des „Geber“ (Djabir b. Hajjan). Identisch sind die drei von Aurelius übersetzten Kapitel, welche man in einigen lateinischen Mss. dem IV. Buche der Meteora angefügt hat (s. § 55)<sup>366</sup>. Verschieden ist das

<sup>365</sup>) Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenth. 1884, S. 447; Hebr. Uebersetz. S. 272.

<sup>366</sup>) Steinschn., Zur pseud. Lit. S. 82, cf. ms. Amplon. 20<sup>a</sup> fol. (Schunn S. 23, mit anderem Ende 252 Qu. S. 338: extrance); anon. ms. Exon. 35<sup>us</sup> auf de commixtione; Ashmol. 1524<sup>12</sup>. Virchow's Archiv, Bd. 124, S. 165, 370; Kopp, Beitr. III, 36.

Buch de Incantatione, dem Galen oder Honein beigelegt, identisch mit dem Buche *de physicis ligaturis* von Costa b. Luca, gedruckt als Epistola Constantini ad filium, oder „*incerti auctoris*“ (bei Agrippa), worin Aristoteles' Buch der Steine citirt wird.

Mehrere Citate im Namen des Aristoteles über die Steine findet man in einem Buche, dessen Geschichte V. Rose in einem Artikel: „Aristoteles de Lapidibus und Arnaldus Saxo“ in Zeitschr. f. deutsche Alterth. (1875) beleuchtet hat; ich gebe hier die Hauptresultate desselben.

Ein byzantinisches Buch über die Edelsteine, verfasst im VII. Jh., das jetzt verloren ist, wurde syrisch mit Zusätzen, die ausdrücklich als solche bezeichnet sind, übersetzt, unter dem Titel: „*Gaudium utique pretium philosophiae*“. Aus dieser Uebersetzung wurde eine arabische angefertigt und diese hebräisch und lateinisch übersetzt.

Dieses Buch hat die Aufmerksamkeit der modernen Gelehrten durch eine Stelle über die Richtung des Magnets auf sich gezogen; für das Mittelalter beruhte seine Wichtigkeit auf dem Interesse, welches man für die geheimen oder magischen Kräfte empfand, die man den Edelsteinen beilegte. Pseudo-Aristoteles ist nach Rose die Basis der arabischen Mineralogie.

In dem Ergänzungsverzeichnis des Oseibia, S. 69 n. 22, findet sich ein Titel: *Kitab Na'at al-A'uljar* etc. „Beschreibung der Steine und ihres Nutzens“. H. Kh. (V, 33 n. 9773) spricht von einem Buch der Steine des Aristoteles, welches 600 Arten behandelt; die Zahl variirt bis auf 700. Wenrich, p. 159, identificirt dieses Buch mit der kleinen oben genannten Abhandlung de Mineralibus.

Man kennt ein einziges arabisches Ms. (Suppl. ar. Paris 876), welches das dem Aristoteles beigelegte Buch der Steine enthält. Der Uebersetzer heisst Luca, Sohn des Sarafium, ein sonst unbekannter und verdächtiger Namen; man ist versucht, Johanna (Joan.) ibn Serapion (Serap. sen.) zu lesen. Dieser berühmte Arzt schrieb aber syrisch und konnte nicht der arabische Uebersetzer sein. Der Verfasser des Buches behauptet in der Vorrede, er habe 200 von 700 Steinen gewählt, eine auch in der Encyclopädie der „Lauteren Brüder“ gegebene Zahl. — Das Buch wurde drei oder vier Mal lateinisch übersetzt. a) Die Uebersetzung des Gerard von Cremona, die nicht in dem Verzeichnisse seiner Uebersetzungen erwähnt ist, blieb Leclere und Wüstenfeld unbekannt, selbst nach den von V. Rose bezeichneten Citaten in dem Buche: *de virtute universali* von Arnold Saxo.

b) Eine andere Uebersetzung, wahrscheinlich aus dem Ende des XIII. Jh. nach einem arabischen Ms., worin die Metalle fehlen, findet sich in ms. 77 der Universität zu Liège. Es heisst darin (S. 350 bei Rose) „Isti sunt lapides quos philosophus nominavit in divisione alexandri“; was bedeutet hier *divisio*? Ob eine falsch aufgelöste Abbraviatur?

c) Der „*liber aristotilis (sic) de Lapidibus preciosis*“, heraus-

gegeben von Rose nach Ms. 277 der Universität zu Montpellier, ist nach Rose ein Compendium einer hebräischen Uebersetzung, wahrscheinlich von einem Juden, oder mit Hilfe eines solchen, um 1250 angefertigt; er enthält nur 32 Kapitel; man findet darin nicht die Metalle, die in der hebräischen Uebersetzung (s. unten) vorkommen.

d) Arnold Saxo (bei Rose p. 424/5) citirt eine Uebersetzung des „Dyascorides“ (nach Rose p. 338 eines Juden). Der Namen Dioscorides stammt vielleicht aus der alphabetischen lateinischen Redaction des Dioscorides.

Die dem Aristoteles beigelegten hebräischen unedirten Lapidarien sind selten; sie nennen keinen Uebersetzer; ihre Herkunft ist nicht immer dieselbe. Die Mss. München und Paris 930 (mit besseren Lesarten) stimmen überein und sind wahrscheinlich die Basis der lateinischen Uebersetzung e. — Die Mss. Michael 358 (Bodl.) und De Rossi 773 (Parma, defect) sind abgekürzt.

Auf das Buch der Minerale sollte nach dem System ein Buch der Pflanzen folgen; wir besitzen aber nur das Buch des Nikolaus, s. § 76.

#### § 43 (67).

15. Ueber den bewohnten Teil der Erde, *fi'l Ma'amur min al-'Arth*. Ein Compendium dieses sonst unbekanntes Buches verfasste Ibn Zar'a (Fihrist S. 265, Kifti ms., Oseibia I, 236, „*ma'amura*“ bei Wenrich p. 301).

16. *Kitab al-Mir'a*, Buch des Spiegels, übersetzt von Hadjdjadj [b. Jusuf] b. Matar nach dem Fihrist, S. 252, Müller, S. 22, und Kifti (bei Casiri I, 306, welcher aus der Uebersetzung einen Commentar macht); Oseibia (Ergänz. S. 69 u. 28) nennt den Uebersetzer nicht; II. Kh. (V, 149 n. 10476) folgt Kifti. Leclere (I, 180) hat richtig bemerkt, dass Wenrich p. 174 die falsche Uebersetzung Casiri's annimmt; er hätte hinzufügen sollen, dass Wenrich im Index p. XXV die correcte Nachricht (p. 161) zu Gunsten des Irrtums verwirft. Hat man vielleicht Aristoteles für Aristarch gesetzt? Hat die Legende damit zu thun (s. oben S. 77 A. 354)? Wenrich vermutet, dass dieses Buch einen Teil der Optik bilde, welche die griechischen Bibliographen erwähnen.<sup>367</sup> Diese wird auch unter dem (übersetzten) Titel *al-Manatsir* von al-Farabi erwähnt, ohne Zweifel nach irgend einem griechischen Commentar. Derselbe Autor erwähnt auch die Mechanik (*al-'Hijal*),<sup>367b</sup> welche in der Ergänz. Oseibia's (n. 27, II. Kh. V, 78

<sup>367</sup>) Ueber die dem Euklid beigelegte, oder anonyme Katoptrik oder Perspectiva s. mein Euklid bei d. Arab. S. 101. — Ali b. Suleiman, ein Arzt in Haleb (1020), über welchen Hammer V, 317 und Leclere I, 531 ungenau berichten, verfasste, nach Oseibia II, 90 eine oder zwei auf Aristoteles bezügliche Schriften, betreffend das Sehen und die Kometen (vgl. hier n. 17). Das Verhältniss ist mir nicht ganz klar.

<sup>367 b</sup>) Steinschn., Alfarabi S. 78; bei Müller S. 55 mechanische Probleme, „*Alma'haniki wahija al-'Hijal*“ Catal. des Brit. Mus. p. 206. Hingegen be-

n. 10079, VII, 851; Wenrich p. 159 n. 7 übersetzt falsch: de fallacia) dem Buche der Spiegel vorangeht.

17. *Kitab al-Najasik*, Von den Kometen „commentirt und verbessert von Honein b. Is'hak“ nach H. Kh. (V, 166 n. 10593). Flügel übersetzt: „de stellis cadentibus“, Wenrich p. 160 latentibus. Letzterer stellt die in der That seltsame Notiz um („emendatus atque commentario illustratus“) und vermutet, dass es sich um die Bücher I und IV der Meteorologie handle. Der ganze, den anderen Quellen unbekannt Artikel ist verdächtig, vielleicht eine Doublette der Physiognomik (*al-Firasa*)? oder ist es das astrologische, dem Hermes beigelegte Buch über die Fixsterne, arabisch *albeibanijja*? „Hermes de judiciis et significationibus stellarum beibeniarum in nativitatibus“ ist zusammengedruckt mit dem Quadripartitum des Ptolemäus i. J. 1493 und 1519, eine hebräische Uebersetzung in Ms. Paris 10459. Hermes de stellis fixis, translatus a Mag. Salione existirt in Wien 3124. Wüstenfeld kennt diese Uebersetzung nicht; der Uebersetzer, Kanzler in Padua, übersetzte das Werk des Alubather mit Hilfe eines Juden David in Barcelona 1244, nach einem Ms. in Venedig (St. Marcus) aus dem Hebräischen. Tiraboschi nennt ihn „*Canonico di Pavia*“ und weiss nichts von seinen beiden Uebersetzungen. Wüstenfeld nennt ihn „*Salomo*“ nach einer schlechten Lesart; Leclerc kennt ihn gar nicht. Hermes und Aristoteles wechseln in verschiedenen abergläubischen Werken, s. unten n. 19—21.

18. Ein Werk über Tierarzneikunde in türkischer Sprache: *Beitar Namch*, aus dem Arabischen übersetzt, findet sich in Mss. Wien 1485—7 (II, 555, 556).

Alle folgenden Titel gehören zu den abergläubischen Wissenschaften der Araber.

#### § 44 (68).

19. *Al-Mudites*, Magie oder Alchemie, *liber discipuli* (μαθητῆς?) nach Uri bei Wenrich p. 137, ms. Bodl. Uri 515 (vgl. *abu Datis* bei Nicoll II, p. 270). Dieses Buch will ein Auszug des Aristoteles aus einem Werke von Hermes für Alexander sein.

Ich habe diesen und den folgenden Titel mit ähnlichen, bald Hermes, bald Aristoteles, bald durch eine unklare Combination beider Autoren beigelegten Büchern combinirt; kürzlich hat man mit wenig Glück diese Titel zu erklären oder zu entziffern gesucht; ich will mich auch nicht auf dieses unfruchtbare Gebiet begeben, und beschränke mich darauf, die Quellen und die Mss. anzugeben, indem ich das Uebrige für den Artikel Hermes in dem Abschnitt Mathematik verspare.

deutet das arab. Wort bei Dieterici, der Streit S. 100 (u. so Landsberger, Iggeret Baale Chajjim S. 255) nach dem Zusammenhange nicht Mechanik, sondern betrügerische Kunstgriffe.

In den beiden Artikeln des Fihrist über Hermes (S. 312 und 353, II, 154, 189) findet man das magische Buch *al-Haritus* mit den Varianten *Hawitus* und *Haulitus* (H. Kh. III, 54, V, 171 n. 10620, VII, 858); letztere Lesart findet sich bei Madjrifi.

In dem zweiten Artikel folgt der Titel *al-Malatis*, oder *Mialatis*; die Lesart *Mijalatis* in dem Ms. von Djauberi (ms. Leyden) ist weniger gut; die hebräische Uebersetzung hat erstere wie die andern Quellen, nämlich *Oseibia* (Suppl. S. 69 n. 35), H. Kh. III, 54, V, 157 n. 10523 (VII, 857), wo das Buch, wie bei Djauberi, das grössere (akbar) genannt wird. Flügel hat in seiner Uebersetzung die nicht im Text stehenden Worte: „de alehymia“ hinzugefügt. Bei H. Kh. V, 39 n. 9815 heisst es „Buch der Anziehung der Geistigkeit der Tiere nach der Rede (Kaul) des Hermes, Erklärung (*Tafsir*) von Aristoteles; das ist das als *al-Madatis* bezeichnete Buch“. Flügel übersetzt: „Aristoteles interpretatus est . . . *Μαθητής* i. e. discipulus“. Er giebt keine Erläuterung im Commentar, hat aber wahrscheinlich ms. Bodl. 515 identificirt; im Commentar zum Fihrist II, 189 hat er nicht darauf Bezug genommen. *Madatis* ist eine sehr leichte Variante von *al-Malatis*. In der That enthält ms. Brit. Mus. 1172<sup>2</sup> (p. 692) eine Abhandlung über Alchemie, welche Hermes Trismegistos in einem Tempel (*Barba*) zu Ikhmin gefunden haben soll, betitelt *Al-Malatis*, was „collectio arcanorum“ bedeutet. Dazu ist ein kabbalistisches Alphabet von Abd al-Rahman al-Bustami gefügt. Beachtenswert ist die Redensart am Anfange „Geheimnis der Rabubijja“. Ohne Zweifel ist dieselbe Abhandlung in ms. Gotha 12617 (Pertsch II, 448), wo *Mijalatis*. In dem zu nennenden Buche (Catal. Leyden III, 144) liest man *Matalatis*. Flügel (Fihrist II, 189) will diesen und den folgenden Titel durch Namen von Ägyptischen Königen, oder Priestern erklären, was wenig wahrscheinlich ist.

20. *Al-Istomakhis*, von Aristoteles für Alexander verfasst, als dieser von Griechenland nach Persien ziehen wollte, so die richtige Lesart in ms. Bodl. (Uri 515, Wenrich p. 138). Nadim nennt diesen Titel unter Hermes S. 353. *Oseibia* setzt ihn in das Ergänzungsverzeichnis S. 69 n. 26, aber mit einer sehr schlechten Aenderung; er lässt den Namen Alexander weg und lässt Aristoteles nach Griechenland (!) gehen. H. Kh. (V, 43 n. 9848, s. die Varianten VII, 847) hat nur den verdorbenen Titel *Istomakhir*; diese Identification ist Flügel entgangen (Fihrist II, 189). — Der Fihrist giebt diesen Titel unter Hermes S. 353. Madjrifi giebt Auszüge aus diesem Buche, welches in n. 21 (Catal. Leyden III, 144) und von Maimonides (Moreh III, 239, Uebersetzung Munk's) citirt wird. Der Titel wurde *Stomachos* (Magen — sonderbarer Titel für ein magisches Werk!) gelesen; ich habe es von *στοιχειωματικός* (derjenige, welcher das Horoscop stellt) abgeleitet.<sup>365</sup>

365) Mein: Zur pseud. Lit. S. 38. Jehuda ibn Bal'am (XI. Jahrh.) in seinem arabischen Commentar zu Jerem. 7, 18, in hebr. Schrift, ms. Firkowitz



21. Ich habe mit n. 20 den Titel: *Istamatis* bei H. Kh. V, 41 n. 9830, von Flügel „*de anhelatione*“ übersetzt, identificirt; Flügel eignet sich in den Noten zum Fihrist II, 189 diese Identification an, welche jedoch nicht zulässig ist. Wahrscheinlich ist dieser Titel aus der Ergänz. des Oseibia n. 24 genommen, wo er *Kitab Ismatalis* an Alexander lautet; vielleicht könnte man den Titel *al-Istalis* bei H. Kh. V, 41 n. 9828 und *Isfutalis* von Hermes ibid. n. 9831 heranziehen. Im Fihrist, S. 353, folgt auf die beiden obigen Titel ein dritter: *al-Salamatis* (?), der dem Titel *Istumalis* sehr nahe steht. Dieses Buch ist wahrscheinlich identisch mit dem in Ms. Leyden 1168 (Catal. III, 143), wo der Titel *Istumatis* zweimal am Ende gegeben ist; am Anfange lautet er: *Istuwac*. Das Buch beginnt: „Aristoteles sagt: Hermes der Weise erwähnt, dass er in dem verborgenen Buche (*al-makzum*) gefunden habe“ etc. (s. unten n. 27). Es ist wahrscheinlich eine jüngere Compilation. Es wird darin ein Buch der Geheimnisse (*al-Israr*) citirt, ein Buch des Aegypters ibn Wa'sif, wahrscheinlich Ibrahim ibn Wa'sif Schah, Verfassers des *Kitab al-Adjaib al-kabir*, worin sich Vieles über die Geschichte des alten Aegyptens findet,<sup>369</sup>) wie es scheint nicht identisch mit dem Oculisten ibn Wa'sif, dem Sabier, in Bagdad im X. Jahrh., der sich nach Oseibia I, 230 Ahmed nannte (vielleicht ist aber dieses Wort, welches bei Kifti nicht vorkommt, irrtümlich hinzugefügt).<sup>370</sup>) Der Verfasser von Ms. Leyden citirt ausserdem das Buch „*al-Matalatis*“ (dieser Fehler ist bereits oben berichtigt) und *Istumakhis*; im Epigraph werden einige andere Bücher citirt, mit Titeln, die andern sehr ähnlich sind, deren Besprechung uns zu weit abführen würde. In einer Anmerkung des Catalogs wird eine Stelle aus einem Buche des Abd al-Rahman al-Bastami (s. p. 176) citirt, welcher unter den von ihm studirten Büchern nennt: *al-Aschtutas*, *Malatis*, *Istamatis* und *Istumakhis* von Aristoteles.

Ms. ar. Paris 1176 enthält nach dem Catalog ein Buch „*Aslutus*“<sup>371</sup>) *de anima astrorum et de horoscopo*; nach Leclere, I, 197, handelt es von den geistigen Einflüssen; Honein soll dieses Werk von Hermes unter den aristotelischen Schriften gefunden und aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt haben. Nach Slane's Catalog n. 2577 lautet der Titel *Astutus* und erinnert an *πρόξ ταξ*; Inhalt: Divination und Magie. Die oben behandelten drei oder vier Stücke

II. Sammlung n. 20) erwähnt nach Autopsie ein dem Aristoteles beigelegtes Werk, genannt *רמאסטירוס* (gewöhnlich: *Themistius*), worin *צורה אלמארייר* צורה ללקום אלסירארה אלסבב (ich verdanke die Mittheilung Hrn. Israelsohn, wenn ich nicht irre). Der Name *Themistius* ist hier wahrscheinlich ein gelehrter Schreibfehler.

<sup>369</sup>) Chwolsohn, *Ssabier* I, 237, 322, welchen Wüstenfeld, *Geschichtschr. d. Araber* S. 151 n. 373 nicht erwähnt.

<sup>370</sup>) Chwolsohn, *Ssabier* I, 618; Leclere, *Hist.* I, 369; Oseibia, *Lesarten* S. 29.

<sup>371</sup>) Ich emendire (zur pseud. Lit. S. 87 A. 12) *Istutas*.

sind vielleicht nur verschiedene Redactionen eines und desselben Werkes? Auch andere Bezeichnungen kommen für angebliche magische Schriften vor; z. B. Episteln (*Rasâil*) an seinen Sohn oder an Alexander; unter Anderem ein goldner Brief (*al-Risala al-dsuhabijja*, hebräisch בארור בריה יהודה) bei Maimonides; s. die Nachweisungen in meinem: Zur pseud. Lit. S. 80; Oseibia Nachtr. n. 16; A. Müller S. 55; W. Bacher, Nizami's Leben, S. 97.

Einen unleserlichen Titel in einem Excerpt in Ms. Brit. Mus. 1348 (p. 624) lese ich Tankalus (= Teukros). Näheres unter den Mathematikern § 137.

#### § 45 (69).

22. Abhandlung über die (mystischen) Buchstaben, *Risala 'Haruf*, ms. Leyden 1132 (III, 128).

23. *Dsakhira*, „Schatz des Alexander“, Mss. Berlin 4193 (Ahlwardt S. 541), India Office 473 (früher Tippu, Stuart, Catal. p. 121) und Ms. des Khedive (p. 200 des kleinen Cat., N. 255 des grossen), welches von Elixiren und Talismanen handelt. Der Ursprung des Buches wird in einem Vorworte, angeblich von Muhammad b. Khalid, „dem Geometer“, erzählt, — wahrscheinlich soll es Muhammad b. Khalid b. Abd-al-Malik al-Marwadi, der Astrolog, sein.<sup>372</sup>) Danach wäre das Buch aus dem Griechischen und Rumischen (*rumijja* = Neugriechisch!) auf Befehl des Khalifen Mu'ata'sim übersetzt, nachdem es der genannte Muhammad in einer christlichen Kirche in Amorium bei der Einnahme der Stadt entdeckt hatte. Das Original umfasste 360 Blatt (diese runde Zahl ist immer verdächtig), war mit Gold geschrieben in einer goldenen Büchse.<sup>373</sup>) Antiochus, der griechische König, Schüler Alexander's, hatte es vergraben. Das ganze Vorwort ist vielleicht erfunden, wie das Buch selbst, welches mit einer Widmung des Aristoteles an Alexander beginnt, deren erste Worte ein Lob Gottes „des notwendig Seienden“ sind. Die Widmung bezeichnet den König Hermes, den Grossen, als Verfasser. Das Buch wurde von Balinas entdeckt,<sup>374</sup>) der das Buch dem Aristoteles zurückliess: das Buch selbst zerfällt in X Kapitel, denen ein, dem Alexander beigelegter Epilog folgt. — Wiederum eine Combination von Aristoteles und Hermes. Um die Fälschung zu autorisiren, überbot man einander mit Namen berühmter Gelehrten.

24. Ms. ar. Paris 964 enthält eine Abhandlung des Aristoteles „de sagittis aleatoris“ („alcteris“, bei Wenrich p. 138). Die Araber nennen Loospfeile und Loose *Kur'a*<sup>375</sup>) und legen sie ver-

<sup>372</sup>) ZDMG. Bd. 45 S. 445.

<sup>373</sup>) Vergl. die Medicin bei V. Rose, Aristot. pseudopigr. p. 364 u. über die goldene Epistel oben § 66 n. 14.

<sup>374</sup>) Ueber Balinas (Apollonius) s. vorläufig die Citate in ZDMG. Bd. 45, S. 439.

<sup>375</sup>) Eine besondere Art bilden die Orakeltabellen bei Ahlwardt, Verz. der arab. Handschr. d. k. Bibl. S. 362.

schiedenen berühmten Personen bei; eine Kur'a durch Pfeile, dem Alexander beigelegt, erwähnt Fihrist S. 314 Z. 18.

25. *Fî Dalâil al-Kamr*, Ueber die Zeichen des Mondes; eine Stelle aus diesem Buche citirt Moses ibn Esra arabisch (um 1130).<sup>376)</sup>

26. Ein Werk über Talismane, dem Aristoteles beigelegt, wird zusammen mit einem über dasselbe Thema dem Hermes beigelegten von Maimonides (Guide III, 240, Uebersetzung Munk's) citirt (s. mein: Polem. und apologet. Lit. S. 41).

27. *Al-Khafija* s. unter Plato § 37 n. 9.

28. (Zusätze, nach Abschluss.) Zweifelhaft ist der Titel einer magischen Schrift in dem Pariser Ms. 2636, aber wahrscheinlich etwas besser in n. 2717 und zu lesen „die grossen Phylakterien“.

29. *Masâil*, Fragen, oder vielleicht: *Makhsun* (verborgenes Buch, vgl. n. 21), vielleicht: *'Hudud al-Tabajî* (Definitionen von Naturen, oder natürlichen Dingen); über Erde, Sterne, Sonne etc. Aristoteles soll (nach der Vorrede) darin auf Verlangen Alexander's die wichtigsten Definitionen (oder Beschreibungen), welche sich in allen seinen Werken finden, von seinen Schülern haben compiliren lassen. Ms. Gotha 1161 (Pertsch II, 374).

30. Aristoteles über Agricultur wird auch in arabischen Quellen citirt, wahrscheinlich indirect, s. Virch. Arch. Bd. 85 S. 170 (vgl. oben § 30).

### § 46 (70).

#### Die anderen Philosophen.

Die im Fihrist nach Aristoteles genannten Philosophen sind hauptsächlich Commentatoren. Gewöhnlich bemerkt Nadim, dass die Commentare bereits unter Aristoteles erwähnt sind, unter dem auch ich sie erledigt habe. Man sollte also glauben, dass die im Fihrist unter den Commentatoren erwähnten Werke, selbst wenn sie die Titel von aristotelischen Werken führen, unabhängige Schriften über diesen Stoff seien. Diese Regel scheint jedoch nicht ohne Ausnahme anwendbar. Nach der Aufgabe dieser Abhandlung soll nicht jedes einzelne im Fihrist oder in anderen Quellen genannte Werk hier aufgezählt werden.

#### Theophrast.

(Quellen: Fihrist S. 252, III, 116; Müller S. 22; Leclerc I, 213; Kifti ms.; Oseibia I, 71 ohne Uebersetzernamen; H. Kh. VII, 1242 n. 8929, nur II, 5, VI, 97; Wenrich p. 176 [302] lässt zwei von Oseibia erwähnte Schriften weg; Flügels Bemerkung [Fihrist II, 116], dass Wenrich Theophrast nicht erwähne, verstehe ich nicht.)

Wenrich beginnt mit der jüngsten Quelle, Abul-Faradj: Nach

<sup>376)</sup> Steinschn., Zur pseud. Lit. S. 56; vgl. Alfarabi S. 75.

diesem hülfe ibn Adi aus dem Syrischen das Buch der Sitten (*Adab*), die Metaphysik (s. oben) und die Meteora übersetzt. Aber keine andere Quelle kennt einen Uebersetzer des ersten und dritten Werkes; Leclere, der den Artikel des Fihrist übersetzt, nennt als Uebersetzer der Meteora Costa b. Luca, den man sonst nirgend findet!

Nadim giebt nur folgende Uebersetzungen:

1. De Sensu et sensato in IV Tractaten, übersetzt von Ibrahim ibn Bakus.

2. Metaphysik Tractat I von ibn Adi. Ein Fragment enthält ein (persisches) Ms. der Bodleiana (Sachau und Ethe, Catal. n. 1422, XVI; vgl. Margoliouth im Journ. R. As. Soc. 1892, p. 192).

3. Von den Ursachen der Pflanzen, übersetzt von Ibrahim ibn Bakus, wovon sich nur ein Teil des I. Tractates findet.

4. Unter ibn al-Khammar (S. 265) erwähnt Nadim unter den aus dem Syrischen (nicht ins Syrische, wie bei Leclere) übersetzten Schriften die Fragen; Wenrich p. 302 sagt nichts über die Sprache (s. auch Kifti); Oscibia I, 323 erwähnt dieses Buch nicht.

#### § 47 (71).

##### Diadochos Proklus.

(Quellen: Fihrist S. 252, II, 116; Müller S. 22, 56; Leclere I, 220; Kifti ms.; H. Kh. VII, 1196 n. 7332; Wenrich p. 282.)

Der Name wird *Brkls* geschrieben. (Der lateinische *Abrucellus* ist nicht Proklus, sondern Empedokles.) Proklus wird der Platoniker genannt; die Worte: „Syriani discipulus et successor“ in H. Kh. V, 372 n. 11363 sind ein Zusatz Flügels und finden sich nicht im Text! An derselben Stelle ist diesem Gelehrten etwas Komisches passiert, indem er den von Proklus commentirten Dialog Plato's nennt: „Gorgias Syrianus“; das Wort *surjani* bedeutet: in's Syrische übersetzt; Wenrich, p. 289, hat dieses Wort weggelassen; das Werk, genannt „die kleine *στοιχειωσις*“, wird auch von Kifti erwähnt; das Wort ist aber verstümmelt. Kifti citirt ibn Bolla, dessen Kenntnis der Wissenschaften, der Schriften und der Geschichten der alten Gelehrten er rühmt; dasselbe thut er im Artikel Nikolaus (s. mein Alfarabi S. 166).

Wenrich spricht von einer lateinischen Uebersetzung der grossen Stoicheiosis oder Theologie; das ist aber der Auszug (*lib. de Causis*), wovon wir unter Aristoteles (§ 62, 3) gesprochen haben. Müller meint, dass nach H. Kh. V, 66 dieses Buch von (Said) al-Dimischki übersetzt sei; allein die Bemerkung H. Kh.'s bezieht sich nicht auf Proklus, sondern gehört zu der angebliehen „Theologie“ (vielmehr Melancholie) von Alexander; der Irrtum rührt von einer Umstellung der zur Topik des Aristoteles gehörenden Stelle, wie § 48 bewiesen worden. Welche Kette von Irrthümern!

Nadim erwähnt einen Commentar über die Dieta aurea des Pythagoras, wovon Thabit nur 3 Blatt übersetzt hat, da er mittlerweile starb (s. § 26).

Ein von Johannes, dem Grammatiker, widerlegtes Werk wird unter diesem erwähnt werden.

Ein kleiner Teil des Commentars zu Plato's Phädon, oder über die Seele, wurde von ibn Zar'a aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt. Wenrich giebt weder den Namen des Dialogs noch die Uebersetzungen an, obwohl er den Fihrist citirt.

Der Arzt Razi schrieb ein Buch über die Zweifel in Betreff (oder gegen) Proklus (Fihrist S. 301 Z. 4; Kifti bei Casiri p. 305, dessen lateinische Uebersetzung Wenrich mit Weglassung von „*allati*“ annimmt); Oseibia II, 319 (diese Stelle fehlt im Index S. 25 unter Diadochus und eine Verweisung unter Borkis). Hammer hat sich nicht die Mühe gegeben, die beiden Entstellungen und den Druckfehler in seinen drei Verzeichnissen (IV, 360 n. 67 n. 71, p. 72 n. 138) zu vergleichen.

### § 48 (72).

#### Alexander Aphrodisias.

(Quellen: Fihrist S. 252, II, 116; Müller-S. 23, 57; Kifti bei Casiri I, 245; Oseibia I, 70; II. Kh. VII, 1033 n. 1229, vgl. Tralles S. 1242 n. 8949, mit dem man Al. confundirt zu haben scheint; Wenrich pp. 273, 301, 305; Leclere I, 216.)

Die in allen Secundärquellen herrschende Verwirrung ist bereits auf ihre Hauptquelle zurückgeführt worden, nämlich die Umstellung eines Stückes des Artikels Aristoteles des Fihrist, welche man in al-Kifti's Artikel Alexander findet. Ich habe nicht die Absicht, alle daraus entstandenen Irrthümer zu berichtigen; der gegenwärtige Artikel soll jedoch die wunderbare Kritiklosigkeit Wenrichs in anderer Rücksicht zeigen.

Nadim erzählt im Namen ibn Adi's zweierlei (bei Kifti und Oseibia mit geringen Aenderungen wiederholt). Ibn Adi hatte Alexanders Commentar zur Physik und zum Buche der Demonstration, welche sich im Besitze Ibrahim's b. Abd Allah, des Uebersetzers (Casiri, lat. „al-Nakid“) befanden, für 120 Dinare gekauft; allein während er das Geld holen ging, wurden diese Bücher zwischen anderen für 3000 Dinare verkauft. Nadim fügt hinzu, dass ihm ein anderer glaubwürdiger Mann erzählt habe, man habe diese Bücher im Aermel getragen, um sie stets bei der Hand zu haben. Dann erzählt Nadim im Namen ibn Adi's, dass dieser demselben Ibrahim für den Text der Sophistik, Rhetorik und Poetik in der Uebersetzung Is'hak's (Casiri substituirt Honcin!) 50 Dinare geboten habe; der Besitzer habe jedoch dieses Angebot nicht angenommen und die Bücher vor seinem Tode verbrannt (die letzten Worte fehlen bei Kifti und Oseibia).

Wer den Wert der Commentare Alexanders beweisen wollte, würde ohne Zweifel die erste Anekdote nach der ersten Quelle erzählen, denn die zweite spricht ausdrücklich vom Texte (*Fa'ss* = *Nu'ss*), nämlich des Aristoteles und gar nicht von Alexander. Die

Verbindung geschieht nur zufällig (wie Müller hier richtig gesehen hat); die Identität der Persönlichkeit hat Nadim dazu veranlasst. Casiri hat das wichtige Wort: Text weggelassen, und Wenrich giebt, um zu beweisen, „*quanti apud Syros Arabesque Alexandri scripta aestimata fuerint*“, nicht die erste Anekdote, sondern die zweite nach Casiri (Honein für Is'hak)!, weder Nadim noch Oseibia, noch der Text Kifti's, dessen Ma. er citirt, existiren für ihn. — Diese Illustration verdient auch die Beachtung der Apologeten Casiri's.

Nach der Bemerkung, dass bei Wenrich und bei denen, welche seine Angaben nachschreiben, Sophistik, Rhetorik und Poetik mit ihren Uebersetzungen (p. 274) wie von anderen Büchern Alexanders (p. 275, 278, 279: allgemeine Ueberschriften!) zu streichen sind, kehren wir zu Alexanders eigenen Werken zurück. Nadim giebt ein Verzeichnis von (15) Titeln, ohne eine Uebersetzung zu erwähnen. Kifti wiederholt dieses Verzeichnis (Casiri übersetzt es in seiner ungenauen Weis) mit Ausnahme der Nrn. 3, 4, 7, 8, sodass es nur 11 Werke sind (wenn unser Text vollständig ist); der letzte Titel ist die Melancholie (s. § 48). Oseibia beginnt nach den erwähnten Anekdoten sein Verzeichnis der Werke mit einer Aufzählung der Commentare, worüber Nadim auf den Artikel Aristoteles verwiesen hatte. Dann giebt er ein Verzeichnis von ungefähr 40 Titeln; Wenrich kennt den Artikel von Oseibia nicht! Diese Titel sind grossenteils aus den Abhandlungen genommen, die wir noch besitzen, und dienen zur Berichtigung der Angaben Casiri's über Ms. Escorial 794. In Erwartung einer Fortsetzung des von Derenbourg begonnenen Cataloges der Mss. des Escorial beschränke ich mich auf eine kurze Aufzählung der Werke, indem ich mit allem Vorbehalt die Namen der von Casiri angegebenen Uebersetzer wiederhole, einige Bemerkungen, insbesondere die Titel in Oseibia anfüge, welche mir mit denen des Ms. identisch scheinen.

Ms. Escorial 794 enthält nach Casiri (I, 242) wenigstens 17 Abhandlungen, nämlich:

1. Widerlegung Galen's über das Mögliche, übersetzt von Is'hak b. abi-'l Hasan b. Ibrahim, sonst unbekannt.
2. Ueber die Farben nach Aristoteles, übersetzt von abu Othman (Saïd) Dimischki. Für *al-Kaum* (Casiri, p. 243, de possibili, Wenrich 278 generatione) muss es heissen *al-Laum* nach Nadim und Oseibia. Ein anderes Ms. Berlin (Wetzstein I, 87 — s. Alfarnabi S. 163).
3. Vom Sehen, nach der Ansicht des Aristoteles, übersetzt von Honein. Aus dieser Abhandlung stammen wahrscheinlich, nach Rose (Arist. pseud. p. 274), einige optische Kapitel in dem II. Buche von der Seele, welches dem Alexander beigelegt wird (Opp. Themist. ed. Aldus 1534 ff. 148<sup>b</sup> 150, 152<sup>b</sup> 154). Wenrich p. 276 identificirt mit unserer Schrift den von Fihrist gegebenen Titel (bei H. Kh. V, 87 n. 10137): Widerlegung dessen, der behauptet, dass das Sehen nur

von den Strahlen herrühre; welche aus dem Auge kommen, — diese Abhandlung findet sich auch in Ms. Berlin (s. unter n. 2). Der Filhrist giebt zwei verschiedene Titel, wir haben aber gesehen: dass Kifti den ersten weglässt, Oseibia thut dasselbe, indem er dafür den zweiten verändert angiebt.

4. De Sensu et sensato nach Aristoteles. Ohne Zweifel das von Gerard von Cremona übersetzte Buch de Sensu (Verzeichnis n. 39), welches sich auch in einigen Mss. erhalten hat, z. B. Paris 14385 (Jourdain p. 129, Leclere I, 217, II, 493).

5. „De Corporum coelestium influxu atque regimine“. Ich vermute Meteora (Alf. S. 67); oder sollte es vielleicht das Buch des Geschickes sein, welches Müller S. 57 zu seiner Verwunderung nicht bei den Arabern findet?

6. Ueber die Schöpfung, dass aus Nichts Nichts werde (II. Kh. V, 87 u. 10137); diese Abhandlung citirt ein anonymer arabischer Autor in einer Abhandlung über drei Fragen: Schöpfer, Seele und Propheten (ms. Uri hebr. 400; s. Hebr. Bibliogr. X, 21, so lies in Add. bei Neubauer Cat. n. 1334).

7. Dass die universellen [Begriffe] sich nicht in den Individuen finden etc. Ich vermute den entsprechenden Titel in Oseibia (S. 70 Z. 5 von unten): *fi'l-Umur al-'Amijja*, über die allgemeinen (universellen) Dinge, und dass sie nur stabile (oder feste) Substanzen (*A'ajana kâima*) seien. Ich glaube sogar, dass dieser Titel eine Doublette von *Kitab al-U'sul al-'Amijja* im Filhrist ist, wofür bei Kifti *al-âlijja* (Meteora, bei Casiri I, 243) und bei Oseibia *fi Kawam (Kiwam?) al-Umur al-'âmiijja*. Flügel (Fihrist II, 116) und Müller haben nicht an den ersten Titel gedacht und fanden das Buch nicht bei Wenrich, der in der That kein vollständiges Verzeichnis giebt.

8. Die Ansichten des Demokrit, Epikur und anderer Philosophen über die Vorsehung, übersetzt von Malta, = *περὶ προνοίας*, vielleicht citirt von Maimonides (Guide III, 16 p. 111) unter dem Titel: *fi'l-Tadbir*, de Regimine.

9. Ueber die Existenz der geistigen Form (lies: Formen), übersetzt von abu Othman (Saïd) Dimischki; bei Oseibia: *fi Ihbat al-Suwar al-r'ahanijja*.

10. Es folge hier ein Titel nach der Uebersetzung des Gerard von Cremona (Verzeichnis n. 39), welche noch existirt: „*De eo quod augmentum et incrementum fiunt in forma et non in yle*“. Dieser Titel findet sich nicht in den Verzeichnissen der Araber. Die Abhandlung ist von abu Othman (Saïd) Dimischki übersetzt.<sup>377)</sup>

11. Ueber die Materie, die Negation und die Entstehung gegen einige Gelehrte etc.; bei Oseibia: *fi'l-Mâdda wa'l-'Adam* etc.

12. „*De rerum creatarum principiis*“ bereits im Filhrist: *Fi*

<sup>377)</sup> Leclere, Hist. II, 419; Wüstenfeld, Uebersetz. 67. Auch ms. C. 4, 10 der Bibl. Angel. in Rom, nach Mitteilung des sel. E. Narducci v. J. 1881.

*Ma'abadi al-Kull*. Diese Abhandlung wird von Maimonides (Guide II, 3) citirt (Alfarabi S. 67).

13. Ueber den Intellect, nach der Ansicht des Aristoteles. Der correcte Titel *fi'l-'Akl* wird von Oseibia gegeben; vorher giebt er den Titel: *fi'l-Fasl* etc. (der allein im Fihrist und Kifti vorkommt), indem er das Wort „hauptsächlich“ hinzufügt. Vielleicht ist es eine Doublette? Casiri und Wenrich nennen nicht den Uebersetzer, nämlich Is'hak b. Honein, der eine Notiz mit seinem Namen hinzugefügt hat. Wir erfahren das aus der lateinischen Uebersetzung unter dem Titel: „*De Intellectu et intellectu, secundum sententiam Aristotelis*“, dreimal gedruckt in der Sammlung des Achillinus (1501, 1516, 1528 s. § 66 n. 14) ohne den Namen des lateinischen Uebersetzers, wahrscheinlich Gerard von Cremona, obgleich sich dieses Buch nicht in dem Verzeichnisse seiner Uebersetzungen findet (Alfarabi S. 93, 246; Wüstenfeld, Uebers. S. 67). Eine hebräische Uebersetzung dieses Buches existirt nicht; eine Nachricht Wolf's (III, 119) über ein Pariser Ms. scheint dieses Buch mit dem Buche der Seele (s. unten) zu confundiren. Der Commentar des Averroës wurde hebräisch übersetzt und von Moses Narboni (1344) und Josef b. Schemtob (1454) commentirt; über letzteren siehe einen Artikel in der Monatsschr. für Gesch. u. Wissensch. des Judent. 1883.

14. Ueber die entgegengesetzten Dinge und dass sie die Principien der Dinge seien, *fi'l-'Alhdat* etc. nach Aristoteles, wie wir aus Oseibia erfahren.

15. Ueber die Hyle, und dass sie leidend, verursacht sei; ich habe die Uebersetzung des arabischen Titels gegeben, Casiri übersetzt „*de materia prima, ejusque creatione*“.

16. „*De materiae (l) facultate*“ etc., wahrscheinlich: *fi'an al-Kuwwa al-wahida* etc., dass eine einzige Kraft die entgegengesetzten (Qualitäten) aufnehme, nach der Ansicht des Aristoteles.

17. Ueber den Unterschied zwischen Hyle und Gattung, übersetzt von Honein. Oseibia hat noch einen Titel, wo für Hyle *al-Mádda*, die Materie, wahrscheinlich eine Doublette mit einer Umstellung der Wörter Hyle und Genus. Einen Commentar zu diesem Buche verfasste ibn Adi (Kifti, bei Wenrich p. 305).

Ich füge hieran andere vorhandene Abhandlungen mit fortgesetzter Zählung.

18. *Kitab al-Nafs*, Buch der Seele, als erstes Werk von Nadim etc. genannt, als Auszug (*Talkhi's*) bei H. Kh. V, 164 n. 10579; arabisch übersetzt von Is'hak b. Honein und daraus hebräisch von Samuel ben Jehuda aus Marseille 1325, revidirt in Montelinart 1340. Diese Uebersetzung repräsentirt eine eigentümliche Recension. Ich habe sie im Auftrag der Akademie in Berlin vollständig ins Deutsche übersetzt und Iv. Bruns giebt daraus zahlreiche Stellen in seiner Ausgabe (*Alexandri scripta minora* Berlin 1887). — Die Araber



kennen nur einen einzigen Tractat;<sup>378)</sup> der zweite griechische ist eine untergeschobene Compilation. — Farabi soll einen Commentar über unsere Schrift verfasst haben.

19. *Fil-Zaman* (Oscibia); de Tempore, lateinisch übersetzt von Gerard von Cremona (Verzeichnis n. 39); vgl. Alberuni, India, engl. I, 320.

20. Ein historisches Werk wird unter dem Namen des Alexander citirt (Alfarabi S. 175).

21. *Kawanin al-Firasa*, Regeln der Physiognomik, commentirt von Alexander in ms. Florenz Laur. 59 (fehlt bei Wenr. p. 278) vielleicht „für Alexander“ (den Grossen, aus dem Secretum)?

22. Eine Abhandlung de Unitate in ms. Paris lat. 6443, übersetzt von Gerard von Cremona, wird am Anfange Alexander, am Ende al-Kindi beigelegt; Leclere (II, 494) zieht letzteren vor, weil ein Buch *al-Tauhid* sich in dem Verzeichnisse seiner Werke findet. Im Ms. der Angelica (Rom) II 10 n. 11 wird die Abhandlung auch am Schlusse Alexander beigelegt. Oscibia giebt unter Alexander zwei Titel: *al-Tauhid* und „Ansichten der Philosophen über den Monotheismus“, *Arâ al-Phalasiqa fil-Tauhid*. Die lateinische Uebersetzung beginnt: „Ille liber potest dividi in partes“.

#### § 49 (73).

##### Porphy.

(Quellen: Filrhist S. 253, II, 116; Müller S. 24, 57; Kifti, an einigen Stellen gekürzt bei Casiri I, 186; im Index von Oscibia S. 91 [vgl. S. 131] ist *al-Turi* (l. *al-Suri*) irrtümlich unterschieden von *al-Talifi* S. 35, ohne genaue Angaben der Schriften; H. Kh. VII, 1196 n. 7331; Wenrich p. 280, 305; Leclere I, 217.)

Porphy., aus der Stadt Tyrus — bei den Arabern gewöhnlich *al-Suri* —, lebte nach Filrhist „vor Ammonius“. Dafür liest man bei Kifti: „Man sagt, sein Namen sei [hier schiebt Casiri *antea* ein] Ammonius“! ob für *Malchus*? (vgl. Müller S. 30). Dann heisst es im ms. „und ein anderer“ (Namen).

Die Schriften, die uns interessiren, sind:

1. Die *Isagoge* (*Isagudji*). Buch der Einleitung (*Mudkhib*) in die logischen Schriften. — Die Araber kennen auch den griechischen Titel, welcher das Werk des Porphy bezeichnet, bis zu Abhari (gest. um 1300), der seiner Bearbeitung denselben Titel gab. An dieses Werk knüpfen seitdem Commentare, Supercommentare, Glossen etc. Wenn also in Catalogen (wie z. B. Cat. Khedive 246) ein Commentar zur „Isagoge“ ohne Namen des Aristot. vorkommt, so ist höchst wahrscheinlich von Ab. die Rede. Man stelle die Einleitung (*quinque voces*) an den Anfang des Organon, dessen Bestandteil sie wurde,

<sup>378)</sup> Angeführt bei Paul ben Arab, s. W. Wright's Catalog der syrischen mss. im Brit. Mus. p. 953.

so dass die Verfasser von Commentaren, Summarien, oder Compendien, selbst diejenigen, die, wie Averroës, die Isagoge nicht für unumgänglich nöthig hielten, sich nicht dem usus tyrannus entgegen stellen konnten, und sie in ihre Bearbeitungen aufnahmen. Ja'akubi (S. 144, Klamroth S. 420) giebt den Inhalt einer „Isagoge in die Wissenschaft der Philosophie“ von Aristoteles in 9 Abschnitten, die von Porphyrs Buch nur den Namen, vom Organon (incl. Isag.) die Einteilungszahl entlehnt haben mag. Die Quelle scheint ein griechischer Commentator.

Nadim und Kifti geben keine Nachricht über die arabische Uebersetzung; ersterer nennt aber (S. 44) unser Buch als Beispiel der Uebersetzungen aus dem Syrischen von Ajjub abu'l-Kasim al-Rakki.

Die Uebersetzung ibn al-Mukaffa'a's, von Kifti und Oseibia (I, 308) in den Artikeln über diesen Uebersetzer aus dem Persischen erwähnt, scheint mir verdächtig.

Ich kenne in der That kein arabisches Ms. des Textes, denn das Ms. Wien 69, welches Wenrich p. 282 citirt, ist das Werk eines Maroniten Petrus, wahrscheinlich aus dem XVIII. Jahrh. (Flügel n. 1530, II, 605); ein Fragment enthält ms. Berlin, Petermann 9. Alle anderen von Wenrich, p. 262, citirten Uebersetzungen (theilweise nach dem Artikel Isagoge in H. Kh. I, 502) sind nicht Uebersetzungen, und es ist nicht ersichtlich, warum er die anderen arabischen Autoren, welche sich mit der Isagoge beschäftigt haben, abgesondert hat (p. 284, 285).

Es ist nicht unsere Sache, alle arabischen Werke, welche bis auf die neuere Zeit an die Isagoge knüpfen, zu verfolgen; die Redaction des Abhari wurde in der That so populär, dass von da an die Commentare, Supercommentare, Glossare etc. sich um seine Isagoge gruppirten. Wegen der Einzelheiten verweise ich auf die Tabelle des Catalogs des Brit. Mus. p. 871 und auf die Cataloge von Flügel (II, 602 ff.), Pertsch (II, 382 ff.), H. Derenbourg (pp. 449, 474 etc.).

Ich beschränke mich auf die bekannten Autoren, welche vor Abhari oder bis zum XIII. Jahrh. lebten, ohne die Irrthümer Wenrich's zu berichtigen, der, um ein Beispiel anzugeben, p. 305 einen Commentar Matta's aus dem Fihrist citirt, wo er (p. 263/4) nicht zu finden ist.

Al-Farabi verfasste Commentare und auch ein noch in hebräischer Sprache existirendes Compendium (Alf. S. 20).

Razi schrieb ein Buch, betitelt „Isagoge, was Einleitung zur Logik bedeutet“ (Fihrist p. 299; Kifti bei Casiri I, 264, Oseibia I, 315), ms. Vatican 182. Der „Commentar über Porphyrs“, citirt von Kifti (S. 265 Z. 1, Wenrich p. 285 fragt, zu welchem Buche), ist ein gekürzter Titel, wie aus einem Vergleich von Fihrist und Oseibia ersichtlich ist; es ist die Kritik des Buches von Anebo (Jamblichus, s. § 81), von Wenrich p. 306 nach Kifti selbst citirt.

Ibn al-Khammar verfasste zwei Commentare, wovon der eine

länger (*maschrūh*), der andere gekürzt (*mukhta'sar*, Fihrist S. 265, Oseibia S. 233).

Ibn al-Tajjib verfasste einen Commentar (Kifti ms. Oseibia I, 241).

Ibn Ridhwan schrieb Glossen über die nützlichsten Stellen (*Ta'ālik Rawā'id*, Oseibia II, 105).<sup>370)</sup>

Verfasser von Compendien sind:

Al-Kindi; in dem Verzeichnisse seiner Werke findet sich ein Compendium (*Ikht'sar*) n. 25 und Abhandlung über die 5 Worte (n. 32).

Sarakhsi, Verfasser eines *Ikht'sar* (nach Oseibia I, 215; Fihrist S. 262 hat dieses Buch nicht).

Ibn Heitham schrieb eine Analyse, *Talkhī's* (Oseibia II, 94).

Abd al-Latif (s. oben S. 40).

Abul-Paradj Bar Hebraeus verfasste ein arabisches Compendium der Logik (Buch der Pupillen), welches die Isagoge enthält, Mss. Vatican und Paris 138 nach Renan (de philos. peripat. p. 65); Wenrich, p. 282, erwähnt das erste Ms. als Uebersetzung, das zweite nach d'Herbelot (Isagogi II, 893 deutsch) als ein Werk des Abhari.

Man schrieb einleitende Werke zu Porphyrs Einleitung; Honein erläuterte z. B. Vorfragen (*Masā'il*, Oseibia I, 200).

Costa b. Luca verfasste eine „Logik, welche die Einleitung ist“ („zum Buche Isagoge“, Oseibia I, 245).

Ibn Zar'a schrieb: *Ma'āni Isagudji* (Fihrist S. 264, Kifti ms., Oseibia S. 263), nach Wenrich p. 205: „de sensu isagoges“; der Plural bezeichnet vielmehr die Hauptideen.

2. *Akhbar al-Phalasipha*, Geschichte der Philosophen; Nadim sagt darüber: „Ich sah den IV. Tractat in Syrisch“; Kifti (Wenrich p. 281) substituirt „es findet sich“ (vgl. H. Kh. III, 96); Oseibia (I, 38, vgl. 42) citirt den ersten Tractat; vielleicht sind I und IV die beiden arabisch übersetzten Tractate.<sup>380)</sup> Bei Nadim S. 245 heisst es: *wakad mukila*, wahrscheinlich Passiv, und soll nicht heissen, dass ibn al-Khammar sie übersetzt habe, wie Flügel meint (Diss. p. 37), der ausserdem (Fihrist II, 111) den Titel *Ta'arikh* als Leben des Pythagoras auffasst.

3. *Kitab al-Naum wal-Jaktsa*, Buch vom Schlafen und Wachen, Fihrist S. 316 Z. 24 unter den Werken über Oneirokritik, daher bei Müller S. 57 n. 46 als verdächtig.

#### § 50 (74).

##### Ammonius.

(Quellen: Fihrist S. 253, II, 116; Müller S. 25, 57; Kifti Art. *Hamanius*; Oseibia hat keinen Specialartikel, s. S. 36 und 104; II. Kh. VII, 1040 n. 1528; Wenrich pp. 289, 305; Leclere I, 219.)

<sup>370)</sup> Catal. Codd. hebr. Lugd. Batav. p. 370; Hammer, Literaturgesch. VI, 397 n. 96: „Nutzanwendung“, hier unangemessen.

<sup>380)</sup> Roeper, Lectiones Abulfarag. p. 75, cf. p. 22, 52, 74; Alfarabi S. 175.

Der Fihrist verweist auf den Art. Aristoteles und nennt drei Werke, welche Wenrich p. 305 nach Kifti anfügt (Lecl. übergeht sie); er hat demnach den Artikel des Fihrist gar nicht gelesen. Ein arabisches Werk wird nicht erwähnt.

Was den Commentar über Aristoteles betrifft (s. oben Anm. 191), so existiren die Uebersetzungen Is'hak's und ibn Adi's vom Commentar über die Topik wahrscheinlich nicht (s. § 48). — Ueber die Kenntnis des Ammonius bei den Arabern s. mein Alfarabi S. 127.

Ich bemerke noch, dass eine Lebensbeschreibung des Aristoteles von Ammonius syrisch in einem ms. des Vatican sich findet (Assemani III, 306; Renan de phil. perip. p. 42).

### § 51 (75).

#### Themistius.

(Quellen: Fihrist S. 253, II, 116; Müller S. 25, 58; Kifti ms.; Oseibia hat keinen Specialartikel; H. Kh. VII, 1242 n. 8920; Wenrich p. 286; Leclerc I, 218.)<sup>381)</sup>

Ueber seine Commentare zu den Kategorien, Analytica II, Physik, de Anima und Metaphysik haben wir unter Aristoteles §§ 43, 47, 53, 56, 59 gesprochen.

Matta übersetzte das Buch *Fihrist al-'Hikam wa-Ta'akkub al-Mawadhi'* (Fihrist S. 264 Z. 1; übergangen von Wenrich); das Thema dieses Buches scheint zur Logik, vielleicht zur Topik, zu gehören.

### § 52 (76).

#### Nikolaus (Damascenus).

(Quellen: Fihrist p. 254, II, 116; Müller S. 25, 58; Kifti, Art. *Nikolaus*; Oseibia hat keinen Specialartikel unter diesem Namen, s. weiter unten; H. Kh. kennt ihn nicht;<sup>382)</sup> Wenrich pp. 294, 305; Leclerc I, 315 (vgl. 209), II, 438.)

Wir müssen hier eine Confusion von Namen und Personen berühren, ohne die Untersuchungen, die zur Identification mit ähnlichen in der griechischen Litteratur vorkommenden nötig wären, ausführen zu können (s. Alfarabi S. 166, 251).

Im Index zu Oseibia (S. 38) s. v. *Ankilans* sind unterschieden drei Personen: 1. der Arzt „der erste“ (alte, S. 33). Diese Stelle scheint aus dem Fihrist S. 288 Z. 5 zu stammen, wo es heisst: Dioskorides der I. (bei Oseibia S. 34, wo Citate aus Galen); 2. der Alexandriner (S. 109), einer der sieben Aerzte, welche die Werke Galen's redigirt haben. Diese Stelle wird aus Kifti wiederholt (Art. *Ankilans*), welcher vier von diesen sieben Gelehrten hervorhebt, ohne Zweifel nach dem Fihrist S. 292 (cf. Hebr. Bibl. XVII, 68). Im Artikel Johannes der Grammatiker leitet Kifti Nikolaus von Ankilans ab;

<sup>381)</sup> Themistius (König) bei den Lauteren Brüdern (Dieterici, Streit S. 284 zu S. 109, nicht im Hebr.) erinnert an den König Them. im Secret. secret.

<sup>382)</sup> „Nicolanus monachus“ bei H. Kh. ist der Uebersetzer des Dioskorides.

Flügel (Fihrist II, 139) fragt, ob es Nikolaus der Alexandriner bei Fabricius (Bibl. gr. XIII, 346) sei. Der Alexandriner bei Fabricius ist aber Myrepsos, Verfasser des Antidotarium (1270—96 nach Meyer, Gesch. d. Botanik III, 385). Fabricius hat in diesem Artikel die Citate eines *Νικολεως* bei Galen etc. gesammelt; allein unter dem von Razi citirten Nicolaus (p. 348) sagt er: „aut ille Myrepsus aut alius“! In der citirten Stelle bei Razi (XI, 4f. 228<sup>4</sup>) heisst es: „de philosophia Aristotelis“, ferner (IX, 4, cf. 197): Nicol. philosophus (s. unten). Im Index des Fihrist (S. 295 unter Nicolaus) ist S. 292 angegeben, ohne die Verschiedenheit der Namensform anzudeuten. In der That muss man den Alexandriner unter einem anderen Namen suchen. V. Rose hat einen Commentator Galen's, Namens *Angeluanas*, angegeben.<sup>383</sup> — 3. Der „Philosoph“ im Index des Oseibia ist im Texte (S. 36) nicht ausdrücklich als solcher angegeben, sondern als „Compilator der Bücher des Aristoteles“; er steht zwischen den Philosophen Themistius, Porphyry etc. und vor Ammonius. — Oseibia wurde vielleicht durch die Bemerkung Kifti's verleitet, Ankilanus als den Autor zu nennen, von dem wir jetzt sprechen wollen, und welchen Nadim als Commentator der aristotelischen Schriften einführt, indem er auf seinen Artikel über Aristoteles verweist. Müller, S. 58, begreift diese Verweisung nicht, weil er die Stelle über das Buch der Tiere (s. § 58) ausser Acht gelassen hat.

Auch zu seinem Artikel Nicolaus hat Wenrich nicht den Fihrist gelesen. Dieser nennt zuerst ein Summarium (*fi Djumli*) der Philosophie des Aristoteles, ins Syrische von Honein übersetzt, fügt aber hinzu: „über die Seele“; Kifti hat weder diese Worte noch eine Uebersetzung von Honein. Leclere (I, 216) identificirt dieses Werk mit dem Compendium der Philosophie des Aristoteles.

Ich hebe die übersetzten Werke nach dem Texte des Fihrist hervor und beginne mit diesem Compendium.

1. *Ikkh'sar Falsafa*, Compendium der Philosophie des Aristoteles; ohne Zweifel das Buch, woraus ibn Zar'a fünf Tractate aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt hat. Es ist nicht unmöglich, dass das erwähnte Summarium über die Seele ein Auszug dieses Buches sei. In dem Continens des Razi (II, 4f. 43<sup>2</sup>) heisst es: „in commento Nicolai super physicam“ (wahrscheinlich eine falsch verstandene Abbréviation von philosophiam) Aristotelis“. Eine andere Stelle habe ich oben citirt.

Averroës hat eine Analyse (*Talkh's*) der Metaphysik (oder ersten Philosophie) des Nikolaus verfasst, welche er am Ende seines grossen Commentars zum XII. Tractat citirt.<sup>384</sup>

<sup>383</sup> Alfarañi S. 166, auch über Amyelas; Flügel citirt Oseibia f. 24, wo *Ankil's*?

<sup>384</sup> Munk, Mélanges p. 439; Renan, Averroës p. 165; Fragmente aus d. Arab. u. Hebr. des Averroës bei J. Freudenthal, Die .. Fragmente Alexanders zur Metaphysik (Berliner Akad.) 1885 S. 126.

Albertus Magnus citirt ein Buch: „*Quaestiones Nicolai Peripatetici*“, übersetzt von Michael Scotus. Hauréau hat bekanntlich in ms. Sorb. 841 „*Extracta de libro Nicolai Peripatetici*“ entdeckt, welche die frappanteste Aehnlichkeit mit einer Digression in Averroës, Commentar zu Tractat XII der Metaphysik darbietet, die in den Mss. häufig ein besonderes Schriftchen bildet, beginnend: „*Sermo de quaestionibus quas accepimus a Nicolao*“ etc.

2. *Kitab al-Nabât*, Buch der Pflanzen, wovon einige Tractate herausgekommen sind. H. Kh. V, 162 erwähnt einen Commentar zu dem Buche des Aristoteles (welches nicht existirt, s. VII, 857). Wenrich begnügt sich mit dem Titel, ohne auf p. 150 (Aristoteles) zu verweisen. Das Buch wurde unter dem Namen des Aristoteles ins Arabische von Ishak b. Honein übersetzt und von Thabit b. Korra corrigirt,<sup>385</sup> von Alfred de Sarchel (XII. Jh.) lateinisch, und daraus griechisch übersetzt. Die lateinische Ausgabe fand in E. H. F. Meyer einen ausgezeichneten Herausgeber (1841). In ms. Paris 14000 (St. Victor. 32, Lecl. II, 438 und Wüstenf. Uebers. S 86) und Wien (n. 2302) folgt auf die Uebersetzung ein „*Commentum Alvređi super lib. Aristot. de Vegetabilibus*“; Barach hat (1878) die Beziehung dieses Anhangs zur Uebersetzung bewiesen (s. Rose im Hermes VII, 328).

Weniger bekannt ist eine hebräische Uebersetzung von Kalonymos b. Kalonymos (Arles 1314) in mehreren Mss., worunter einige einen sonst unbekanntem Commentar, wahrscheinlich von Averroës, zwischen, oder nach dem Text, enthalten.

Nach Oasiri (I, 300 n. 883) hätte ibn al-Tajjib seinen Tractat über die Pflanzen aus dem des Aristoteles gezogen. Nach Leclere (I, 487) ist es eher ein Supplement zu dem, dem Aristoteles beigelegten Buche;<sup>386</sup> s. jedoch zu § 58.

Bemerkungen zum Buche der Pflanzen von ibn Badja enthält ms. Wetzstein I, 87 der hiesigen königl. Bibliothek.

### § 53 (77).

#### Plutarch.

(Quellen: Fihrist S. 254, II, 116, Index S. 275; Müller S. 26, 27; Kifti ms.; Oseibia hat keinen besonderen Artikel; er citirt S. 43 *Plutarkhas* nach dem Fihrist S. 245; er nennt ihn Plutarchos S. 319 unter Razi; Wenrich pp. 225, 226, 299; Leclere I, 213. — Ein Artikel Plutarch findet sich in dem Werke des Schahrazuri, s. § 21.)

Nadim unterscheidet einen „anderen Plutarch“, Verfasser des

<sup>385</sup>) Honein bei Wüstenfeld, arab. Aerzte S. 29 A. 9. Müller S. 26 Anm. 6 vergisst die Anm. S. 20. — Ja'akubi, unter Aristot. S. 149 (Klauroth S. 420) giebt den Titel: *Kitab al-İbâna fi 'İlal* . . ., Buch der Erläuterung über die Ursachen der Pflanzen etc.

<sup>386</sup>) Catal. Codd. hebr. Lugd. Batav. p. 69; cf. Meyer, Gesch. d. Botanik III, 145.

Buches der Flüsse etc., Wenrich hat diese Notiz für die Echtheit des dem Plutarch beigelegten Buches verwertet.

Von seinem Commentar zum Timäus und über die Pädagogie haben wir unter Plato (§ 34 Nr. 4 u. 8, s. auch n. 13) gesprochen. Ausserdem nennen wir:

1. *Al-Arâ'ul-tab'ijja*, Die Ansichten (der Philosophen) in betreff der Physik, in V Tractaten, übersetzt von Costa ben Luca. Ein Citat im Fihrist S. 245 ist bereits erwähnt.

In al-Biruni's Catalog der Werke Razi's wird eine „Analyse des Buches von Plutarch“ genannt, worüber wir bereits in der Einleitung gesprochen haben (§ 9).

2. *Kitab al-Bijadha*, Das Buch der *Ausübung* (der Tugend), nach Kifti von Costa ben Luca übersetzt. — Lagarde gab eine syrische Uebersetzung davon in seinen *Anecdota* heraus (vgl. Sachau bei Müller l. c.).

### § 54 (78).

#### Olympiodorus etc.

Der Artikel „*Atankidorus*“ des Fihrist (S. 254. II, 117, Müller S. 126) ist nur eine Verweisung auf den Artikel Aristoteles (s. oben §§ 54, 55). Casiri, der vergisst, dass der Artikel nie vor einem Eigennamen gesetzt wird, hat einen Autor Macedorus erfunden, den Wenrich p. 294 und sogar Leclere I, 220 adoptiren. Es ist nur eine leichte Umänderung des Namens Olympiodorus, von Roeper restituirt (1844) und von Rose, mir und Müller angenommen.

Es folgen zwei Namen, welche noch nicht entziffert, von Wenrich und Leclere weggelassen sind. Die Quelle ist ibn Adi.

Diaphratis (s. § 29 A. 47) interessirt uns nicht; Athaphroditos hat die Rede (*Kalam*) des Aristoteles über den Halo und den Regenbogen, wahrscheinlich in einem Teile der *Meteora*, erläutert. Thabit ben Korra hat die Schrift (ins Arabische) übersetzt.<sup>387)</sup>

### § 55 (79).

#### Johannes, der Grammatiker.

*Jahja an-Nahwi* ist der arabische Namen einer Persönlichkeit, welcher bei den Arabern zugleich Johannes Philoponus und einen alexandrinischen Arzt vertritt; Müller durfte im Index des Oseibia S. 138 den Grammatiker nicht von dem Alexandriner unterscheiden. Man setzt ihn an den Anfang des VII. Jh., wahrscheinlich nach den christlichen Quellen, um diese Persönlichkeit mit der berühmten Anekdote von dem Brande der alexandrinischen Bibliothek und dem zum Sprichwort gewordenen Ausspruche Omar's in Verbindung zu bringen. Ich werde mich in keine Erörterung des

387) Fehlt bei Chwolsohn, *Ssabier* I, 553.

historischen Wertes der arabischen Nachrichten einlassen, welche an Leclere (I, 56 ff.) einen Lobredner und an Krehl (1878) einen nüchternen Kritiker gefunden haben. Was das Zeitalter Johannes' anbelangt, so ist das Datum 343 Diocl. (626), in seinem Commentar zur Physik nach Fihrist im griechischen Text 333.<sup>388</sup>)

Betreffs der Quellen schmeichelt sich Leclere (I, 56, 220, 257, cf. p. 192, II, 150) „mettre au jour des documents inédits tirés des écrivains arabes“. Wenrich hat Johann keines Artikels gewürdigt, sondern ihn nur gelegentlich (pp. 257, 288, 300, 305) erwähnt. Ich habe diese Lücke schon in einem Anhang zu meinem Alfarabi ausgefüllt (Mémoires der Petersburger Akademie Bd. XIII, n. 4), der auf dem Titel erwähnt ist. Ich gab daselbst (S. 220—24) den combinirten Text der Artikel von Kifti und Oseibia (s. die Ausg. S. 103 ff.) nach den Mss. Berlin und München; der Fihrist war mir noch nicht zugänglich; aber sein kleiner Artikel (S. 254, Müller SS. 27, 58) ist von Anderen gänzlich aufgenommen worden, von Kifti ohne seine Quelle zu erwähnen. Flügel hat die Erzählung vom Brande noch einmal nach Kifti gegeben (Fihrist II, 117); am Ende findet sich eine Stelle (bei Nadim S. 239, l. Z.) aus dem Tu'arikh von Ishak „dem Mönche“, den ich mit Ishak b. Honein identificirt habe (§ 11). Diese Conjectur wäre für die Quelle der Erzählung wichtig. Müller (S. 58) übersetzt das aus dem Buche des Obeid Allah citirte Stück ins Deutsche, mit Ausnahme des Anfangs, worin gesagt wird, dass der ursprüngliche Namen des Johannes Themistius gewesen sei.

Vor der Aufzählung der Werke verweist der Fihrist zuerst auf den Artikel Aristoteles, und nachdem er (7) Bücher aufgezählt hat, auf den Artikel Galen. Kifti wiederholt das einfach mit einer leichten Modification der Verweisungsformel; Oseibia (p. 105, bei Steinschneider Alf. 223) nennt hier wie sonst die Commentare zu verschiedenen Werken des Aristoteles; der 7. über *ma bala* (Problemata s. § 62, 2) ist das 4. Werk im Fihrist, welcher es unter Aristoteles nicht genannt hatte; Oseibia substituirt für die Verweisung auf Galen eine Aufzählung der Commentare über letzteren, beginnend mit den 16 kanonischen Büchern, welche ich unter n. 8 zusammengefasst habe, darauf folgen zwei andere (9, 10), n. 11—13 (1 = 3 bei Nadim) 14—16 (= 4—7 daselbst), endlich erwähnt er 17—19, drei dort erwähnte Werke.

Ich beweise (l. c. S. 153—165), dass man Johannes zuweilen mit ibn A di confundirt habe, und begleite das Verzeichnis mit Nachrichten, auf die ich hier verweise.

Von den Commentaren zur Physik und dem Buche der Generation habe ich unter Aristoteles (§§ 51 n. 54) gesprochen, von der Synopsis der Bücher Galen's unter diesem (Abschnitt III). Ueber ein historisches Werk s. § 9. Es bleiben uns also nur zwei Werke zur Besprechung.

388) Steinschn., Alfarabi S. 160, vgl. S. 152; Müller S. 59 A. 55. Ueber den Commentar zum Timaeus des Plato s. § 34, 4.



1. Die Widerlegung des Aristoteles wurde wahrscheinlich ins Arabische übersetzt; denn man erwähnt eine Widerlegung dessen, was Johann über Aristoteles geschrieben hat von Alfarabi; sei es, dass es ein Buch unter diesem Titel gab, oder man meinte die polemischen Stellen in Johannes Schriften, insbesondere in seinem Buche über die veränderlichen Wesen, aus dem Averroës solche Stellen citirt (Alf. S. 120, 134, 162). — Auch ibn Heitham verfasste eine ähnliche Widerlegung (Oseibia II, 94).

2. Die Widerlegung des Proklus, welcher die Ewigkeit der Welt behauptete (unter diesem bei Wenrich p. 288), wurde sicherlich arabisch übersetzt. Alberuni (India II, 272) citirt Stellen daraus, auch eine (II, 234), die im Texte nicht zu finden ist. [Ueber den Comm. zu Timäus s. A. 106.] Kifi nennt sie (unter Proklus) ein grosses oder bedeutendes (*kabir*) Buch, welches er selbst besitze. Nach Munk wäre es das Buch, welches Maimonides (Guide I, 71) gemeint hat.

### § 56 (80).

#### Artemidorus.

Im Filhist (p. 255, II, 118; Müller giebt SS. 28, 57) folgt eine Aufzählung der „Natur-Philosophen (*tab'iyyin*), deren Zeit und Beziehung zu einander (*Maratib*, Stufenfolge) nicht bekannt sind“. Einige darunter gehören hierher.

Artemidorus (Wenrich p. 291, Leclerc I, 216) verfasste ein Buch über Oneirokritik (*fi Ta'abir al-Ruja*) in V Tractaten, übersetzt von Honein b. Ishak. Nadim nennt das Buch später (S. 316 Z. 24), ohne den Uebersetzer zu nennen.

D'Herbelot behauptet, dass die berühmte, dem Muhammed ibn Sirin (gest. 728/29, Filhist II, 157) beigelegte Oneirokritik aus dem griechischen Buche des Artemidorus übersetzt und von einem Commentar begleitet sei. Dieses Buch ist in Kairo 1864 gedruckt. In einem Artikel [„Ibn Schahin und Ibn Sirin“ im XVII. Bande der Zeitschrift der Deutschen Morg. Gesellschaft (S. 227—44) habe ich eine Reihe von Irrthümern, die sich an diesen Namen knüpfen, beleuchtet und (S. 237) die Notwendigkeit einer Untersuchung der Mss. 1210 u. 1212 der Pariser Nationalbibliothek hervorgehoben. Hoffentlich wird der neue Catalog correctere Einzelheiten darüber geben. [Slane's Catalog, den ich flüchtig benutzen konnte, nimmt planmässig von derartigen Untersuchungen keine Notiz.] Ich bemerke gelegentlich, dass ibn Sirin sicher nicht der von Razi citirte „Ba'sri“ ist, was Leclerc (I, 272) für möglich hält.<sup>359)</sup>

In der Oneirokritik des Salomo Almoli (f. 33 b Ed. Amsterdam), eines in der Literatur bewanderten Autors des XVI. Jh., wird אמכאדריש citirt, etwa Corruption von Artemidorus?

<sup>359)</sup> S. Virchow's Archiv, Bd. 86, S. 99 und 111. Ueber die Oneirokritik des „Apomasares“ (für „Ahmed b. Sereim“) s. Scrapenna 1870 S. 308.

**Ptolemäus**, der Unbekannte, Verfasser des Lebens des Aristoteles; s. §§ 38, 39

**Theon** [von Smyrna], der Platoniker, Verfasser einer Schrift über die Reihenfolge, in der die Werke Plato's zu lesen sind etc., s. § 32.

### § 57 (81).

Nadim beendet dieses Kapitel (S. 255, II, 118; Müller SS. 29, 59) mit einer Aufzählung der Namen der Philosophen, welche Aristoteles' Schriften erklärt haben. Einige von ihnen sind bereits in besonderen Artikeln, andere unter Aristoteles besprochen; hier folgen diejenigen, von denen noch nicht gehandelt worden:

Ajamlikhus, contrahirt *Amlikkhus* (S. 245 [Oseibia p. 43], 248); bei Kifti arabisirt *Aba Malikhus* „Jamblichus“ (Wenrich pp. 293 und 306, Leclerc I, 219). Nach Kifti commentirte er einige Bücher des Aristoteles, die teilweise arabisch, teilweise syrisch übersetzt worden. Diese Notiz ist ungenügend. Nadim nennt Jamblichus und Plato (S. 245) und unter den Kategorien und der Hermeneutik des Aristoteles.

Jamblichus hiess bekanntlich Anebon (*Anabu*). Porphyry hat zwei Schriften an Jamblichus (*Libanius* bei Casiri) gerichtet, und dieser (*Pammachus* bei Casiri) antwortete mit einer Entgegnung.

Razi schrieb eine Kritik (*fi Nakdhi*) dieser Erwiderung (Fihrist, Kifti, Oseibia I, 317; im Index S. 47 ist die Identität des Amlikkhus und Anabu nicht angegeben). Die Berichtigungen Wenrich's (pp. 283, 306) und die meinigen (Alfarabi S. 93, s. auch Fihrist II, 146 Z. 2) sind Leclerc (I, 218, 352) entgangen, welcher einen nicht existirenden Autor *Libanius* nennt. Dieser soll, nach Leclerc, bei Nadim unter den Naturphilosophen genannt sein. Das ist nicht der Fall; man findet aber diesen Namen auch nicht in unserer letzten Reihe. Der ähnlichste wäre „*Iwanios*“, welcher dem Jamblichus vorangeht.

### § 58 (82).

#### Simplicius.

Simplicius, arabisch *Sinbalikijus* (Kifti s. v., Oseibia S. 36 hat nichts als den Namen, II. Kh. VII, 1230 n. 8505; Wenrich p. 297, Leclerc p. 215), hauptsächlich Commentator des Aristoteles, bei Nadim unter den Kategorien und zum Buche der Seele (s. § 56, Anm. 297, 298) genannt, ist (S. 286, II, 123) unter die Mathematiker gestellt, wegen eines Commentars zum Anfang des Euklid, „welcher die Einleitung in die Geometrie ist“.<sup>399)</sup>

Im Index zu Oseibia S. 169 ist der Arzt Sinbl. S. 33 (nach Johannes dem Grammatiker im Fihrist S. 288 zweimal, das zweite Mal

<sup>399)</sup> Das Nähere, mit anderweitigen Berichtigungen zu Wenrich etc. gehört in den Abschnitt Mathematik. Hier genüge die Bemerkung, dass ein Mathematiker Simplicius in arabischen und lateinischen („Sinbelichius“) Quellen zu Euklid citirt wird. [S. auch Bibliotheca Mathem. her. v. Eneström 1892 S. 65.]

als Commentator des Hippokrates) nicht vom Philosophen S. 36 unterschieden. Der Arzt findet sich nicht bei Fabricius (Bibl. gr. XIII). Leclere (I, 235, 267) hebt ein Citat aus dem Continens (ohne Stellenangabe) hervor, wo ein Commentator des Buches von Hippokrates über Brüche nach den arabischen Buchstaben, *Senflious* genannt wird; die lateinische Uebersetzung substituirt *Sterilius*, oder *Herilius*?

Müller S. 59 hält auch *Samlis* bei Kifti (als Commentator des Aristoteles) für *Simplicius*.

## § 59 (83).

Ueber *Syrianus* (Wenrich p. 267, Leclere I, 219, wo der Namen vor Zeile 11 fehlt) s. § 59, Anm. 330.

*Arasis*, nach Flügel *Orosius*, s. § 9.

Plotin, den Artikel al-Kifti's hat S. de Sacy bereits herausgegeben. Die dem Aristoteles beigelegte arabische Theologie basirt auf Plotin (§ 63). Leclere (I, 217) findet Plotin im Fihrist unter den Naturphilosophen; er hat nicht beachtet, dass die letzten Namen nicht mehr zu dieser Klasse gehören (vgl. § 81 unter *Jamblichus*).

## § 60 (84).

## Ergänzung.

Zwei Autoren mögen hier aus anderen Quellen folgen.

*Polemon* („*Palaemon*“ in lat. Quellen), berühmter Autor der Physiognomik zur Zeit Hadrian's, insbesondere bekannt durch eine Anekdote über den Character des Hippokrates oder Sokrates, welche schon im *Secretum secretorum* vorkommend (§ 64), ihren Weg in alle Literaturen<sup>391)</sup> bis in einen hebräischen Commentar zum Buche *Jeziira* gefunden hat, welcher dem Saadia Gaon (gest. 941) beigelegt, aber viel später in Europa verfasst ist, und worin aus Athen Mainz geworden ist (*Alfarabi* S. 252).

*Nadim*, S. 314, II, 155, nennt den Verfasser eines Werkes über Physiognomik (*Kitab al-Firasa*) *Kalimun*; ohne Zweifel ist *Falimun* zu lesen, oder *Iflimun*, wie bei *Jakubi* S. 135 (*Klamroth* S. 419), und im Artikel *Kifti's* (mitgeteilt in *Fihrist* II, 155), welcher über die Anekdote auf den Artikel *Hippokrates* verweist, unter welchem sie sich auch in *Oseibia* findet; s. *H. Kh.* III, 589. Ich vermutete (*Alfarabi* S. 127, cf. S. 251) einen identischen Autor in *Amilimun* (?), nach *Kifti* ein von *abu Ma'schar* citirter Physiognomiker. Bei *H. Kh.* (VII, 1196 n. 7329) variiert die Umschreibung des Namens je nach den erwähnten Quellen.

*Ms. arab. Leyden* 1206 enthält eine, dem *Iflimun* beigelegte Physiognomik; der alte *Catalog* hatte *Philemon* gelesen und unter diesem Namen erwähnt *Wenrich* p. 296 jenes *Ms.* Aus dem neuen

<sup>391)</sup> Vgl. *Greenhill*, Physiognomische Anekdote, in der *Zeitschr. Jann.* her. v. *Henschel* I, 554; vgl. *H. Kh.* III, 589.

Cataloge (III, 165) erfahren wir, dass das arabische Werk nicht dem Texte des Polemon entspricht, dass aber der Verfasser einen Teil seines Buches demselben entnommen hat. Ms. Gothia 85<sup>a</sup> (*Hisala fi Ibm al-Firasa*) nähert sich nach Pertsch (I, 151) mehr dem griechischen, herausgegebenen Text. Nach Bar-Hebraeus wurde das Werk syrisch übersetzt (Wenrich hat diese bereits von Jourdain citirte Notiz übersehen); wir wissen nicht, ob diese Uebersetzung den griechischen Text wiedergab und die Grundlage der arabischen bildete. — In der Physiognomik des Dimischki (s. unter Aristoteles § 64) sind die Stellen aus der Schrift des „Iffimun“ mit *n* bezeichnet; diese Auszüge stammen wahrscheinlich aus der unechten Uebersetzung. Vielleicht enthält Ms. Paris 963 Suppl. ar., wo nach Leclere (I, 216) „Philemon“ häufig citirt ist, Dimischki's Werk? [Zum Aufsuchen in Slane's Catalog fehlt noch die vergleichende Nummerntabelle.]

Ueber „Palaeon“ verweise ich auf V. Rose's Forschungen (Anecdota II, pp. 174 u. 288).

*Iffimun*, Verfasser eines Buches über die Richtung der Gewässer, welches ibn Awam (III, 3 p. 131, französisch von Clement Mullet: „Phildemon“) ist kein anderer als Philon „der Byzantiner“, der in der arabischen Uebersetzung des Eutocius (arab. Ms. in Paris Suppl. 952) *Filan al-Bazanti* genannt wird; Casiri (I, 382 bei Wenrich p. 195, cf. p. 92) las: Iffimun; in dem Werke des Dja'afar al-Khazin, ms. Leyden 1492, heisst es nach dem Catalog (III. 52) *al-Bahli*.<sup>392)</sup>

Ein halb mystischer Autor, ein Zeitgenosse des Polemon, war **Secundus**, Philosoph Kaiser Hadrian's, der „Schweigsame“ genannt. Seine griechischen Sentenzen wurden arabisch übersetzt, Ms. Bodleiana (Nicoll pp. 58 u. 507); sie existiren auch syrisch und aethiopisch.<sup>393)</sup>

<sup>392)</sup> S. mein Euklid bei d. Arabern S. 104; Ja'akubi S. 135 (Klamroth Bd. 42 S. 2) wiederum: Iffimun.

<sup>393)</sup> Hebr. Bibliogr. IV, 28, XIV, 57, XVI, 124, Jahrb. f. roman. Lit. XII, 366, mein: Il libro di Sidrach (Abdruck aus dem Buonarroti 1872 p. 6); Zeitschr. f. Math. X, 403; Göttinger Gel.-Anz. 1871 S. 1202. — Kürzlich erschienen folgende Schriften von Joh. Bachmann: Das Leben und die Sentenzen des Philosophen Secundus des Schweigsamen, nach dem Aethiop. u. Arab., Diss. Halle 1857 (enthält den äthiop. Text mit Varianten aus dem Arabischen); Secundi Philosophi Taciturni Vita ac Sententiae etc. Berol. 1857 (lat. Uebersetzung aus dem Aethiop.); lat. Secundus-Handschriften (aus der kgl. Bibliothek in München) im Philologus XLVI, Bd. III, 1887, S. 385—400; die Philosophie des Neupythagoräers Sec. enthält im Anhang den arabischen Text der „Milkmaidchenfabel“ u. eine Notiz über lateinische Handschriften; S. 64 ff. enthält eine Uebersicht der Quellen nach Sprachen geordnet, worunter sogar Isländisch. [Zu den latein. Mss. kommt Digby 55<sup>a</sup> u. 11<sup>ae</sup> Narratio, s. Index Secundus; Italienisch Codex Canon. 279 X; Catal. di Aless. Mortara, Oxon. 1864 p. 250; gedr. hinter Fiore di Virtù, 1865, aber nicht ein Abschnitt des letzteren, wie Gaspary, Gesch. d. ital. Lit. S. 189 annimmt]; S. Cassel, Mischele Sindbad, Secundus etc. Berlin 1888, S. 313, griechischer Text u. Deutung (über den Namen in demselben: Aus Literatur u. Symbolik S. 103). — Eine kleine griechische Schrift über die bösen Frauen verzeichnet Papyrus I, 263 Ms. Turin 177, fol. 76—80. — Dem Secundus entlehnt Aegino Ethisches u. Kosmographisches; s. Cantor, Vorles. über Gesch. d. Math. I, 715.

Unter den alchemistischen Büchern erwähnt Fibrst p. 354 Z. 5 das des *Sakanás* „über seine Wissenschaft“ (oder seine Weisheit) an Hadrian gerichtet.<sup>394</sup>) Flügel hat diesen Namen nicht entziffert; Leclere I, 306 lässt ihn ebenfalls offen; ich habe darin den Namen Secundus erkannt, dessen Spuren sich vielleicht in den angeblichen Dialogen des Rabbi Josua b. Chananja, genannt „Scholasticus“, mit Hadrian finden.<sup>395</sup>) Bei M. E. Revillout (Vie et Sentences de Secundus, 1873, p. 39) heisst es, dass Hadrian die Antworten des Secundus in der Bibliothek der „Cohen“ niederlegen liess. Uebrigens hat die Ansicht Revillout's über den orientalischen Ursprung des Buches Secundus etc. gerechten Widerspruch erfahren. Was er (p. 56) von Aaron dem Babylonier berichtet, hat keine tatsächliche Grundlage.

Aristipp, s. unter Aristarch, Kap. II.<sup>396</sup>)

### Anhang zu § 34 A. 101.

Bei Fabricius (Bibl. gr. XIII, 437) heisst es nach Tiraquellus: „Timaos, qui est Tymaos, et Thymaus, Rasi libro primo Continentis cap. 1 [f. 2<sup>a</sup>] et libro IX, cap. 3 [f. 193<sup>a</sup>]: Tymaens medicus dixit Gal. jam confirmavit in alio loco quod possibile quod cognoscantur circa suffocationis matricis etc.; f. 193<sup>c</sup>: Thymaus dixit: [jam manifestavi quod cognoscitur causa etc.]. Fabr. p. 438: Tymaens simpliciter citatus Rasi lib. I Cont. cap. 3 et 4. Ueber die Citate im Continens bemerkt Haller (Bibl. med. I, 357): „Difficilior fuerit Tymaens saepe dictus (I. XVI). Fuerit forte integrior Galeni in Tymaeum Commentarius, ejus I. (XXV) 2 (ib.) 4<sup>um</sup> (de spasmo I. I) quantum libri de febre quartana (XVIII) caput noster citat. Galeni certe placita ex Tymaeo repetit ut ex atra bile quartanam fieri (XVIII), in paralyti etc. (I).“

Ich habe die obigen ungenauen Citate aufgesucht und finde die Bezeichnung der Teile des Buches ungleichmässig, zum Beispiel: Dixit G. in primo libro suo: Constituerunt medici et philosophi certam diaetam etc. (I, 4 f. 8<sup>c</sup>); in primo capitulo dixit (XXV, 3 f. 505<sup>b</sup>). Dixit in II tymaus (de simpl. § 203 f. 428 frumentum); dixit in II tymaus (ib. § 639 f. 459<sup>d</sup> et daher bei Serapion jun. C. 128 art. Olibanum); in secundo capitulo Tymaens dixit (XXV, 3 f. 505<sup>b</sup>). In quarta parte libri sui (I, 7 f. 14<sup>c</sup> — et Tim. dixit, ib. f. 16<sup>b</sup>); in quarto libro timeos dixit febris quartana accidit ex humore melancolico etc. (XVIII<sup>2</sup> f.

<sup>394</sup>) Analogien in Hebr. Bibliogr. XIV, 57; vgl. XVI, 124 u. oben Ann. 66.

<sup>395</sup>) Ausser den Citaten in Ann. 393 s. Graetz im Jahresber. des breslauer Seminars, 1592, S. 11. Gregorovius, Hadrian 2. Aufl., S. 354, erwähnt Secundus nur namentlich; S. 190, zu Josua, effirt er nur aus Eisenmenger das Gespräch über die spina dorsi [s. dazu mein Pol. Lit. S. 315, 421]. Ueber Gespräche zwischen Fürsten u. Juden s. S. Fränkel, Zeitschr. DMG. XLV, 309; vgl. Antonin und Rabbi bei Bacher, Agada der Tanna'im II, 455. Im Midrasch Tanchuma Deut. fol. 264 B ed. Amsterdam liest man, dass Hadrian drei Philosophen hatte, ohne deren Rat er Nichts that.

<sup>396</sup>) S. Geig. jüd. Zeitschr. XI, 197.

368<sup>a</sup>); פּר אַרְרַבְבּ בֶּן אֲלִטְמַאָרִם Razi de variolis, p. 13 ed. Channing 1766 über das Phlegma, ein Citat, welches wegen der von Channing hervorgehobenen Uebersetzung von Interesse ist.

Der Commentar des Galen über Plato's Timäus, wovon Ch. Daremberg die erhaltenen Fragmente in Paris 1848 herausgegeben hat, wird von Maimonides, Vorr. zum Comm. zu den Aphorismen des Hippokrates citirt (Steinschneider, Alfarabi S. 249 Col. 1 darüber, dass kein Mensch ein vollkommener Arzt sein könne) und in Maim.'s eigenen Aphorismen (Capitula Mosis, Ende VI. Kap.: VII expositionis in thimeo; vgl. Kap. XIII fol. 104, 108, 111<sup>b</sup> Ed. 1489); der II. u. III. Tr. wird im XXV. Kap. fol. 116<sup>b</sup>, 125 citirt, aber der Namen ist „*Plimci*“ u. „*Plymci*“ corumpirt. — In den Fragmenten Galen's, aus Razi's Continens gezogen in Ed. Chartres (IX, 406; Kühn, Introd. p. CLXXIV n. 17 hat sie nicht specificirt) findet sich nur n. 12 „ex secundo Timaei“. Ein lateinisches Fragment citirt Wenrich p. 258: „de iis quae medice scripta sunt in Platonis Timaeo“. Haller (Bibl. med. I, 346) citirt „XVII libri priores“ ms. Paris 1043; allein der Pariser Catalog erwähnt Nichts davon unter dieser Nummer. Bei Averroës de Anima (II C. 126 f. 151<sup>4</sup>) heisst es: „Quae sunt dicta in Timaeo, quae Galenus laborat exponere“. Derselbe (Paraphr. in Republ. I f. 346 F, 351 B und III, gegen Ende, f. 372, vgl. mein Alfarabi S. 32, die Tabula des Zimara unter Galen giebt diese Stellen nicht an), widerlegt die Einwendungen Galen's, welche ebensowohl dem Commentar über Timäus als auch seinem Buche über die Ansichten des Hippokrates und Plato entnommen sein können. — Ueber die Bearbeitung platonischer Werke von Galen s. meine Nachweisungen in Virchow's Archiv Bd. 124 (1891) S. 286 n. 3. Timäus wird auch von Averroës (Paraphrasis de Coelo III, S. III, pars 2 f. 314g, ed. 1574) citirt.

Plato's Timaeus citirt Costa ben Luca am Anfang seiner Abhandlung über den Unterschied zwischen Geist und Seele, welcher zuerst unter dem Namen des Constantinus Africanus gedruckt ist; das Wort ist in der hebräischen Uebersetzung aus dem Arabischen verstimmelt. Timäus erscheint auch bei Kazwini, s. De Saey, Chrestom. arabe III, 491. — Guttman (Religionsphilosophie des Saadia S. 49, Anm. 2) citirt Isak Israeli ohne Nachweis; s. Anf. der Diacrae partie. Nach desselben Religionsphilosophie des Abraham b. David S. 14, Anm. 4 sind die dem Plato entlehnten ethischen Ansichten aus Euthyphron, Protagoras, Timäus und Republik, wiederum ohne nähere Angaben.

Das Studium des Timäus im christlichen Mittelalter geht über die Absicht dieser Notiz hinaus.<sup>1)</sup> Ich beschränke mich auf wenige Citate: Adelard, de eodem, bei Jourdain p. 292, Ed. I; Arnold Saxo

1) Vgl. K. Werner, die Kosmologie u. Naturlehre des scholast. Mittelalters in Sitzungsberichten der Wiener Akad. Bd. 75, 1873, S. 213.

bei Rose, Arist. de lapidibus p. 447; Michael Scotus bei Hauréau, De la philosophie scol. p. 76; Albertus Magnus z. B. De causis propriet. II, Cap. 2; Joh. Scotus (gest. 1308) kannte ihn wahrscheinlich nach der Uebersetzung des Chalcidius; s. Poole, Illustr. of Hist. of Medieval Thought p. 58, cf. 353; Bäumker im Archiv für Gesch. d. Philosophie V, 572. — Bernhard Silvestre (XII. Jh.) commentirte den Timäus, Poole p. 124: Timaeus für „Dimnaos“ bei Zacher, Pseudocallisthenes S. 71.

### Einige Berichtigungen und Nachträge zur Einleitung.

- S. 3 (Preisauflage) lies: les traductions d'ouvrages grecs.  
 S. 6 § 3 über die syrische Vermittlung spricht sich Sachau, zu Albermi, India II, 255 (vgl. 269) ohne den nötigen Vorbehalt aus.  
 S. 10 § 10 über Kifti s. A. Müller's Abhandlung, oben A. 179. Casiri benutzte n. 1778 des Escurials, s. Leclere I, 58.  
 S. 17 (A. 5) Uttabā l. Atābbā.  
 S. 19 fehlt vor Zeile 4 die Ziffer 10 des § und vor A. die Ziffer 11.  
 Das. A. 2 lies: „300 l. 12; dieses“.  
 S. 25 § 17 bei Wüstenfeld, Aerzte S. 101 § 182: „Religio“!  
 Das. A. 3 s. Pertsch, Catal. III, 454.  
 S. 30 § 23 Razi's Arbeiten über griechische Philosophen erwähnt Albermi, India I, 319.

Februar 1892.

### Einige Berichtigungen zu Abschnitt I.

Inconsequenzen der Umschreibung arabischer Wörter und Druck in Antiqua, Mangel von Aspirationszeichen, welche durch Uebersetzung und Abschrift entschuldigt sein mögen, wie einige falsche Buchstaben, welche mein Auge nicht entdeckte, seien der Nachsicht des Lesers empfohlen; ich berichtige hier nur Einzelnes (wobei die 1. Ziffer die Seite, die 2. die Zeile, A. die Anmerk. bedeutet):

5 A. 7 v. n. des Misk. — 7 A. 29 hebr. mit Samech. — 8 A. 32 b Sa'fāb. — 10 A. 89 *épaacai*. — 30 A. 196, 5 Muk. — 39 9 muschadjdjar. — 54 9 Kihlwan; 4 v. n. Djordjis. — 68 22 Ja'hja. — 80 18 (und 95 unter 7 dreimal) 'Amu'jja. — 81 18 Khā'sa. — 82 n. 11 Taff'ha. — 89 16 Asrar; A. 3 עררררר.

Ende September 1893.

## Index der Autoren

(incl. der in der Einleitung behandelten); die Ziffer bedeutet den § nach der ursprünglichen Zählung; s. die Vorbemerkung.

- |  |  |
|--|--|
| <p>Alexander Aphrodisias § 72.<br/>           Ammonius 74.<br/>           Arsenidorus 80.<br/>           Aristoteles 38.<br/>           Athaphroditos 78.<br/>           Badigoras 27.<br/>           Bakht Jeschu, s. Obeid Allah.<br/>           Beihaki 22.<br/>           Biruni (al-), s. Honein ibn Ishak b. Honein.<br/>           Botlan (ibn) 17.<br/>           Costa b. Luca 14. 20.<br/>           Costus 30.<br/>           Dakhwar (ibn al-) 18.<br/>           Demokrates, Demokrit 29.<br/>           Dingoras 27.<br/>           Diophratis 78.<br/>           Djoldjol (ibn) 15.<br/>           Empedokles 28.<br/>           Fihrist 1.<br/>           Hagi Khalifa 7.<br/>           Harun b. Azur 9.<br/>           Honein 19.<br/>           — (ibn) Ishak b. Honein 11.<br/>           Ishak b. Ali 23.<br/>           — der Eroni (b. Honein) 13.<br/>           Jamblichus 81.<br/>           Johannes der Grammatiker 70.<br/>           Jusuf b. Ibrahim ibn al-Daja 13.<br/>           Khammar (ibn al-) 23.<br/>           Khattab (abu'l, ibn) 18.</p> | <p>Kifti 5.<br/>           Leclere 8.<br/>           Matran (ibn al-) 9. 18.<br/>           Mubasehschir 21.<br/>           Nikolaus Damascenus 16.<br/>           Obeid Allah Bakht Jeschu 12.<br/>           Olympiodorus 78.<br/>           Oseibia (ibn abi) 6.<br/>           Orosius 9.<br/>           Philoponus 9.<br/>           Plato 32.<br/>           Plotin 83.<br/>           Plutarch 9. 77.<br/>           Polemon 84.<br/>           Porphyry 9. 73.<br/>           Proklus 71.<br/>           Ptolemäus 80.<br/>           Pythagoras 26.<br/>           Razi 23.<br/>           Säid 16.<br/>           Schahrazuri 21.<br/>           Secundus 84.<br/>           Sidjistani 14.<br/>           Simplicius S. 61.<br/>           Sokrates 31.<br/>           Syriacus 83.<br/>           Theon von Smyrna 9. 32. 50.<br/>           Theophrast 70.<br/>           Timaeus Locrus 94.<br/>           Wenrich 3.<br/>           Wüstenfeld 8.</p> |
|--|--|



## IX.

# Jahresbericht über semitisch-griechische Philosophie 1887—1890<sup>1)</sup>.

Von

**A. Müller** in Halle.

Die Aufforderung der Redaction des „Archivs“, den Jahresbericht über die „arabische Philosophie“ zu erstatten, hat mich in jene Schwierigkeit verwickelt, welche Ritter in seiner bekannten Abhandlung „Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie“ klar und treffend erörtert hat. Wirklich „arabisch“, besser ausgedrückt mohammedanisch, ist nur das scholastische System, welches die Theologen des Islams aus dem aristotelisch-nouplatonischen unter Ausscheidung dessen, was zu ihrer Dogmatik nicht passte, sich zurecht gemacht haben. Was hierüber heutzutage veröffentlicht wird in eignen Jahresberichten zusammenzufassen, ist mir wenigstens unmöglich; das Einzelne erscheint überall in unlösbarem Zusammenhange mit der Exegese, Dogmatik und Rechtswissenschaft, kurz mit dem Islam als solchem, und die ganze dahingehörige Litteratur auch nur zu überblicken bin ich nicht im Stande. Eher darf ich es wagen dem nachzugehen, was die eigentliche Schulphilosophie arabisch schreibender Autoren betrifft, welche nicht direkt theologisch interessiert sind. Es ist bekannt, dass wir es hier überall mit Reproduktion, in seltenen Fällen mit Weiterentwicklung griechischer Lehren in strengerem Stile zu thun haben:

---

<sup>1)</sup> Der Bericht ist abgeschlossen Anfang December 1890. Ein paar Erscheinungen aus den vorangehenden Jahren sind, besonderer Veranlassung zufolge, mit berücksichtigt.

ebenso aber, dass hier noch weniger, als im anderen Falle, die Definition des „arabischen“ zutrifft. An dieser Entwicklung haben, von den sonstigen ethnographischen Vorbehalten abgesehen, die jüdischen Philosophen der mohammedanischen Länder reichlichen Anteil gehabt, und ihre Vorstufen finden sich auf dem nichtmohammedanischen Boden des christlichen Syrentums. Während ich aber das Letztere berücksichtigen kann, ermangle ich wieder vollkommen der Fähigkeit, mich auf dem Gebiete der talmudistischen Litteratur zu bewegen. Mein Bericht wird daher lediglich versuchen, die griechische, beziehungsweise die aus der griechischen direkt weiterentwickelte Philosophie auf dem Boden Vorderasiens, beziehungsweise der mohammedanischen Länder zu verfolgen, und auch hierbei muss ich den Alexandrinismus eines Philon u. s. w. nicht weniger als die jüdische Theologie des Mittelalters ausschliessen.

Man hat versucht, den Einfluss der altgriechischen Philosophie bis in das Alte Testament hinein zu verfolgen. Menzel<sup>2)</sup> bemüht sich, denselben für das Buch Koheleth abzuweisen, seinen Beginn erst im apokryphen Weisheitsbuche anerkennend; seine verständig geschriebene Abhandlung dürfte immerhin nicht die letzte über einen Gegenstand sein, bei dessen Natur greifbare Resultate schwer zu erzielen sind. Um so klarer liegen die Dinge seit der Einführung des Christentums in Syrien. Von dem, was hier für uns das Wichtigste ist, den syrischen Uebersetzungen griechischer Texte, erhalten wir diesmal freilich nichts; und wenn wir, eine mir nicht näher bekannt gewordene Notiz Gottheil's<sup>3)</sup> übergehend, uns das von Kayser<sup>4)</sup> mit grossem Fleisse sorgfältig herausgegebene theologisch-philosophische Compladium näher betrachten, finden wir nur die bekannte Thatsache bestätigt, dass zu einem tieferen Verständnis griechischer Philosophie die Syrer fast nirgends vorgedrungen sind.

<sup>2)</sup> Paul Menzel, Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomos. Halle 1889. 8.

<sup>3)</sup> Rich. J. H. Gottheil, A synopsis of greek philosophy by Bar 'Ehfrâyâ: Hebraica (Baltimore) III, 3, S. 187. — Vgl. unten den Text zu Anm. 6.

<sup>4)</sup> C. Kayser, Das Buch der Erkenntnis der Wahrheit oder der Ursache aller Ursachen. Nach den syrischen Hss. herausgegeben. Leipzig 1889. 4.

Fruchtbarer an Beiträgen zur Ergänzung und Kritik der griechischen Texte erweist sich gegenwärtig das arabische Schrifttum. Einen bibliographischen Ueberblick Steinschneiders<sup>5)</sup> über die gesammte Uebersetzungslitteratur kurz erwährend, hebe ich das Buch von Margoliouth<sup>6)</sup> hervor, dessen Verfasser, in beiden Sätteln gerecht, aus der von ihm herausgegebenen Uebersetzung der aristotelischen Poetik von Abu Bischr Matta wichtige, von Diels mit anerkennender Kritik gewürdigte Besserungsvorschläge für den griechischen Text ableitet; die hinzugefügten Auszüge aus Avicenna's und Barhebraeus' Verballhornung des gleichen Stoffes sind mehr von sozusagen pathologischem Interesse. Ob bei Heidenhain's<sup>7)</sup> Ausgabe der latinisierten Paraphrase des Averroës zur Poetik etwas herauskommt, vermag ich nicht zu sagen. Förster's<sup>8)</sup> Arbeiten zum pseudoaristotelischen *Secretum secretorum* berücksichtigen auch die arabischen Daten. Sehr gefördert ist von orientalistischer Seite die Litteratur über Alexander von Aphrodisias. Ich kann nicht umhin, an dieser Stelle noch auf Freudenthal's<sup>9)</sup> classische Arbeit zurückzugreifen, die uns den endgiltigen Beweis von der Unächtheit der bisher nur zweifelhaften Bücher des griechisch überlieferten Commentars zur Metaphysik bringt, und gleichzeitig aus der hebräischen Uebersetzung und (mit

<sup>5)</sup> M. Steinschneider, Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen: Centralbl. f. Bibliothekswesen 1889, Beiheft 5.

<sup>6)</sup> S. D. Margoliouth, *Analecta orientalia ad poeticam Aristotelem*. London, Nutt, 1887. 8. — Vgl. H. Diels, Sitzungsber. der Berliner Akad., 1888, 2/3, S. 49-54 und Deutsche Litteraturzeitung 1888 No. 5. — [Der Verfasser der oben erwähnten Uebersetzung heisst Abu Bischr, nicht, wie Marg. schreibt, Abu Baschar.]

<sup>7)</sup> *Averrois Paraphrasis in librum poeticæ Aristotelis* Jacob Martino Hispano Hebraeo interprete . . . ed Frid. Heidenhain: Jahrbücher f. class. Philol. Supplem. XVII, 2 (1890) S. 351-382. (Auch bes., Leipzig 1890. 8.)

<sup>8)</sup> Richard Förster, *De Aristotelis quæ feruntur Secretis Secretorum commentatio*. (Univ.-Progr.) Kiel 1888. 4. — Derselbe, Handschriften und Ausgaben des pseudo-aristotelischen *Secretum Secretorum*: Centralbl. f. Bibliothekswesen VI, 1, S. 1-22.

<sup>9)</sup> J. Freudenthal, Die durch Averroës erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt. Mit Beiträgen zur Erläuterung des arab. Textes von S. Fränkel. (Philos. Abhdl. d. Berliner Ak. a. d. J. 1884. No. 1.)

S. Fränkel's kundiger Beihilfe) aus dem arabischen Original von Averroës' grosser Erläuterungsschrift eine erhebliche Zahl zweifellos echter Fragmente Alexander's an's Licht zieht. Auch in der Akademieausgabe von Alexander's kleineren Schriften ist durch Vermittlung Steinschneider's<sup>10)</sup> eine hebräische Uebersetzung von „de anima“ ausgenutzt, über welche derselbe<sup>11)</sup> an anderer Stelle weiter berichtet hat; und ein Theil dieser Uebersetzung ist inzwischen von Günsz<sup>12)</sup> im hebräischen Texte herausgegeben worden. Die zweite Auflage von Krauss'<sup>13)</sup> Uebersetzung des Kebes braucht nicht ausführlicher besprochen zu werden, und Bachmann's<sup>14)</sup> fleissige und gewissenhafte Bemühungen um Secundus sind gewis fruchtbarer für die arabische und äthiopische Philologie und Litteraturgeschichte, als für die Philosophie, mit welcher diese dürftigen Aphorismen kaum noch dem Namen nach zusammenhängen.

Der Gebrauch, welchen die mohammedanischen Völker von der griechischen Philosophie gemacht haben, ist an einem interessanten Punkte von Merx<sup>15)</sup> klargelegt worden durch den, übrigens nicht

<sup>10)</sup> *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentarios scripta minora. De anima liber cum mantissa. Consilio et auct. Acad. Boruss. ed. Ivo Bruns. (Supplem. Aristotelicum II, 1.) Berlin 1887. 8.*

<sup>11)</sup> M. Steinschneider, *Zu Alexander von Aphrodisia [sic]: Magazin f. d. Wissensch. des Judenth. XIV, S. 190-95 und hebr. Beilage „Ozar 'Tob“ S. 8-10.*

<sup>12)</sup> Aron Günsz, *Die Abhandlung Alexanders von Aphrodisias über den Intellekt. Aus hdschr. Quellen hsg. u. durch die Abhandlung: „Die Nüslehre Alexanders v. Aphr. und ihr Einfluss auf die arab.-jüdische Philosophie des Mittelalters“ eingeleitet. (Diss. Leipzig.) Berlin 1886. 8.*

<sup>13)</sup> Kebes, *Das Gemälde im Kronostempel. Aus dem Griech. übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Frdr. S. Krauss. (Der Schluss nach dem Arabischen des Ibn Muskveih und der spanischen Uebersetzung des Pablo Lozano y Casela.) 2. Aufl. Wien 1890. 8.*

<sup>14)</sup> Joh. Bachmann, *Das Leben und die Sentenzen des Philosophen Secundus des Schweigsamen. (Diss. Halle.) 1887. 8.*

—, *Secundi philosophi taciturni vita ac sententiae secundum codicem Aethiopicum Berolinensem, quem in ling. Lat. vertit cat. J. B. Berlin 1887. 8.*

—, *Die Philosophie des Neupythagoreers Secundus. Linguistisch-philosophische Studia. Berlin 1888. 8.*

<sup>15)</sup> A. Merx, *Historia artis grammaticae apud Syros. (Abhdl. f. d. Kunde*

unerwarteten Nachweis, dass auf den Begriffen der aristotelischen Logik das System der arabischen Grammatik aufgebaut ist. Vier starke Hefte philosophischer Texte in arabischer Sprache verdanken wir dem unermüdliehen Dieterici, welcher zunächst die von ihm seit Jahren analysirten und grösstentheils übersetzten Abhandlungen der arabischen Popularphilosophen<sup>16)</sup> in einer passenden Auswahl aus den Originalhandschriften, kürzlich aber dazu eine Anzahl kleinerer Schriften Alfarabi's<sup>17)</sup> veröffentlicht hat — ein verdienstliches Werk, das von Neuem den Wunsch rege macht, es möchte endlich einmal für diesen vielleicht grössten Denker des Islams geschehen, was Renan für Averroës gethan hat. Freilich sind die Schwierigkeiten, welche diese empfindliche Lücke in unserer Geschichtskennntnis auszufüllen hindern, sehr erheblich; und wir dürfen uns durch solchen Mangel nicht bewegen lassen, Mehren's Studium des im Verhältnis recht oberflächlichen, aber gewandten Avicenna die geschilderte Anerkennung zu versagen; die mystischen Traktate des persischen Compilers, von denen wir den einen in der Uebersetzung<sup>18)</sup>, den andern ebenso, doch mit Beifügung des Textes<sup>19)</sup>, vorgelegt erhalten, sind freilich mehr von historischem, als von eigentlich philosophischem Interesse. Einen Theil von Gazâli's Logik hat G. Beer<sup>20)</sup> sprach- und sachkundig bearbeitet; das mehr in die Theologie gehörige Hauptwerk desselben

---

d. Morgentl., herausgeg. v. d. Deutschen Morgentl. Gesellschaft IX, 2.) Leipzig 1889. 8.

<sup>16)</sup> Fr. Dieterici, Die Abhandlungen der Ichwân es-safâ in Auswahl. Zum ersten Mal aus arabischen Hss. herausgegeben. Heft I-III. Leipzig 1883. 1884. 1886. 8.

<sup>17)</sup> Alfarabi's philosophische Abhandlungen aus Londener, Leidener und Berliner Handschriften herausgeg. von F. Dieterici. Leiden 1890. 8.

<sup>18)</sup> A. F. Mehren, L'oiseau, traité mystique d'Avicenne rendu littéralement en français et expliqué selon le commentaire persan de Säwedji: Muséon VI, S. 383-393.

<sup>19)</sup> A. F. Mehren, Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sinâ ou Avicenne. Texte ar. avec l'explication en français. 1er fasc. L'allégorie mystique Hay ben Yakzân. Leyde 1889. Fol.

<sup>20)</sup> Al. Gazzali's Makâsid al-falâsifat. I. Teil: Die Logik. Cap. I-II... hsg. u. mit Vorwort u. Anmerkungen versehen von Georg Beer. (Diss. Leipzig.) Leyden 1888. 8.

Autors<sup>21)</sup> ist von Neuem in Kairo gedruckt worden. Der Würdigung dessen, was die genannten islamischen Philosophen geleistet, widmen sich eine mir nur dem Titel nach bekannte Abhandlung von Huit<sup>22)</sup> und die ebenfalls weiteren wissenschaftlichen Kreisen vorgelegten, aber selbständiger Forschung entsprungene Studien Mehren's<sup>23)</sup>; ebendahin gehört, was an dieser Stelle Siebeck zur Psychologie der Scholastik<sup>24)</sup> und zur Entstehung eines bekannten scholastischen Begriffsunterschiedes<sup>25)</sup> mit gewohntem Spürsinn auch aus den zugänglichen orientalischen Quellen beigebracht hat.

Mit der mohammedanischen Philosophie unlösbar verknüpft, bilden vermöge ihrer andersartigen theologischen Interessen die arabisch schreibenden jüdischen Autoren doch eine gesonderte Gruppe. Von den grossen Namen sind diesmal mehr nach der theologischen Seite hin vertreten Jehuda Halevi, dessen Chazarenschreiben H. Hirschfeld<sup>26)</sup> samt der hebräischen Uebersetzung fleissig und, wie es scheint, zuverlässig herausgibt; sowie Maimonides mit seinen Mizwoth in der Bearbeitung von M. Bloch<sup>27)</sup>. Für ein sehr nützlich Buch halte ich Guttmann's<sup>28)</sup> Gabirol. Ich glaube einem Bibliographen wie Stein-

<sup>21)</sup> Al-Gazali, Ihjâ 'ulüm ed-din. 4 Teile. Kairo 1306. 8.

<sup>22)</sup> Gh. Huit, Les Arabes et l'Aristotélisme: Annales de philos. chrét. 1889, Déc., S. 281-293; 1890, Avril, S. 371-392.

<sup>23)</sup> A. F. Mehren, Etudes sur la philosophie d'Averrhoës concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzâli I. II: Muséon VII, S. 613-627; VIII, S. 1-20.

<sup>24)</sup> H. Siebeck, Zur Psychologie der Scholastik. 3. Die Quellen der Psychologie im 12. Jahrhundert. 4. Avicenna. 7. Alhacen. 8. Averroës: Archiv f. Gesch. d. Philos. I, 4, S. 525-533; II, 1, S. 22-28; III, 3, S. 41-25; 4, S. 517-525.

<sup>25)</sup> H. Siebeck, Ueber die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata: Archiv f. d. Gesch. d. Philos. III, 3, S. 370-380.

<sup>26)</sup> Abû-l-Hasan Jehuda Hallewi, Das Buch Al-Chazari im arab. Urtext sowie in der hebr. Uebersetzung des Jehuda Ibn Tibbon herausgegeben von Hartwig Hirschfeld. I. II. Hälfte. Leipzig 1886. 1887. 8.

<sup>27)</sup> Moïse Bloch, Le livre des préceptes par Moïse ben Maimoun . . . publié dans l'original arabe et accompagné d'une introduction et de notes. Paris 1888. 8. — Vgl. Goldziher in Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgenl. III, S. 77-85.

<sup>28)</sup> J. Guttmann, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol (Avicebron)

schnoider gern, dass sich dies und jenes daran aussetzen lässt, und finde es selbst nicht schön, dass der Verfasser z. B. den bekannten Kirchenvater in einer die Entschuldigung des Druckfehlers ausschliessenden Weise „Origines“ nennt; aber abgesehen davon, dass wir nach Durchführung der Gymnasialreform uns gewiss noch an Manches Andere werden gewöhnen müssen, hat mir die ausführliche Reproduktion von Avicbron's „Lebensquell“ nach einer der Pariser Hss. der lateinischen Uebersetzung zusammen mit den beigefügten Erläuterungen und den einleitenden Abschnitten des Buches den Eindruck gemacht, dass ich einen nach meinem beschränkten Urtheil philosophisch gebildeten und in jedem Falle höchst fleissigen Arbeiter vor mir hatte. Jedenfalls liegt hier neues und interessantes Material vor; wie sich Löwenthal<sup>29)</sup> dazu stellt, habe ich nicht weiter prüfen können. Ein paar Monographien von Weinsberg<sup>30)</sup> und Münz<sup>31)</sup> (von letzterer liegt mir nur der Anfang vor) sind ohne grossen Belang.

---

dargestellt und erläutert. Göttingen 1889. 8. — Vgl. M. Steinschneider, Deutsche Litteraturztg. 1889, No. 52.

<sup>29)</sup> A. Löwenthal, Zur neuesten Litteratur über die Philosophie Gabriel's: Magazin f. d. Wissensch. d. Judenthums XVI (1889) S. 263-267.

<sup>30)</sup> Leopold Weinsberg, Der Mikrokosmos, ein angeblich im 12. Jahrhundert von dem Cordubenser Josef ibn Zaddik verfasstes philosophisches System, nach seiner Echtheit untersucht. Breslau 1888. 8. — Vgl. M. Steinschneider, Deutsche Litteraturztg. 1889 No. 44.

<sup>31)</sup> Isak Münz, Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluss. Erster Theil. Berlin 1887. 8.

## XV.

# Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern.

Von

**Ludwig Stein** in Bern.

Auf der arabischen und jüdischen Linie der Philosophie, die sich von Alexandria abzweigen, um nach und nach in Florenz anzulanden, gibt es eine erkleckliche Anzahl von Zwischenstationen, an denen sich politische und religiöse Interessen wunderlich genug begegnen und kreuzen. Auf der byzantinischen Seite der philosophischen Entwicklung hat man es in der Hauptsache doch nur mit einer Nation zu thun, hier aber stossen wir auf eine buntscheckige Reihe von Nationalitäten, die einander in der grossen Culturaufgabe, die wissenschaftlichen und philosophischen Ideen der Griechen zu hüten und künftigen Generationen zu übermitteln, ablösen. Syrer, Perser, Armerier, Araber und Juden theilen sich hier in die Aufgabe, die hellenischen Traditionen fortzupflanzen. Antiochien, das als Musensitz schon Cicero bekannt war<sup>1)</sup>, Apamea, Emesa, Laodicea und andere syrische Städte, später besonders Berytus, Edessa, Nisibis, Seleucia, Bagdad, Basra, Granada und Cordova heissen die vornehmlichsten Städte, in denen die philosophische Tradition, genährt an der gemeinsamen Mutterbrust der griechischen Philosophie, sich erhält. Durch dieses bunte Völkergemisch erhält die hier zu skizzierende

---

<sup>1)</sup> Rede pro Archia poeta cap. 3.



Traditionskette Leben und Farbe. An die Stelle der einschläfernden Monotonie der Philosophie bei den Byzantinern tritt hier reges Entfalten neuer Gedankenkeime. Insbesondere bietet der jungfräuliche geistige Boden der mit rasender Geschwindigkeit emporsprossenden arabischen Cultur, die aber, wie wir bald sehen werden, nur durch die Sonne der hellenischen Wissenschaft ihr belebendes Element, ihre keimkräftige Triebfähigkeit empfängt, ein glückliches Versuchsfeld neuer Ideonbildungen. Es macht fast den Eindruck, als ob unter den Arabern eine Unsumme unverbrauchter und verhaltener Geisteskraft aufgespeichert gewesen wäre, die nur des entscheidenden Moments harrete, durch ein elementares Ereigniss ausgelöst zu werden. Und als Muhammed dieses erlösende Wort gefunden hatte, da explodirte diese verhaltene Kraft zunächst in beispielloser kühnen Religionskriegen. Als aber diese mit märchenhafter Expansionskraft durchgefochten waren, da machte sich das Bedürfniss geltend, dem strotzenden Kraftüberschuss ein anderes, edleres Ziel zu setzen. Und so entstand bereits ein Jahrhundert nach der Högira unter der Herrschaft der Abbäsiden jenes plötzlich aber hell aufprasselnde Feuerwerk der arabischen Philosophie, das einzelne prächtige Gedankenraketen aufblitzen liess, um nach wenigen Jahrhunderten schon kläglich zu verpuffen und in einem muhammedanisch-orthodoxen Schlamm zu versumpfen.

Seit den Eroberungszügen Alexanders des Grossen waren in Syrien unter den Ptolemäern und Seleuciden griechische Sprache und Sitte so sehr eingedrungen, dass Antiochia mit dem ganz gräzisirten Alexandria zu wetteifern begann. Als Syrien nach schweren Schicksalsschlägen im Jahre 64 v. Chr. dem römischen Reiche einverleibt wurde, hielt es in seinen Institutionen, wie in Sprache und Sitte die griechische Tradition aufrecht. Im zweiten christlichen Jahrhundert war die griechische Sprachtradition unter den Syrern noch lebendig genug, dass sich Männer fanden, das neue Testament in's Syrische zu übertragen. Dass sich die griechische Sprache in der christlichen Liturgie der Syrer forterhielt, kann nicht Wunder nehmen. Wichtiger ist, dass auch in der Profanlitteratur die griechische Sprachtradition bis in das siebente Jahrhundert hineinwirkt. In diesem Jahrhundert hat nämlich noch Jacobus aus Edessa neben

mehreren Kirchenschriftstellern auch die logischen Schriften des Aristoteles aus dem Griechischen in's Syrische übertragen<sup>2)</sup>).

Dass in Syrien die neuplatonische Philosophie besondere Pflege fand, darf uns um so weniger auffallen, als ja zwei der bedeutendsten Häupter dieser Schule Syrien entstammten. Porphyr nämlich war zu Batanea in Syrien und Jamblich zu Chalkis in Cölosyrien geboren. Auch der weniger bedeutende Schüler Jamblich's, Sopater, den Constantin der Grosse hinrichten liess, war ein Syrer aus Apamea. Und so entsteht eine eigene Schule von syrischen Philosophen. Selbst der letzte Scholarch von Athen, Damascius, war ein Syrer. Dass die Syrer eine besondere Vorliebe für die aus ihren Reihen hervorgegangenen Philosophen besaßen, wird ihnen Niemand verdenken. Wesentlich diesem Umstande dürfte es daher zuzuschreiben sein, dass Porphyrius zu unverdient grossen Ansehen und unverhältnissmässig weiter Verbreitung unter den Arabern gelangt ist. Da die Araber ihre Uebersetzungen fast nur durch Vermittlung syrischer Aerzte erhielten, so ist es begreiflich, dass diese alle Veranlassung hatten, den Schriften ihres Landsmanns Porphyrius eine möglichst grosse Verbreitung zu verschaffen.

An der Verschiebung des Schwerpunktes philosophischer Tradition tiefer in den Orient hinein sind politische Unduldsamkeit und kirchliche Verfolgungssucht gleichsohr betheligt. Hat doch Kaiser Justinian durch Verfolgung aller Nichtchristen und Schliessung der freilich ohnehin nur noch kümmerlich dahinvegetirenden Philosophenschule zu Athen (529) den letzten Scholarchen derselben, den Syrer Damascius, wie den ausgezeichneten Commentator des Aristoteles, Simplicius, genöthigt, mit einer Anzahl neuplatonischer Philosophen (Diogenes und Hermias aus Phönikion, Isidorus aus Gaza, Eulalius aus Phrygien, Priscianus) nach Persien zu entfliehen<sup>3)</sup>, woselbst der Sassanide Chosroës Nuschirwan den Musen ergeben war. Obgleich alle diese Philosophen nach dem Friedensschluss zwischen Persien und dem römischen Reich (533)

<sup>2)</sup> Vgl. Wenrich, *De auctorum Graecorum versionibus et commentariis Syriacis Arabicis Armeniacis Persisque Commentatio* Leipzig 1842 p. 7.

<sup>3)</sup> Vgl. Agathias, *de imperio et rebus gestis Justiniani II*, cap. 30—31, ed. Niebuhr p. 131 ff.

wieder nach Griechenland zurückkehrten, so hinterliessen sie doch Spuren ihres Daseins. Am Hofe eben dieses Chosroës wirkte der Syrer Uranius, der, auf Geheiss seines Gönners, dessen Lieblichschriftsteller Platon und Aristoteles in's Persische übertrug<sup>1)</sup>. Es hat indess für unsern Zweck wenig Bedeutung, diese persische Auszweigung der griechischen Litteratur weiter zu verfolgen, zumal dieses dürftige Büchlein bald genug versandete. Will man freilich einzelnen fragwürdigen Berichten glauben, so wären auch durch persische Uebersetzungen, die später von Abdallah ben Almokaffa in's Arabische übertragen wurden, einige medicinische und logische Werke des griechischen Alterthums in die muselmännische Cultur hinübergerottet worden. Aber einmal sind schon diese Berichte wenig zuverlässig, andermal würden sie, wenn sie selbst besser beglaubigt wären, von nur geringem Belang für unsere Zwecke sein. Suchen wir doch nur jene Culturwege auf, die, wenn auch nach vielen Krümmungen und zickzackartigen Windungen, immerhin vorwärts führen und mittelbar in die Renaissance, weiterhin in unsere philosophische Entwicklung einmünden. Das lässt sich indess weder von der persischen, noch von der armenischen Uebersetzer-Litteratur nachweisen, wengleich die Perser ihre Akademien in Nisibis und Gandisapora, und die Armenier schon an der Wende des 5. Jahrhunderts einen so bedeutenden Interpreten des Aristoteles aufzuweisen hatten wie David den Armenier<sup>2)</sup>. Da ein merklicher Einfluss dieser beiden Culturen auf den Entwicklungsgang der arabischen Philosophie nicht nachweisbar ist, so verlieren sie sich eben für uns in Sackgassen, die weiter zu verfolgen dem Zweck dieser Untersuchungen durchaus nicht entspricht.

Von desto einschneidenderer Bedeutung ist aber für uns die syrische Linie, die unmittelbar in die arabische hinüberführt. Dass die Syrer in den ersten christlichen Jahrhunderten im Gnostiker Bardesanes und in Ephraem Syrus eine bemerkens-

<sup>1)</sup> Ibid. II, cap. 28, p. 126.

<sup>2)</sup> Vgl. über ihn C. F. Neumann, Mémoire sur la vie et les ouvrages de David, Paris 1829, p. 54. Seine Schriften sind z. Th. abgedruckt in Brandis' Scholiensammlung des Aristoteles.

werthe litterarische Vertretung besaßen, ist bekannt. Weniger bekannt ist es indess, dass im fünften Jahrhundert die griechische Sprachtradition an der syrischen Akademie zu Edessa noch so kräftig nachwirkte, dass die Lehrer dieser Akademie, Cumas und Probus, sowie das Kirchenhaupt Hibas eine Uebersetzung der Schriften des Aristoteles in's Syrische veranstalten konnten<sup>6)</sup>.

Doch sollte die Akademie zu Edessa sehr bald ein trauriges Ende nehmen. Die unseligen Kirchenspaltungen, die den ersten christlichen Jahrhunderten eine so wenig anmuthende Physiognomie verleihen, haben auch dieser Pflanzstätte hellenischen Geistes ein jähes Ende bereitet. Als nämlich der Presbyter von Antiochien und nachmalige Patriarch von Constantinopel, Nestorius, die Jungfrau Maria nicht als Gottesgebärorin, sondern nur als Christusgebärorin anerkennen wollte, beschloss das Concil zu Ephesos, die Ketzereien des Nestorius zu verdammen. Sogleich bildete sich im aufgeklärten Edessa, wo durch die Pflege des griechischen Geistes eine etwas freiere Luft wehte, eine nestorianische Gemeinde (435), welche die Ketzereien des Nestorius freudig aufgriff und für die neue Lehre Propaganda zu machen suchte. Die orthodoxe Kirche trat jedoch diesen sectirerischen Gelüsten mit der ihr eigenen Schroffheit entgegen. Die Lehrer der Akademie zu Edessa, nestorianische Christen, wurden verbannt, die Akademie selbst aufgehoben, und so mussten die flüchtigen Nestorianer ebenso im gastfreundlichen Persien eine Zuflucht suchen<sup>7)</sup>, wie später die neuplatonischen Philosophen vor der Verfolgungssucht Justinians. Die bitteren Lehren, welche die christliche Kirche durch Mark Aurel und Diocletian erhalten hatte, waren in alle Winde zerflattert. Aus dem Verfolgten, der noch kurz zuvor unter Julianus Apostata erproben konnte, ein wie tiefes Weh die Religionsverfolgung hervorzurufen vermag, wurde gleichwol ein noch grausamerer Verfolger.

Im heidnischen Persien konnten die verfolgten nestorianischen Christen ebenso ungestört ihrem Glauben leben, wie später an den Höfen der Chalifen. Was die eigene Kirche nicht duldete, hat die

<sup>6)</sup> Asseman, *Bibl. orient.* Bd. III, Th. I, p. 35; vgl. dazu Wenrich l. c. p. 8.

<sup>7)</sup> Ebenda Bd. II, 402, und Bd. III, Th. I, 376 und 378.

feindliche unbedenklich gewähren lassen. Die aus Edessa vertriebenen nestorianischen Gelehrten, die nach Mesopotamien, Arabien und Persien geflohen waren, konnten an den persischen Akademien zu Nisibis und Gandisapora<sup>6)</sup> ihrer Uebersetzerthätigkeit ungehindert obliegen. Zu ihnen gesellten sich noch die gleichfalls ihres Glaubens wegen von ihren eigenen Religionsgenossen verfolgten Jakobiten, deren Patriarch, Athanasius II., noch im 7. Jahrhundert unter Anderem Porphyrs Isagoge in's Syrische übersetzte. Unter den persischen Königen erfreuten sich diese Flüchtlinge grosser Beliebtheit; sie wurden zu hohen Staatsämtern zugelassen und zuweilen zu Gesandtschaften verwendet. Ganz besondere Schätzung aber besaßen sie als Aerzte. Es ist uns eine stattliche Liste von syrischen Aerzten aufbewahrt, die ihre Kunst an den Höfen der Grossen mit Auszeichnung ausgeübt haben. Diesen syrischen Aerzten war nun durch das Zusammentreffen weltgeschichtlicher Ereignisse eine Culturmission ersten Ranges vorbehalten.

Im siebenten Jahrhundert brauste nämlich der Sturmwind moslemischer Begeisterung mit orkanartiger Wildheit über den Orient dahin und segte Alles fort, was sich ihm widersetzte, schonte jedoch Alles, was sich ihm unterwarf. Schon wer vorsichtig genug war, gleich beim Herannahen des Sturmwindes eine höfliche Kniebowung zu machen, blieb unbehelligt. Wenigstens finden wir die Nestorianer, die sich jetzt chaldäische Christen nennen, schon an den Höfen der ersten Chalifen als Aerzte thätig, ohne dass sie ihres Glaubens wegen Bedrückungen ausgesetzt gewesen wären.

Theologisches Schulgezänk blieb natürlich bei den Moslemin so wenig aus wie bei den Christen. Noch ruhte das Schwert nicht in der Scheide und schon entstanden im Schosse der kaum flügge gewordenen Religion Meinungsverschiedenheiten über die starre Prädestinationslehre des Korân<sup>7)</sup>. Zu Anfang des 8. Jahrhunderts (728) wurde denn auch schon eine Anzahl moslemischer Ketzler,

<sup>6)</sup> Ueber diese Akademie vgl. Schulze, *disputatio de Gandisaporâ*, in *Comment. societ. scient. Petropol.* vol. XII, Weurich p. 10.

<sup>7)</sup> Vgl. meine *Willensfreiheit bei den jüd. Philosophen des Mittelalters*, Berlin 1882, S. 4.

welche die Willensfreiheit lehrten, gekreuzigt<sup>10)</sup>. Auf einen völlig andern Boden wurden indess diese Debatten gestellt, als die Araber durch die Vermittlung der syrischen Aerzte die philosophischen Schriften der Griechen kennen lernten, und dies geschah bald genug.

Die Abbäsiden, Nachkommen Abbas' I., des Oheims Muhammeds, mussten unter der Herrschaft der Omejjaden in Arabien, Mesopotamien und Persien ein Asyl vor den Nachstellungen ihrer Feinde suchen, und da diese Gegenden gerade von den Nestorianern bevölkert waren, machte es sich von selbst, dass die zur Thatenlosigkeit verurtheilten Prätendenten sich den auf einer höhern Culturstufe befindlichen Nestorianern anschlossen<sup>11)</sup>. Und als die Abbäsiden 749 zur Herrschaft gelangten, da war nichts natürlicher, als dass sie die ehemaligen nestorianischen Freunde als Aerzte an ihre Höfe zogen und in jeder Weise auszeichneten.

Gleich der zweite Abbāsīde, Abu Gafar I., bekannt unter dem Namen Almansor (der Siegreiche 754—775), nimmt einen mächtigen Anlauf, die hellenische Cultur auf moslemischen Boden zu verpflanzen. Er hatte seine Jugendjahre in Persien im Verkehr mit Nestorianern verlebt. Nach seinem Regierungsantritt zog er die berühmtesten syrischen Aerzte an seinen Hof und veranlasste dieselben, die von ihnen ins Syrische übersetzten Werke der Griechen ins Arabische zu übertragen. Nach einem Berichte des Ibn Chaldūn sollen die Elemente Euclid's das erste ins Arabische übersetzte Werk gewesen sein. Dass bei dieser Uebersetzerthätigkeit Astronomie und Philosophie ebensosehr betheiligt waren, wie die Medizin, darf uns nicht Wunder nehmen. Der Arzt jener Tage war eben nicht einseitiger Repräsentant seines Faches, sondern Träger des Bildungsinhaltes seines Zeitalters. Die meisten Philosophen der arabisch-jüdischen Epoche waren von Beruf Aerzte. Es war daher ganz begreiflich, dass die syrischen Aerzte, durch Mäcene zu Uebersetzungen aufgemuntert, ebensosehr philosophische Schriften wie medicinische bearbeiteten. Ob diese Uebersetzer

<sup>10)</sup> Vgl. Dugat, *Philosophes et théologiens musulmans*, Paris 1879, p. 43.

<sup>11)</sup> So erklärt mit sehr einleuchtenden Gründen Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris 1843, p. 81 den Vorgang.

nur aus dem Syrischen oder auch direct aus dem Griechischen ins Arabische übertragen haben, lässt sich schwer feststellen. Wollte man Abu'lfarag glauben, dann hätte Theophil aus Edessa, der am Hofe Almahdi's, des Nachfolgers von Almansor, gewirkt hat, noch genügend griechisch verstanden, zwei Bücher der Ilias in's Syrische zu übertragen<sup>17)</sup>. Allein mögen auch einzelne dieser Uebersetzer noch leidlich griechisch verstanden haben, so dürften sie doch in ihrer überwiegenden Mehrzahl den syrischen Text ihren Uebersetzungen zu Grunde gelegt haben.

Die mit Almansor einsetzende bildungsfreundliche Tradition wird von seinen Nachfolgern respectirt. Der Chalif Harûn-ar-Raschid (der „Gerechte“ 796—809) nimmt dieselbe in grossem Stile auf. Es entstehen im neuen Musensitz Bagdad ganze Uebersetzerschulen. Ihren Höhepunkt erreicht diese Bewegung unter Almamûn (813—833)<sup>18)</sup>. In jenem Jahrhundert, das man als das dunkelste der byzantinischen Culturentwicklung bezeichnet hat, fasst Almamûn den grandiosen Plan, allerorts wissenschaftliche Manuskripte aufzuspüren, ja er soll an den Kaiser von Byzanz mit der Bitte herangetreten sein, ihm sämmtliche philosophische Werke, die aufzutreiben seien, zu übersenden<sup>19)</sup>. Diese Liebe zur Wissenschaft hatte unter den Abbâsiden nach und nach so tiefe Wurzeln geschlagen, dass selbst ein so zügelloser und blutdürstiger Geselle wie al Muttawakkel (847—861) nicht umhin konnte, die litterarischen Traditionen seines Hauses nicht bloss zu behaupten, sondern sogar noch zu steigern. Denn unter ihm und mit seiner Unterstützung wirkte der erfolgreichste Uebersetzer, Honain ben Isaac, der in Alexandrien die griechische Sprache erlernt hatte, daneben aber auch die syrische, persische und arabische Sprache gleich gut beherrschte<sup>20)</sup>. Honain und sein Sohn Isaac haben eine geradezu staunenswerthe Uebersetzerthätigkeit entfaltet,

<sup>17)</sup> Vgl. Abulfarag, hist. dynast. p. 228 arab. Text, p. 148 lat. Uebers. Wenrich l. c. p. 14; über die Streitfrage, welche dieser Bericht hervorrief, vgl. Wenrich ib. p. 74 f.

<sup>18)</sup> Vgl. Buhle, de studiis litterarum graecarum inter Arabes initiis et rationibus, in Comment. societ. Gött. Vol. XI. p. 216 f.

<sup>19)</sup> Abulfarag, l. c. p. 246 arab. Text, p. 160 lat. Uebers.

<sup>20)</sup> Ibid. p. 117.

und zwar sowohl aus dem Griechischen in's Syrische, wie aus dem Syrischen in's Arabische. Das Meiste, was den Arabern aus der philosophischen Litteratur der Griechen, insbesondere von den Schriften des Aristoteles, bekannt geworden ist, rührt bereits von dieser Uebersetzerfamilie her. Es gab ja später elegantere und geschmackvollere Uebersetzer, wie Jahja ben Adi, Kosta ben Luka, Thabot ben Korrah; aber Honain ben Isaac gebührt doch die Palme. Denn einmal gehörte er zu den Bahnbrechern dieser Richtung, andermal hatte er den Vorzug, dass er vortrefflich griechisch verstand, was seinen arabischen Uebersetzungen sehr zu Gute kam. Tritt nun noch hinzu, dass er auch an Umfang der Leistungen alle Uebersetzer überragte, so wird man nicht anstehen, Honain ben Isaac trotz der an sich untergeordneten Uebersetzerthätigkeit mit Rücksicht auf die Continuität der Geistesentwicklung eine centrale Stellung anzuweisen. Er hat neben Al-Kendi für die Araber etwa das geleistet, was der eine Zeitgenosse, Photios, für die byzantinische, und der andere, Johannes Scotus Erigena, für die christliche Scholastik vollbracht haben.

Wer die Continuität des Geisteslebens im Mittelalter bezweifelt und zwischen der Antike auf der einen, der Renaissance auf der anderen Seite nur ein geistiges Vacuum zu sehen geneigt ist, der sollte auf folgendes merkwürdige Zusammentreffen achten. Um die Mitte des neunten Jahrhunderts, das vielfach als eine dunkle Epoche der Culturentwicklung ausgegeben wird, leben gleichzeitig auf den drei Hauptlinien der Culturentwicklung mehrere Männer, die, ohne dass der Eine von der wissenschaftlichen Existenz des Anderen etwas geahnt hätte, ungefähr um dieselbe Zeit den Anstoss zu neuen Gedankenbildungen geben. Es ist wohl noch nicht auf den merkwürdigen Umstand hingewiesen worden, dass Photios, Johannes Scotus Erigena, Al-Kendi und Honain ben Isaac Zeitgenossen waren, die gleicherweise um die Mitte des neunten Jahrhunderts ihre Wirksamkeit entfaltet haben. Photios bestieg den Patriarchenthron im Jahre 857, Johannes Scotus war im Jahre 858 schon ein berühmter Mann<sup>16)</sup>, und Honain ben Isaac entfaltete

<sup>16)</sup> Worte Staudenmaier's, Johannes Scotus Erigena u. die Wissenschaft seiner Zeit, Frankfurt a. M. 1834, I, 156 f.



neben dem gleichzeitig lebenden Al-Kendi seine grandiose Uebersetzerthätigkeit unter der Regierungszeit al Muttawakkel's (847 bis 861)<sup>17)</sup>. Es steht demnach fest, dass Photios in Constantinopel, Johannes Scotus in Paris, Al-Kendi und Honain in Bagdad fast um die gleiche Zeit, vielleicht gar im gleichen Jahrzehnt, auf allen drei Linien der Culturentwicklung eine neue Epoche begründeten. Alle diese Reformatoren sind aber von der griechischen Philosophie ausgegangen. Und zwar ruhen alle diese Männer, ganz unabhängig von einander, auf der gleichen aristotelischen und neuplatonischen Basis. Photios geht auf Aristoteles zurück, stützt sich aber in seinen dialectischen Arbeiten hauptsächlich auf Porphyrios, Ammonios und Johannes von Damaskos<sup>18)</sup>; Johannes Scotus geht gleichfalls auf Aristoteles zurück<sup>19)</sup>, daneben aber auch vorzugsweise auf Dionys den Areopagiten, den er aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzt, und Maximus Confessor, den Commentator des Areopagiten. Al-Kendi ist reiner Aristoteliker. Honain endlich übersetzt Aristoteles aus dem Griechischen in's Syrische<sup>20)</sup>, daneben aber auch Alexander von Aphrodisias<sup>21)</sup>, Porphyrs Isagoge<sup>22)</sup>, die sehr bald ein Lieblingsbuch der Araber werden sollte, sodann in's Arabische Platon's Politik und Gesetze<sup>23)</sup>, ferner logische, naturwissenschaftliche und ethische Schriften des Aristoteles<sup>24)</sup>, daneben aber auch Themistius<sup>25)</sup>.

Diese Zusammenstellung beweist klärlieh, dass um die Mitte des neunten Jahrhunderts an den drei Culturzentren des Mittelalters — Constantinopel, Paris und Bagdad — die aristotelische und neuplatonische Tradition in unmittelbarer Anknüpfung an die griechischen Texte wieder aufgenommen und nunmehr in lebhafterem Tempo weitergeführt worden sind. An einem anderen Orte werde ich die Continuität der griechischen Philosophie bis in's neunte Jahrhundert verfolgen und aufzeigen, dass der geistesgeschichtliche

<sup>17)</sup> Abulfarag, l. c. p. 263 f. arab. Text, p. 171 f. lat. Uebers.

<sup>18)</sup> Vgl. Krumbacher Gesch. der byzantinischen Litteratur S. 224.

<sup>19)</sup> Staudenmaier a. a. O. S. 288 u. 5.

<sup>20)</sup> Vgl. Wenrich, a. a. O. S. 69, 126, 129.

<sup>21)</sup> Ebenda p. 275.    <sup>22)</sup> Ebenda p. 280.    <sup>23)</sup> Ebenda p. 117, 118.

<sup>24)</sup> Ebenda p. 131, 134, 136.    <sup>25)</sup> Ebenda p. 287.

Zusammenhang bis zu diesem Jahrhundert keine Unterbrechung erfahren hat. Und so darf ich es wol als Bestätigung des Hauptgedankens, von welchem diese Untersuchung beherrscht wird, ansehen, dass in diesem vielfach als unfruchtbar verrufenen neunten Jahrhundert sich die entscheidenden Persönlichkeiten auffinden liessen, welche — gleicherweise von der griechischen Philosophie ausgehend — auf den drei Culturlinien des Mittelalters unabhängig von einander die Continuität der griechischen Gedankenwelt nicht bloss aufrecht halten, sondern auch zur Fortbildung und Umbildung derselben in durchgreifender Weise den Ansporn geben.

Je träger und seichter aber der nur dürftig gespeiste byzantinische Gedankenstrom dahinfloss, desto frischer und lebendiger entfaltete sich der arabische. Aus dem theologischen Schulgeziänk, das die starre Prädestinationslehre des Korân, wie oben bereits angedeutet, hervorgerufen hatte, wurde eine regelrecht ausgebildete Philosophie, sobald den Arabern durch die Uebersetzungen der syrischen Aerzte der Zutritt zur griechischen Philosophie eröffnet war. Hatte bisher der Widerstroich der von Muhammed dogmatisch behaupteten Prädestination mit der von einzelnen Gläubigen geforderten Willensfreiheit das wesentlichste Strobject des sich dogmatisch befestigenden und ausbauenden Muhammedanismus abgegeben<sup>26)</sup>, so erfuhr der Ideenkreis der muhammedanischen Theologen in dem Augenblick eine gewaltige Bereicherung, als ihnen ein Einblick in die reiche griechische Gedankenwelt erschlossen wurde. Wie früh dies bereits der Fall war, dürfte folgende Combination ergeben.

Der erste Araber, von dem man, soweit ich es übersehen kann, mit Sicherheit nachzuweisen vermag, dass er die griechischen Philosophen bereits gelesen und mit Erfolg benutzt hat, war neben Al-Kendî der Mu'tazilit Ibrâhîm ben Sadjâr an-Nazzâm, dessen Wirksamkeit um das Jahr 220 der Hegira bezeugt ist<sup>27)</sup>. Seine Blüthezeit fällt demnach in das Jahr 835<sup>28)</sup>. Von an-Nazzâm aber

<sup>26)</sup> Vgl. Steiner, die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islâm, Leipzig, 1865, S. 48 ff.

<sup>27)</sup> Vgl. Abulmahâsin I, p. 655; Steiner a. a. O. S. 56.

<sup>28)</sup> Rechnet man zur Hegira (622) die 220 muhammedanische Jahre hinzu (220—7), so ergibt dies das Jahr 835 der christlichen Zeitrechnung.

sagt Schahrestâni ausdrücklich „er hat diese Meinung nur von den alten Philosophen entlehnt“<sup>29)</sup>. Wenn daher der um 835 lehrende an-Nazzâm bereits griechische Einflüsse in erheblichem Umfange an sich erfahren hat, so müssen ihm schon die ersten Uebersetzungen zu Gesicht gekommen sein. Seinen Lehrsätzen, die freilich nur in kümmerlicher Gestalt auf uns gekommen sind, merkt man indess selbst in dieser ihrer dürftigen Form schon die läuternde Wirkung griechischen Denkens an, was bei Abu-l-Hudail, einem älteren Mutaziliten, noch nicht der Fall ist. Er verwirft alle anthropomorphischen und anthropopathischen Definitionen der Gottheit, die seitens der orthodoxen Anhänger des Kalâm aufgestellt worden sind, und beschränkt die Allmacht Gottes dahin, dass Gott das Böse, auch wenn er es wollte, nicht vollbringen könnte, weil eine so weitgehende Allmacht, die auch die Möglichkeit des Bösen einschliesse, dem weit höheren Begriff der Allgerechtigkeit, den er als Mutazilit natürlich in den Vordergrund stellt, widersprechen und ihn eben damit aufheben würde. Er beschränkt also den göttlichen Willen zu Gunsten der göttlichen Gerechtigkeit, aus welcher er alsdann Gesetz und Ordnung im Lauf der Welt ableitet<sup>30)</sup> — ein Gedankengang, der später bei Voltaire fast in derselben Fassung wiederkehrt.<sup>31)</sup>

Die weitere Entwicklung der griechischen Philosophie unter den Arabern bleibt einer späteren Untersuchung vorbehalten. Hier kam es nur darauf an, den ersten philosophirenden Araber auszumitteln, der vielleicht noch früher als der um 870 gestorbene Aristoteliker Al-Kendi die Einwirkung der griechischen Philosophie nachweislich an sich erfahren hat.

<sup>29)</sup> Schahr ed. Cureton, 1842, I, 13v letzte Zeile:

وانما اخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة

Vgl. auch die deutsche Uebersetzung bei Haarbrücker, I, 54. Ueber die Lehren des an-Nazzâm findet sich noch Einiges bei Mawâkif ed. Sörensens; vgl. Steiner a. a. O. S. 56. Vgl. auch G. Flügel, Dissortatio de arabicis scriptorum Graecorum interpretibus, Misonao, 1841.

<sup>30)</sup> Vgl. Steiner a. a. O. S. 57.

<sup>31)</sup> Vgl. D. Fr. Strauss, Voltaire, S. 236.

# Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XI. Band 3. Heft.

---

## XIII.

### Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber.

Von

**Ludwig Stein** in Bern.

I.

Ibrâhîm ben Sadjâr an-Nazzâm und Alexander von  
Aphrodisias.

Der Mutazilit an-Nazzâm war, wie wir früher nachgewiesen haben<sup>1)</sup>, wol der erste arabische Philosoph, der sich unmittelbar an die griechische Philosophie angelehnt hat. Die Einschränkung der göttlichen Allmacht zu Gunsten der Allgerechtigkeit und im Interesse einer Erklärung der Natur des Bösen, wie sie an-Nazzâm forderte, ist in der griechischen Philosophie nicht ohne Vorbild. Das Problem der Theodicee hat nämlich schon den Stoikern den Gedanken nahegelegt, die Natur der Gottheit dahin zu beschränken, dass es ihr unmöglich sei, das moralische Uebel von der Welt ganz fernzuhalten. In seinem Buche über die Gerechtigkeit führte Chrysipp z. B. aus, dass die Götter zwar mancher Ungerechtigkeit vorbeugen, das moralisch Böse aber ganz aufzuheben, sei ihnen weder

---

<sup>1)</sup> Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern, Archiv, Bd. VII, H. 3, S. 361.

möglich<sup>2)</sup>, noch sei eine solche radicale Aufhebung alles Bösen im Interesse der moralischen Weltordnung wünschenswerth. Noch engere Grenzen hat Alexander von Aphrodisias der Allmacht Gottes gezogen. Hatte schon Carneades den Ausspruch gethan: *ne Apollinem quidem futura posse dicere, nisi ea quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset*<sup>3)</sup>, so versteigt sich Alexander von Aphrodisias zu der naturalistischen Wendung, dass die Götter nur dasjenige voranzusehen vermögen, was aus dem Naturlauf mit Nothwendigkeit folgt, dass hingegen dasjenige, was seiner Natur nach unmöglich ist, auch Göttern zu vollbringen versagt ist<sup>4)</sup>.

Das Wenige, was uns von der Lehre an-Nazzâms erhalten ist, lässt sich auf drei Hauptgedanken zurückführen, die eine merkwürdige Aehnlichkeit mit dem Gedankengang Alexanders von Aphrodisias aufweisen. Ordnung und Gesetzmässigkeit im Lauf der Welt, Lösung der Theodicee durch die Einschränkung der göttlichen Allmacht zu Gunsten der Allgerechtigkeit, endlich die nachdrucksvolle Vertheidigung der menschlichen Willensfreiheit. Das sind die Hauptthesen an-Nazzâms, wie sie uns in den Berichten des Shah-nestâni und Mawâkif vorliegen. Alle diese Gedanken hat indess schon Alexander von Aphrodisias deutlich ausgesprochen und scharf pointirt.

Die Naturgesetzlichkeit alles Geschehens ist ein Lehrsatz, den im Alterthum nur wenige Denker mit solcher Entschiedenheit vertraten wie Alexander. Selbst die Handlungen des Menschen entspringen aus seinem individuellen Character (*μερική φύσις*)<sup>5)</sup>, und dieser Individualcharacter ist gleichbedeutend mit dem Schicksal

<sup>2)</sup> Plut., de Stoic. repugn. cap. 36: Κακίαν δὲ καθόλου ἔχει οὔτε δυνατόν ἔστιν, οὐτ' ἔχει καλῶς ἀρθῆναι; noch schärfer bei Aul. Gell., Noct. Att. VII, 1, 10; vgl. jetzt auch A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa, 1897, S. 225.

<sup>3)</sup> Carneades bei Cic. de fato cap. 14. Klarer noch tritt dieser Gedanke hervor bei Plinius, Hist. Nat. II. cap. 7: Imperfectae vero in homine naturae praecipua solatia, ne Deum quidem posse omnia . . . nec facere . . . ut bis dena viginti non sint. Dasselbe arithmetische Beispiel bei Sandia, Emunoth Wedeoth, Einl. S. 10, 25; II, 56; VII, 107.

<sup>4)</sup> Alexand. Aphrod. de fato cap. 30: Τὸ δὲ λέγειν εὐλογον εἶναι τοὺς θεοὺς τὰ ἐσόμενα προειδέναι . . . οὔτε ἀληθές, οὔτε εὐλογον . . . Τὰ γὰρ ἀδύνατα τῇ αὐτῶν φύσει καὶ παρὰ τοῖς θεοῖς τὴν αὐτὴν φυλάττει φύσιν.

<sup>5)</sup> Vgl. Proclus in Tim. Plat. p. 322 ed. Cous.

(εἰμαρμένη)<sup>6)</sup>. Man sollte meinen, dass das Zugeständniss eines angeborenen Individualcharacters ihn, wie später Schopenhauer (*operari sequitur esse*), zu einer völligen Preisgebung der Willensfreiheit bestimmen müsste. Aber so wenig an-Nazzâm die Betonung der Allwissenheit gehindert hat, die ihr widersprechende absolute Wahlfreiheit zu lehren, so wenig hat Alexander von Aphrodisias, als Vertreter der Lehre vom angeborenen Individualcharacter, daran Anstoss genommen, die mit einem solchen nur schwer zu vereinbarende unbedingte Willensfreiheit zu proclamiren. Ja, es hat im Alterthum die Willensfrage vielleicht Niemand mit solcher Ausführlichkeit und Gründlichkeit behandelt wie er. Den angedeuteten klaffenden Widerspruch zwischen den Forderungen des instinctiven Naturtriebes und denen des überlegten Willens löste er wie folgt<sup>7)</sup>: Der Individualcharacter bestimmt nur die Richtung des Naturtriebes; aber unser logisches Denken vermag durch discursive Ueberlegung diesem Naturtrieb eine andere Richtung zu geben, daher ist der Mensch, und nur er, vollkommen frei, weil und so lange er sich von seiner Vernunft, und nur von dieser leiten lässt — hierin die Freiheitslehre Spinozas im Wesentlichen vorwegnehmend. Deshalb sind wir selbst für unsern Character verantwortlich, weil wir diesen vermittelt des logischen Calcûls umzustimmen vermögen<sup>8)</sup>.

Die Freiheit des Menschen durch ihre Providenz aufzuheben, sind selbst die Götter ausser Stande, da ihre Macht an der natürlichen Causalität des Geschehens ihre Grenze hat. Was seiner

<sup>6)</sup> Alex. Aphrod. de An. p. 162: εἰμαρμένην μηδὲν ἄλλο ἢ τὴν αἰκείαν φύσιν εἶναι ἐκάστου; vgl. dazu de fato, cap. 6, p. 14 ed. Orelli: Λεῖπεται δὲ λοιπὸν τὴν εἰμαρμένην ἐν τοῖς φύσει γινόμενοις εἶναι λέγειν, ὡς εἶναι ταῦτόν εἰμαρμένην τε καὶ φύσιν. Der Begriff des Naturgesetzes, der bei den Griechen ein schwankender war (Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart S. 115 f.), tritt hier in schärfster Prägung hervor.

<sup>7)</sup> de fato cap. 14 p. 48: Οὐ μὴν ταῦτόν τό τε ἐκούσιον καὶ τό ἐφ' ἡμῖν ἐκούσιον μὲν τὸ ἐξ ἀβιάστου γινόμενον συγκαταθέσεως, ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ γινόμενον μετὰ τῆς κατὰ λόγον τε καὶ κρίσιν συγκαταθέσεως; vgl. dazu Alex. Ἀπορίαι, III, 13, p. 206.

<sup>8)</sup> Ἀπορίαι IV, 29, p. 304: τῆς δὲ ἕξωθεν καθ' ἣν ἕκαστος ἡμῶν ἐστὶ τοιοῦτος, αὐτοῖς ἐσμέν συναίτιοι.

Natur nach unmöglich ist, das ist auch den Göttern zu vollbringen unmöglich <sup>9)</sup>).

Die Heraushebung dieser Gedankengänge des Alexander von Aphrodisias eröffnet uns die Möglichkeit, die unmittelbare Continuität, die von der griechischen zur arabischen Philosophie hinführt, auszumitteln. Da wir jetzt wissen, dass an-Nazzâm sich bereits an griechische Vorbilder angelehnt hat, und da es ferner feststeht, dass der philosophische Gedankeninhalt an-Nazzâms, soweit Berichte über denselben vorliegen, sich in seinen wesentlichsten Zügen schon bei Alexander von Aphrodisias findet, so erübrigt nur noch darauf hinzuweisen, dass Honain ben Isaac, der Zeitgenosse an-Nazzâms, mehrere Schriften <sup>10)</sup> des Aphrodisiers in's Arabische übersetzt hat, um den Gedanken einer unmittelbaren Anlehnung an-Nazzâms an Alexander von Aphrodisias nahezulegen.

Hat aber eine Rückbeziehung an-Nazzâms auf Alexander von Aphrodisias, den späteren Lieblingsschriftsteller der Araber, kaum etwas Auffälliges an sich, so dürfte es um so mehr frappiren, diesen echt scholastischen Gedankengang an-Nazzâms bei einem Manne wiederzufinden, dem man solche Haarspaltereien zu allerletzt zugetraut hätte: bei Voltaire. Dieser nimmermüde Spötter, der in seinen Mussestunden zuweilen philosophische Spaziergänge liebte, lustwandelte nicht selten auf den gleichen Gedankengefilten wie an-Nazzâm. Für das Problem der Theodicee gibt er nämlich fast mit denselben Worten <sup>11)</sup> die gleiche Lösung, die uns der Mutazilit an-Nazzâm im Anschluss an die Griechen hinterlassen hat. Hatte schon Epicur die Aeusserung gethan, Gott habe das Uebel entweder nicht beseitigen können, oder nicht hindern wollen, so entscheidet sich Voltaire für das erstere. „Ich will lieber“, heisst es bei ihm, „einen beschränkten Gott anbeten, als einen bösen ... der gute

<sup>9)</sup> de fato cap. 30, p. 92: Ἀδύνατον γὰρ καὶ τοῖς θεοῖς ἢ τὸ τὴν διάμετρον ποιῆσαι τῆ πλεωρᾷ σύμμετρον, ἢ τὰ δις δύο πέντε εἶναι, ἢ τῶν γεγονότων τι μὴ γεγονέναι. Diese Wendung scheint Schulbeispiel geworden zu sein. Die geometrische Fassung des Beispiels findet sich ähnlich bei Spinoza, die arithmetische bei Saadia (oben, Note 3), die logische bei den Nazzâmija (s. Schahr. Haarbr. I, 53), aber auch bei Maimonides und Thomas von Aquino.

<sup>10)</sup> Vgl. Casiri, biblioth. Arab. I, 242; Wenrich a. a. O. p. 275—277.

<sup>11)</sup> Vgl. D. F. Strauss, Voltaire, Leipzig, 1870, S. 236 ff.

Ormuzd, der Alles gemacht hat, habe es eben nicht besser machen können.“ „Gott hat“, heisst es an einer anderen Stelle, „die Welt so wenig ohne Uebel schaffen können, als er machen konnte, dass die drei Winkel eines Dreiecks nicht gleich zwei rechten seien“<sup>12)</sup>).

Gewiss hat der gute Voltaire weder von der Existenz an-Nazzâm's je etwas erfahren, noch das Buch de fato des Alexander von Aphrodisias, in welchem sich dieser Gedankengang — sogar mit einer gleichklingenden geometrischen Wendung, die inzwischen beliebtes Schulbeispiel geworden ist — findet, jemals in der Hand gehabt. Und wenn der ausgelassene Witzling in Momenten wissenschaftlicher Ernüchterung, als die ständig wiederkehrende, durch kein noch so gelungenes Bonmot zu verscheuchende Grundfrage nach der Theodicee sein philosophisches Gewissen zeitweise bounruhigte, gleichwol auf dieselbe Lösung verfiel, die bereits vor Jahrhunderten von pedantischen Schulphilosophen gefunden worden war, so bedenke man, dass analoge Gedankengänge keinen stringenten Rückschluss auf persönliche Abhängigkeit gestatten. Hat doch Gomperz neuerdings sogar zwischen Sokrates und Confucius eine geistige Verwandtschaft aufgedeckt<sup>13)</sup>, ohne dass an eine unmittelbare Beeinflussung auch nur gedacht werden könnte.

Anders freilich fassen wir die Continuität der philosophischen Gedanken bei einem Voltaire, als etwa bei an-Nazzâm auf. Voltaire brauchte nicht direct an an-Nazzâm anzuknüpfen, um diese Problemlösung von ihm zu entlehnen. Denn inzwischen war eine gewaltige, kaum übersehbare Weltlitteratur entstanden, und bei dem Vorhandensein einer solchen kommen einem Vielleser, wie Voltaire einer war, von uncontrolirbar vielen Seiten Gedanken angellogen. Bei einer so complizirten litterarischen Persönlichkeit,

<sup>12)</sup> Vgl. Strauss a. a. O. S. 237. Also auch bei Voltaire das geometrische Schulbeispiel, das seit dem Auftreten Spinozas freilich geläufig genug geworden sein mag.

<sup>13)</sup> Vgl. Theodor Gomperz, Griechische Denker, 1897, II, 66 ff. und meine Abhandlung: Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus, Berlin, 1889, S. 53, wo ich einen ähnlichen Ideengang an einem bezeichnenden Beispiele durchgeführt habe.



wie Voltaire, ist die Frage nach der philosophischen Continuität und den unmittelbaren Quellen nur schwer, wenn überhaupt zu beantworten.

Viel günstiger ist indess die Sachlage bei an-Nazzâm. Hier ist der Umfang der ihm zugänglich gewesenen philosophischen Litteratur ein sehr enger und eben darum controlirbarer. Da fällt es nicht schwer, die unmittelbare Continuität der philosophischen Gedankenentwicklung aufzuzeigen. Wo sich bei dem engen Gedankenhorizont eines arabischen Philosophen des neunten Jahrhunderts eine neue, von der bisherigen Schablone der arabischen Denker merklich abweichende Ideenreihe aufthut, da haben wir nur zu untersuchen, bei welchem griechischen Schriftsteller sich diese Ideenreihe nachweisen lässt und ob dessen Schriften damals bereits in's Arabische übertragen waren. Treffen diese beiden Voraussetzungen zu, dann ist es gewiss nicht zu kühn gefolgert, dass der betreffende arabische Denker sich unmittelbar an das griechische Vorbild angelehnt hat. Der Umstand aber, dass diese beiden Voraussetzungen bei an-Nazzâm zutreffen, d. h. dass der Nachweis geführt werden konnte, dass sich dasjenige, was von Sharestâni und Mawâkif als neu und eigenartig an der Philosophie an-Nazzâms hervorgehoben wird, in den Hauptzügen bei Alexander von Aphrodisias findet, und dass Schriften dieses Denkers zu an-Nazzâms Lebzeiten von dessen Zeitgenossen Honain ben Isaac in's Arabische übertragen worden sind, hat mich wesentlich dazu bestimmt, gerade an-Nazzâm als typisches Beispiel der ersten Verpflanzung griechischer Philosophie auf moslemischen Boden herauszugreifen, obgleich Männer wie der Mutazilit Abu-l-Hudail und der Philosoph al-Kindi — Zeitgenossen an-Nazzâms — sich ebenfalls mit der griechischen Philosophie einlässlich beschäftigt haben. Mir kommt es eben nur auf die Heraushebung der typischen Träger der philosophischen Continuität an. Als einen solchen vermag ich in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts unter den arabischen Scholastikern nur an-Nazzâm anzusehen, der die griechischen Philosophen nicht bloss, wie Abu-l-Hudail gelesen, sondern mit Gewinn studirt und auf sich hat wirken lassen. Die Continuität ist eben nur dann ganz hergestellt, wenn eine directe Beeinflussung seitens

der griechischen Denker nachgewiesen werden kann, und dies ist, auch nach dem Ausspruch Schahrestânis, erst bei an-Nazzâm der Fall<sup>13a)</sup>.

## II.

### Abu-l-Hudail und die Attributenlehre. Historische und logische Continuität in der Philosophie.

Abu-l-Hudail war ein älterer Zeitgenosse an-Nazzâm<sup>14)</sup>. Von der griechischen Philosophie hatte auch er bereits Kunde<sup>15)</sup>, liess sich jedoch von ihr nicht in dem gleichen Maasse beeinflussen wie an-Nazzâm. Die philosophische Polemik galt hier vornehmlich der Lehre von den göttlichen Attributen. Der Begründer der mutazilitischen Schule, Wâsil b. Atâ, hatte nämlich, um die abstracte Einheit Gottes ungeschmälert aufrechtzuhalten, die Vielheit der göttlichen Eigenschaften schlechthin preisgegeben, während Abu-l-Hudail die Attribute nicht zwar als gesonderte, die Einheit Gottes gefährdende Eigenschaften, wol aber als Wesensbeschaffenheiten des Einen Gottes, den wir mit verschiedenen Namen belegen, wieder zugelassen hat.

Dieser Streit um die Attribute, der die arabische und arabisch-jüdische Scholastik lebhafter als irgend ein anderes Problem bewegte, wie D. Kaufmann in seinem verdienstlichen Werk über die Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie nachgewiesen hat, soll hier nur gestreift werden, weil er höchst lehrreich und bezeichnend für die Continuität der philosophischen Entwicklung ist. Seit ihrer an die griechischen Philosophen<sup>16)</sup> anknüpfenden Behand-

<sup>13a)</sup> Vgl. Archiv, Bd. VII, 361.

<sup>14)</sup> Er starb 235, nach Anderen schon 226 oder 227 der Hegira. Da die Wirksamkeit an-Nazzâm's für das Jahr 220 der Hegira bezeugt ist (s. Archiv VII, 360), so haben diese zwei Häupter der Mutaziliten eine geraume Weile neben einander gewirkt.

<sup>15)</sup> Vgl. Schahrest. p. 34<sup>f</sup> ed. Cureton, p. I, 49, Haarbrücker: وإنما اقتبس وهذا الرأي من الفلاسفة falâsifa auch ohne jeden Zusatz auf die griechischen Philosophen zielt, während die einheimischen gewöhnlich hukamâ' genannt werden; vgl. Steiner, Die Mutaziliten, S. 52<sup>1</sup>. Dass Hudail sich von den griechischen Philosophen gleichwol noch wenig beeinflussen liess, hebt Steiner S. 51 ausdrücklich hervor.

<sup>16)</sup> Schahrestani I, 49 betont ausdrücklich, dass Abu-l-Hudail seine Formulierung der Attributenlehre den griechischen Philosophen entlehnt hat. Die

lung seitens der Mutaziliten hat die Frage nach den Attributen Gottes nie wieder geruht. In der jüdischen nicht minder als in der christlichen Scholastik wurde sie mit erschöpfender Ausführlichkeit behandelt. Noch bei Spinoza spielt die Frage nach der Natur der Attribute, die von ihm in offensichtlichem Zusammenhang mit der christlichen<sup>17)</sup> und jüdischen Scholastik<sup>18)</sup> behandelt wird, keine geringe Rolle.

Selbst in unserem Jahrhundert hat der berühmte Streit Erdmann-Fischer über die Fassung der Attribute bei Spinoza ein erhöhtes Interesse für dieses scholastische Problem geweckt<sup>19)</sup>. Theologische Systematiker behandeln heute noch die Attributenlehre mit dem gleichen Eifer und denselben Argumentationen wie Abu-I-Hudail<sup>20)</sup>. Und auch Monisten modernsten Schlages werden an der Frage nicht vorübergehen dürfen, wie sich die Vielheit und Mannigfaltigkeit der in der Natur wirksamen Kräfte zu dieser selbst verhalten und in welche Beziehung man die Naturkräfte zur hypostasirten Einheit des Universums zu setzen habe. Je strenger und consequenter ein Monismus sein will — einerlei ob man diese Einheit theistisch als persönlichen Gott, pantheistisch als vergöttlichte Natur, panthelistisch als Weltwillen oder naturalistisch als entgöttlichte Natur fassen möchte — um so grössere Schwierigkeiten werden ihm aus der Mannigfaltigkeit der in der Natur wirksamen Kräfte und ihres Verhältnisses zum principium individuationis erwachsen<sup>21)</sup>.

Unterscheidung von Attribut und Modus geht nämlich, wie Freudenthal hervorhebt, schon auf Aristoteles zurück, der den τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα gegenüberstellt τὰ συμβεβηκότα; vgl. Arist. Metaph Δ 30. 1025a 30; de anim. part. I, 3. 643a 27. Aehnlich unterschieden die Araber und Juden zwischen מוקרר and מונן, die christlichen Scholastiker zwischen essentialia und accidentia, endlich Descartes, Princ. phil. I, 53 attributum und modus.

<sup>17)</sup> Vgl. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik, in Philos. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet, Leipzig 1887, S. 124 ff.

<sup>18)</sup> Vgl. M. Joel, Zur Genesis der Lehre Spinozas, Breslau 1871, S. 19.

<sup>19)</sup> Vgl. Joh. Ed. Erdmann, Darstellung der neueren Philosophie I, 2, 59 f. u. p. XXX; Grundriss II<sup>4</sup>, 62 f., und Kuno Fischer, Gesch. der neuern Philos. I, 2<sup>3</sup>, 366.

<sup>20)</sup> Lehrreiche Beispiele dafür bei D. Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadia bis Maimūni, Gotha 1877, S. 480.

<sup>21)</sup> So sagt ein consequenter Monist, Benjamin Vetter, in seinem nachge-

Ueberhaupt würde man fehlgreifen, wollte man den Fortschritt der Metaphysik als einen absoluten in dem Sinne begreifen, als seien gewisse von der Scholastik behandelte Fragen nunmehr, dank der geläuterten Einsicht unserer Zeit, abgethan und von der wissenschaftlichen Tagesordnung völlig verschwunden. Jedes Zeitalter wirft vielmehr diese immer noch ungelösten Fragen in dem Gewande, das ihm eigenthümlich ist, auf's Neue wieder auf<sup>22)</sup>. Dem Mittelalter war das kirchlich-dogmatische, dem gedankengewaltigen 17. Jahrhundert das mathematische, unserer Zeit endlich ist das biologische Gewand eigenthümlich. Was also die Mutaziliten einst den Sifätija (Anhängern der Attribute, von صفة = Attribut) mit theologischer Motivirung vorgerückt haben, was Spinoza seinen Zeitgenossen über die Attribute in mathematischer Form vorgelegt hat, dasselbe führt heute ein Haeckel z. B. gegen Agassiz mit biologischen Motivirungen in's Feld. Haeckel wirft der Classification des Agassiz groben Anthropomorphismus vor, der<sup>23)</sup> „dem Schöpfer durchaus menschliche Attribute und Eigenschaften beilegt, und sein Schöpfungswerk durchaus analog einer menschlichen Schöpfungsthätigkeit betrachtet“. Die Anhänger des Agassiz, sagt Haeckel an einer anderen Stelle<sup>24)</sup>, übersehen eben, „dass dieser persönliche Schöpfer bloss ein mit menschlichen Attributen ausgerüsteter, idealisirter Organismus ist“.

Freilich übersieht Haeckel dabei, dass auch sein mechanischer Monismus, oder seine „monistische Gottesidee, welcher die Zukunft gehört“, von ihm selbst mit menschlichen Attributen belegt wird,

---

lassenen Werke „Die moderne Weltanschauung und der Mensch“, Jena 1894, S. 147, „dass das Grundprinzip des reinen Materialismus so gefasst wird, dass die Materie, wenn auch noch so wesenlos, in blosse Kraftzentren aufgelöst, gedacht wird“. Kraftzentren stellen aber einerseits eine Vielheit, andererseits Eigenschaften der Einen Substanz dar. Also kann auch der strengste Monismus der Frage nicht aus dem Wege gehen, wie sich die Vielheit der Attribute der Substanz zur Einheit dieser verhalte. Zu Obigem vgl. jetzt auch m. sociale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart 1897, S. 516 f.

<sup>22)</sup> Das Wesen der philosophiegeschichtlichen Continuität besteht eben darin, alte Probleme mit neuen Gedanken durchzudenken.

<sup>23)</sup> Ernst Haeckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte, 4. Aufl., S. 61.

<sup>24)</sup> Ebd. S. 64.

sofern er seine monistische Weltanschauung dahin charakterisirt, dass sie „Gottes Geist und Kraft in allen Erscheinungen ohne Ausnahme erblickt“<sup>25)</sup>. Geist und Kraft, die Haeckel seiner Substanz beilegt, sind natürlich nicht minder menschliche Attribute, als Macht, Wissen, Wille u. s. w. Oder wenn Haeckel es als eine Grossthat Darwin's preist, dass er „neue, bisher unbekannte Eigenschaften des Stoffes zur Erklärung dieser höchst verwickelten Erscheinungswelt herbeizieht“<sup>26)</sup>, und die monistische Weltanschauung so versteht, dass sie „die Formen der organischen Naturkörper, ebenso wie diejenigen der anorganischen, als die nothwendigen Producte natürlicher Kräfte betrachtet“<sup>27)</sup>, so sind natürlich „Eigenschaften des Stoffes“ oder „natürliche Kräfte“ der Substanz so gut Attribute, wie die von den arabischen Scholastikern der Gottheit beigelegten.

Diese Erörterungen beweisen hinlänglich, dass die philosophische Continuität sich nicht bloss auf die zeitliche Aufeinanderfolge beschränkt, sondern sich auch auf die inhaltlichen Zusammenhänge erstreckt. Gewisse Grundprobleme der Metaphysik tauchen eben in jedem Zeitalter in der diesem eigenthümlichen wissenschaftlichen Gewandung auf und ringen nach einer der vorherrschenden wissenschaftlichen Richtung der Zeit entnommenen und ihr adäquaten Formulirung. Nur muss man sich, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe<sup>28)</sup>, durch die verschieden gearteten Vermummungen und Verschanzungen, unter denen diese Probleme im Laufe der Jahrhunderte erscheinen, nicht täuschen lassen.

Der Determinismus z. B. zeigt sich in der Geistesgeschichte zuweilen bis zur Unkenntlichkeit verpuppt: *Μοῖρα*, *ἀνάγκη*, *πρόνοια*, *εἰμαρμένη*, *Fatum*, *Theodicee*, *Erbsünde*, *Gnadenwahl*, *Vorsehung*, *Allwissenheit*, *Prädestination*, *siderische Constellation*, *Kismet*, *Milieu* in der *Sociologie* u. s. w. sind nur mehr oder weniger un-

<sup>25)</sup> Ebd. S. 64.

<sup>26)</sup> Ebd. S. 25.

<sup>27)</sup> Ebd. S. 31.

<sup>28)</sup> In meiner Abhandlung: *Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus* S. 44.

beholfene, stammelnde Laute für einen und denselben Begriff des Determinismus. Alle diese sinnfälligeren Benennungen für den einen abstracten Begriff der inneren Nothwendigkeit alles Geschehens (immanente Causalität) sind eben nur aus dem gleichen anthropomorphisirenden Bedürfniss entsprungen, aus welchem heraus die Religionsstifter den abgezogenen Gottesgedanken veranschaulicht und der Perceptionskraft der Menge versinnbildlichend angeschmiegt haben. So wird denn der weitausblickende Philosophiehistoriker in dem bis zum Ueberdruß viel verhandelten scholastischen Problem der Gnadenwahl und Erbsünde, welches selbst einen Leibniz noch so anhaltend beschäftigt hat, etwas mehr sehen als dürres, unfruchtbares Schulgezänk. Er wird vielmehr selbst in dieser kirchlich-dogmatischen Einkleidung den philosophischen Naturlaut, wie er noch heute nach einer Erlösung aus dem peinvollen Dilemma: Determination — Willensfreiheit verzweifelt ringt, trotz des betäubenden dogmatischen Stimmgewirres feinfühlig heraushören.

Was vom Determinismus gilt, das läßt sich auch auf die Frage nach den Attributen der Substanz anwenden. Hier wie dort handelt es sich um ein Grundproblem der Metaphysik, das in jedem Zeitalter unter anderen Formen und Bezeichnungen auftaucht, ohne bisher eine endgültige Lösung gefunden zu haben. Im Hintergrunde lauert nämlich der ewige Jude unter den metaphysischen Problemen: die uralte, ewig neue Streitfrage nach dem Verhältniss der Einheit zur Vielheit, des Einzelexemplars zur Gattung — das Universalienproblem. So oft eine wesentliche Erweiterung des Bildungsinhaltes einer Generation oder eine erhebliche Neuerung in ihren Methoden eintritt, wird die betreffende Generation bzw. werden ihre philosophischen Wortführer stets auf's Neue den Hebel ansetzen, um jenen uralten Fragen von ihrem erhöhten wissenschaftlichen Standpunkte aus noch einmal zu Leibe zu rücken. Daher kommt es, dass jene Grundprobleme uns recht eigentlich in jedem Zeitalter und in jedem ernsteren System — zuweilen freilich bis zur Unkenntlichkeit entstellt, weil der Bildungsrichtung gerade dieses Zeitalters angepasst — immer wieder begegnen. Soll daher unsere Untersuchung die Continuität der philosophischen Entwicklung lückenlos aufzeigen, so darf sie sich nicht darauf beschränken, bloss

die zeitliche Aufeinanderfolge, nur den chronologischen Zusammenhang der Systeme aufzuzeigen; sie muss vielmehr die inhaltliche Continuität der Probleme mitberücksichtigen. Und dafür sind nun die Parallelen aus der neueren Philosophie recht lehrreich, sofern sie uns zum Bewusstsein bringen, dass die Continuität der philosophischen Entwicklung so verstanden werden muss, dass die späteren Systeme nicht bloss zeitlich auf die früheren folgen, sondern auch logisch aus ihnen herauswachsen. Die Philosophie eines Zeitalters ist eben nichts weiter, als der Versuch, sich von der jeweiligen wissenschaftlichen Höhe und Richtung dieses Zeitalters aus mit den in ununterbrochenem Fluss befindlichen Grundfragen des Menschengenies auseinanderzusetzen und für diese eine das wissenschaftliche Gewissen der Zeit beruhigende und zeitweilig befriedigende, weil den wissenschaftlichen Anforderungen dieser Zeit angepasste Lösung zu suchen.

Ein Blick in unsere philosophische Gegenwart wird den eben angedeuteten Gedankengang hinreichend illustrieren. Die philosophische Lösung der Zeit tritt vornehmlich in zwei Formen auf: Verzichtleistung auf absolute Erkenntnis (Agnostizismus, Relativismus), und Rückbildung. Der Agnostizismus selbst aber knüpft an den antiken Skeptizismus an. Die übrigen Hauptrichtungen der philosophischen Gegenwart gehen entweder auf Kant zurück (Cohen, Natorp, Stadler), oder auf Leibniz (Herbart, Lotze, Wundt, Paulsen), auf Fichte (Windelband, Eucken, Rickert, Falckenberg), auf Hegel (Glogau in Deutschland, Andrew Seth und der Neohegelianismus in England und Amerika), auf Thomas von Aquino (die offizielle katholische Philosophie), auf Platon (Fechner und Paulsen in ihrer Annahme einer „Weltseele“), auf Aristoteles (Trendelenburg, Kym, in sociologischen Fragen auch Herbert Spencer im Hauptgedanken seiner „Justice“). Selbst die Psychophysik baut sich in ihren radikaleren Vertretern heute vorwiegend auf dem von Spinoza gelehrteten durchgängigen Parallelismus des physischen und psychischen Geschehens auf. Man ersieht hieraus, dass die logische Continuität der Probleme, an den philosophischen Bewegungen der Gegenwart gemessen, sich mit dem gleichen Recht behaupten lässt, wie die historische Continuität, die hier im Einzelnen untersucht und

namentlich dort aufgedeckt wird, wo der historische Schein gegen eine solche Continuität spricht<sup>29)</sup>.

Gewiss wird Niemand bezweifeln, dass eine directe Linie der philosophischen Continuität von Platon zu Plotin führt; aber um so mehr wird man auf den ersten Blick geneigt sein, die Continuität der platonischen Gedankenwelt auf arabischem Boden zu bezweifeln, wenn man erfährt, dass die Araber nur die politischen Schriften Platons in Uebersetzungen besaßen<sup>30)</sup>, von den philosophischen Dialogen hingegen bloss Auszüge kannten<sup>31)</sup>. Der historische Schein spricht also gegen eine Continuität der platonischen Philosophie unter den Arabern, um so mehr, als von Plotin, dem Erneuerer und Umbildner des Platonismus, zu den Arabern keine directe Kunde kam. Und doch war es gerade der plotinisch gefärbte Platonismus, der auf die erste Periode der arabischen und jüdischen Philosophie am mächtigsten gewirkt hat, so dass im 11. Jahrhundert noch Salomon ibn Gabirol (Avicebron) in seinem Werke מקור חיים ein förmliches System der neuplatonischen Philosophie auszubauen im Stande war, wie es uns jetzt in der trefflichen Ausgabe von Baumecker vorliegt. Wie kam nun der plotinische Neuplatonismus zu den Arabern?

<sup>29)</sup> Vgl. dazu meine Ausführungen über „das Prinzip der Entwicklung in der Geistesgeschichte“, Deutsche Rundschau, Jahrg. 21, H. 9, 1895, S. 407; die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner, unser Archiv, Bd. IX, H. 2, S. 225 ff., die sociale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart, 1897, S. 48.

<sup>30)</sup> Wenrich l. c. p. 117 ff.

<sup>31)</sup> Ibid. p. 119. Abu Bekr Arrazzi hat Plutarchs Commentar zum Timaeus übersetzt, vgl. Casiri, Bibl. Arab. I, 265. Den Timaeus scheinen die Araber überhaupt gekannt zu haben, wenigstens beruft sich Al-Farabi ausdrücklich auf den Timaeus, vgl. dessen philos. Abhandlungen, deutsch von Dieterici, Leiden 1892, S. 12, Zeile 5 u. S. 16, Zeile 23. An einer Stelle, ebda. S. 31, Zeile 15 citirt er auch den Phaedon. Aus dem Timaeus besaßen die Araber aber nur Auszüge des Jakubi, vgl. Zeitschr. der Deutsch. morgenl. Ges. Bd. 41, p. 420. Schon die sogen. „Theologie des Aristoteles“ erwähnt den Timaeus, vgl. Dieterici S. 11. Höchst auffällig ist es, dass die „Theologie des Aristoteles“, die bei den muhammedanischen Denkern eine so grosse Schätzung genoss, bei den zeitgenössischen jüdischen Denkern eine merkwürdig geringe Verbreitung gehabt zu haben scheint. Dukes, Philosophisches aus dem X. Jahrh., Nakel 1868, S. 17 ist der Frage nach der Verbreitung der Th. des Arist. bei den Juden in seiner unbeholfenen Weise nachgegangen und fand, dass nur Joseph ha-Sephardi in seinem ספר יוסף (Super-Commentar zu ibn Ezra) auf dieses Werk Bezug nimmt.



## III.

## Der Neuplatonismus und Alexandrinismus in der arabischen Philosophie.

Der glücklich inspirirte Salomon Munk hat, wie in so vielen Fragen der arabischen und jüdischen Philosophie, auch in der Bestimmung des Verhältnisses der arabischen Philosophie zum Neuplatonismus das Richtige getroffen, und zwar lange bevor Valentin Rose in seiner trefflichen Polemik gegen Fr. Dieterici diese Frage zur endgiltigen Entscheidung gebracht hat. Munk nämlich hatte bereits in seinen 1859 erschienenen *Mélanges de Philosophie juive et arabe* erkannt, dass die unter den Arabern so stark verbreitete und in hoher Geltung stehende so genannte „Theologie des Aristoteles“ einen Auszug aus Plotins Enneade darstellt<sup>22)</sup>. Dieses Werk gehört nun aber zu den ersten Schriften griechischer Philosophen, die in's Arabische übersetzt worden sind, da es al-Kindi, dem ersten arabischen Philosophen pur sang, bereits vorlag<sup>23)</sup>. Es ist daher anzunehmen, dass dieser Auszug aus Plotin noch während der Regierungszeit des Chalifen Almamûn (813—833 n. Chr.) unter der Leitung des Johannes ibn-al-Batrik<sup>24)</sup>, spätestens aber um 840 zu Stande gekommen

<sup>22)</sup> Munk, *Mélanges* p. 248: Mais la littérature arabe nous a conservé un monument où la philosophie alexandrine, et notamment celle de Plotin, se trouve reproduite avec beaucoup des détails et où nous rencontrons quelquefois des passages textuellement tirés des Ennéades. Ce monument, c'est la fameuse Théologie attribuée à Aristote. Nach diesem deutlichen Fingerzeig Munks ist es weder begreiflich, noch verzeihlich, dass Fr. Dieterici in seiner Ausgabe des Textes dieses Werkes, Leipzig 1882, und der Uebersetzung desselben, Leipzig 1883, Vorwort, von einer „plotinischen Färbung“ dieses Buches spricht, ohne zu erkennen, dass die „Theologie des Aristoteles“ Uebersetzungen aus der IV—VI. Enneade des Plotin enthält. Nachdem Val. Rose diese von Munk bereits angedeutete Thatsache in zwingender Beweisführung aufgedeckt hat, sah sich Dieterici „Alfarâbi's philosophische Abhandlungen“, aus dem Arabischen übersetzt, Leiden-Brill 1892, Einleitung S. XIV veranlasst, diese Thatsache stillschweigend hinzunehmen und ebenda S. XLV die unfreiwillig possierliche Bemerkung zu machen, der plotinische Inhalt dieses Pseudonymus wurde von dem Herausgeber und Uebersetzer erkannt (wo! Druckfehler für verkannt), dann von Val. Rose im Einzelnen durchgeführt.

<sup>23)</sup> Munk, *Mélanges* p. 250.

<sup>24)</sup> Abulfarag, *hist. Dynast.* p. 153.

ist<sup>25)</sup>. Welchen Eindruck diese Uebersetzung Plotins auf die ersten Araber, denen sie zu Gesichte gekommen, gemacht hat, ersieht man am besten daraus, dass der Philosoph al-Kindi sich mit dieser Uebersetzung schon einlässlich befasst hat<sup>26)</sup>, woraus man wohl schliessen darf, dass auch die von Al-Kindi vertretene Philosophie der des Plotin verwandt war.

Ueberhaupt muss man sich gegenwärtig halten, dass die historische Continuität der griechischen Philosophie auf arabischem Boden nur so zu verstehen ist, dass die Araber den Faden der griechischen Philosophie dort aufgenommen haben, wo er den Händen der Griechen entglitten war. Weder gehen sie direct auf Platon, noch auch direct auf Aristoteles zurück, trotzdem sie die Mehrzahl der Werke des Stagiriten in leidlich guten Uebersetzungen besaßen, sondern, wie die christlichen Scholastiker etwa Platon wesentlich nur durch die Brille Augustins sehen, so die arabischen Platon in der neuplatonischen Umformung seitens Plotins und Porphyrs, Aristoteles vorwiegend in der Fassung Alexanders von Aphrodisias.

Man vergesse eben nicht, dass zur Zeit, da die Syrer die griechischen Philosophen für ihre Studienzwecke übersetzten, die gelesenen Modephilosophen die Alexandriner waren, und nicht mehr die alten philosophischen Klassiker. Auf der litterarischen Tagesordnung standen eben, wie dies ja in jedem productiven Zeitalter der Fall zu sein pflegt, die zeitgenössischen Schriftsteller. Der Letzte hat immer das Wort. Man wundere sich daher nicht, dass Porphyry und Alexander von Aphrodisias Lieblingsschriftsteller der Araber wurden. Da sie die griechischen Philosophen durch die Vermittelung dieser syrischen Aerzte kennen lernten, so kamen ihnen zumeist jene Schriftsteller in die Hände, welche die Syrer selbst mit Vorliebe cultivirten, und diese waren eben die letzten Philosophen: die Alexandriner. In der alexandrinischen Philosophie waren jedoch Platon und Aristoteles schon recht eng aneinandergerückt.

<sup>25)</sup> So datirt Dieterici in der arabischen Ausgabe p. 181 ff., deutsche Uebersetzung, Vorwort p. 1.

<sup>26)</sup> Casiri, *Bibl. arab. hisp.* p. 306. Al-Kindi's „philosophische Abhandlungen“ herausg. von A. Nagy werden demnächst als Band II, H. 5 von Baumeckers „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ erscheinen.

Dass die Araber aber mit kritischem Sinn den echten Aristoteles, den sie in der Hauptsache doch besaßen, von dem von Alexander von Aphrodisias zurecht gestutzten unterschieden hätten, ist uns nicht bekannt. Nur in ibn Roschd dämmert eine Ahnung des richtigen Sachverhaltes auf. Verständniß für geschichtliche Zusammenhänge und historisch-kritische Schärfe sind schriftstellerische Eigenschaften, die das Mittelalter so gut wie gar nicht besaß, die vielmehr erst durch den Humanismus im Anschluss an die Antike geweckt worden sind.

Es ist darum auch, wie Renan richtig bemerkt<sup>27)</sup>, eine müßige Frage, warum die Araber gerade Aristoteles den Vorzug gegeben haben. Sie hatten ja gar keine Wahl! Bei den Griechen war mit dem Neuplatonismus und Alexandrinismus die philosophische Tradition abgebrochen. Die Syrer setzten an diesem Punkte ein und machten sich die besten zeitgenössischen Interpreten der alten Philosophen zu eigen, und die Araber, welche ja den litterarischen Bestand von den Syrern übernahmen, setzten die philosophische Tradition an dem Punkte fort, an welchem sie bei den Griechen zum Stillstand gekommen war.

Hatte unter den Griechen der Neuplatonismus das letzte Wort für die platonische Richtung gesprochen, und der alexandrinische Eklektizismus das Gleiche für die aristotelische gethan, so haben die Araber nach der Lage der litterarischen Tradition die beiden Hauptströmungen der griechischen Philosophie durch die Hauptrepräsentanten dieser beiden Richtungen kennen gelernt: den Platonismus in der Form der sogen. „Theologie des Aristoteles“, d. h. der Enneade Plotins und den Schriften Porphyrs, den Aristotelismus hingegen in der Färbung der Schriften Alexanders von Aphrodisias. Nun waren aber schon bei den Neuplatonikern Sympathien für Aristoteles hervorgetreten. Plotin selbst las mit seinen Schülern neben den Schriften Platons auch die des Aristoteles<sup>28)</sup>, und liess

<sup>27)</sup> Renan, Averroes p. 70.

<sup>28)</sup> Hierokles sagt in seiner Schrift über die Vorsehung, die durch Photios auf uns gekommen ist, Ammonios, der „Gottgelehrte“, sei der erste gewesen, welcher die Lehren des Platon und Aristoteles richtig verstanden und in ihnen ein und dasselbe System erkannt habe (συνήγαγεν εἰς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν νοῦν), vgl. Ed. Zeller, Ammonius Sakkas und Plotinus, Archiv für Gesch. der Philos. Bd. VII, H. 3, 1894, S. 296, Philos. d. Griechen V, 453.

neben stoischen auch peripatetische Gedanken in sein System einfließen<sup>39)</sup>. Porphyry vollends, den Prantl eine so verhängnisvolle Rolle in der Geschichte der Logik spielen lässt<sup>40)</sup>, nimmt als Commentator des Aristoteles einen breiteren Raum ein, denn als Neuplatoniker. Seine Isagoge, das eigentliche Schulbuch des arabischen Mittelalters, von der Prantl sagt, dass sie zu den gelesensten und verbreitetsten Schriften unserer Culturgeschichte gehört, ist ja auch nur eine Einführung in die aristotelische Logik<sup>41)</sup>.

Porphyry ist nun aber der typische Vermittlungsmann; er wurde für die Araber das, was Boethius für die christliche Scholastik geworden ist. Wie man Boethius im elften Jahrhundert nur noch schlechthin als „auctor“ citirte, so galt den Arabern Porphyry als der berufenste Wortführer der griechischen Philosophie. Mag es nun mit dem Neuplatonismus Porphyrys bestellt gewesen sein,

---

Dass es unter den Arabern auch an herabsetzenden Stimmen über Porphyry nicht gefehlt hat, ersieht man daraus, dass ibn Sina die Isagoge Porphyrys auffallend herb getadelt hat, vgl. Hanberg, Zur Erkenntnislehre des ibn Sina, S. 231. 232. Ibn Roschd commentirt die Isagoge zwar, aber nur „weil es Brauch ist“; vgl. M. Steinschneider; Al-Farabi, S. 46, Anm. 61. Hingegen ist nach Zenker (Aristot. Categoriae gr. c. vers. arab. Lips. 1846, citirt bei Steinschneider, ebda. S. 20) die Isagoge Porphyrys noch heute das einzige Schulcompendium der Logik im Orient. Im Oktober 1895 besuchte ich die Gâmi el-Azhar in Kairo, die blühendste Hochschule des Orients. Jakob Pascha Artin, Staatssecretär im ägyptischen Unterrichtsministerium, vermittelte mir eine philosophische Aussprache mit dem Rector der Universität, Hassoune El-Nawâwi, der lebhaftes Interesse für den augenblicklichen Stand der logischen Forschung in Europa bekundete und die Neigung verrieth, ein neues Lehrbuch der Logik für die orientalische Jugend zu inspiriren. Bei dieser Gelegenheit constatirte ich, dass die arabische Philosophie am Ende unseres Jahrhunderts in der That noch dort steht, wo sie das 14. Jahrh. hingestellt hat. Die Compendien des 13. und 14. Jahrhunderts sind heute noch an der von etwa 10000 Studenten besuchten el-Azhar in Kairo in unveränderter, ungeschmülterter Geltung und geniessen eines unantastbar autoritativen Ansehens.

<sup>39)</sup> Vgl. Porphyry v. Plot. 14: ἐμμέμικται ἢ ἐν τοῖς συγγράμμασι καὶ τὰ στωϊκὰ λανθάνοντα δόγματα καὶ τὰ περιπατητικὰ, καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία.

<sup>40)</sup> Gesch. der Logik im Abendlande I, 626 ff.

<sup>41)</sup> Wie schon ihr Titel zeigt: Εἰσαγωγή εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας oder Περὶ τῶν πέντε φωνῶν (Schol. in Arist. I ff.). Nach Suidas (s. v. Πορφύριος) schrieb Porphyry sieben Bücher: περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους εἴρεσιν.

wie es wolle<sup>42)</sup>, so hat er doch als Commentator Aristoteles auffallend bevorzugt. Während er von platonischen Schriften nur den Timaeus und den Sophisten commentirt, hat er neben der Isagoge, die eine Einführung in die aristotelische Logik darstellt, noch einen Commentar zu den Kategorien, in sieben Büchern, einen anderen zu *περί ἐρμηνείας*, eine Erklärung der ersten Analytik, ein Buch über Aristoteles' Physik, endlich eine Erklärung des 12ten Buches der Metaphysik verfasst<sup>43)</sup>.

Man vergesse nicht, dass den Arabern ein Neuplatonismus als solcher gar nicht bekannt war. Sie besaßen, ohne den Autor zu kennen, zwar Theile von Plotins Enneade; aber der Name Plotins war ihnen, wie es scheint, völlig unbekannt. Das Literatur-Lexicon von Hadschij Chalifa kennt wenigstens den Namen Plotins nicht. Porphyry aber war ihnen nicht so sehr als Neuplatoniker, vielmehr als Aristoteliker bekannt; sie besaßen sogar ein unter seinem Namen gehendes Compendium der aristotelischen Philosophie<sup>44)</sup>. Seine Isagoge hatte eine solche Verbreitung und genoss eines solchen Ansehens, dass mehr als ein halbes Dutzend arabischer Commentare zur Isagoge bekannt sind<sup>45)</sup>, darunter einer, der von keinem Geringeren als von ibn Roschd (Averroes) herührt. Letzterer entschuldigt freilich diese Trivialität damit, dass es unter Arabern Brauch sei, Porphyrs Isagoge zu commentiren. Zwei arabische Schriftsteller haben die Isagoge sogar direct in die Form eines Compendiums gebracht<sup>46)</sup>. Gegen die Popularität Porphyrs unter den Arabern tritt ein Themistius<sup>47)</sup>, Syrianus<sup>48)</sup>, selbst Proclus<sup>49)</sup> weit zurück. Nur Alexander von Aphrodisias ver-

<sup>42)</sup> Brandis, Ueber die griech. Ausleger des Organons, Abhdl. der Berl. Akad. 1833, p. 280 führt aus, dass kein Neuplatoniker in den Schulbegriffen weniger befangen war, als Porphyry; vgl. hiugegen Prantl a. a. O. I, 632, Anm. 61.

<sup>43)</sup> Zeller, Philos. d. Griechen V<sup>2</sup>, 638<sup>1</sup>, 639<sup>2</sup>, 640<sup>3</sup>.

<sup>44)</sup> كتاب اختصار فلسفة أرسطاطاليس bei Wenrich l. c. p. 283.

<sup>45)</sup> Wenrich ib. p. 284.

<sup>46)</sup> Ebda. p. 285.

<sup>47)</sup> Ib. p. 286.

<sup>48)</sup> Ib. p. 287.

<sup>49)</sup> Ib. p. 288.

mag in der Verbreitung seiner Schriften unter den Arabern mit Porphyry zu wetteifern<sup>50)</sup>.

Diese beiden Männer sind daher als die eigentlichen Träger der Vermittlung anzusehen. Die griechische Philosophie ist wesentlich in jener Gestalt, welche sie derselben gegeben haben, auf die Araber gekommen. Jetzt wird man auch verstehen, warum selbst so eifrige Aristoteliker, wie ibn Sina und ibn Roschd einen Stich in's Neuplatonische haben, ja warum überhaupt die in der arabischen Philosophie mit Vorliebe behandelten Probleme weniger die Fragen betreffen, welche Aristoteles wirklich in unmittelbarem Zusammenhang mit platonischen Philosophemen behandelt hat — vor Allem die Kritik der Ideenlehre —, als vielmehr untergeordnete Probleme, die bei Aristoteles selbst eine ganz winzige, bei den Neuplatonikern aber eine um so bedeutsamere Rolle spielen: der durch keine historische Kritik getrübbten Unbefangenheit der Araber erschienen eben Porphyry und Alexander von Aphrodisias als die berufenen Interpreten des Stagiriten. Dass Aristoteles in der neuplatonischen oder alexandrinischen Filtration ein anderes Gesicht bekommen hat, wurde natürlich gar nicht bemerkt. Das philosophische Interesse der Araber wendete sich vielmehr jener Seite des Aristoteles zu, die den Neuplatonikern bereits das höchste Interesse eingeflößt hatte — der Lehre vom *Noûs*. Bildete diese im wirklichen System des Aristoteles nur einen Punkt neben vielen anderen von gleicher Wichtigkeit, so wurde sie für die Neuplatoniker und daher mittelbar auch für die Araber die Frage, das Problem schlechthin — das Centrum der Philosophie. Wie sich das durch Boethius und Dionys den Areopagiten in seinem philosophischen Denken bestimmte christliche Mittelalter um das Problem der Universalien als um einen Brennpunkt gruppirt, so die durch Porphyrius und Alexander von Aphrodisias inspirirte arabische Philosophie um die Lehre

<sup>50)</sup> Ib. p. 273—279. So eifrig wie die Schriften Porphyrys hat man die Alexanders nicht commentirt, aber immerhin hat Al-Farâbi Commentare zu zwei Schriften Alexanders verfasst. Al-Kindi, der erste arabische Philosoph grösseren Stiles, hat Alexanders *de arte rhetorica* commentirt und in die Form eines Compendiums gebracht, vgl. Wenrich l. c. p. 279, woraus man ersieht, dass schon im 9. Jahrhundert, also gleich beim Uebergang der griechischen Philosophie zu den Arabern, die Lehre des Alexander von Aphrodisias Verbreitung fand.

vom *Noû*, d. h. von den mannigfachen Formen des Intellects. Gewiss handelt es sich in beiden Fällen um aristotelische Probleme; aber im System des Meisters selbst nehmen diese doch nur einen verhältnissmässig bescheidenen Rang ein, während sie durch neuplatonische und alexandrinische Interpreten, welche für die Continuität der philosophischen Gedankenbewegung das Schicksal spielten, zu ungebührlicher Höhe emporgeschraubt, ja geradezu zum Centrum der Philosophie gestempelt worden sind. Porphyry und Alexander von Aphrodisias sind demnach bei der Construirung der logischen und historischen Continuität der philosophischen Gedankenentwicklung auf der arabischen Linie Factoren von ebenso einschneidender Wichtigkeit, wie es Boethius und Dionys der Areopagite für die christliche Scholastik sind.

## IV.

Verhältniss der Mutakallimîn (orthodoxe Theologen)  
zur griechischen Philosophie.

Auf der arabischen Seite<sup>51)</sup> zweigt sich nun die streng philosophische von der überwiegend religiösen Interessen dienenden scholastischen Richtung ab. Das Gedankenleben der Araber ist vom 9.—11. Jahrh. ein reicheres und mannigfaltigeres, als das der gleichzeitigen christlichen Scholastik. Sieht man selbst von den über 70 philosophischen Secten ab, die Schahrestâni uns vorführt, da es sich in diesen Secten weniger um eigentliche Schulen, denn um rivalisirende Persönlichkeiten handelt, so bleiben doch bedeutende philosophische Richtungen mit Achtung gebietenden Denkern an der Spitze übrig. Neben den reinen Aristotelikern, die einen *ibn Sinâ* und *ibn Roschd* aufzuweisen haben, begegnen wir der skeptisch-mystischen Richtung der *Sûfis*, die einen so beachtenswerthen Wortführer wie *al-Ghazzâlî* gefunden haben, und der grossen, weitverzweigten Schule der *Mutakallimîn*, d. h. der spezifisch muhammedanischen Scholastiker, die im Gegensatz zu

<sup>51)</sup> In diesem Zusammenhange verstehe ich darunter die in arabischer Sprache verfassten Schriften, nicht die Nationalität. Wirklicher Araber war eigentlich nur *Al-Kindî*; die anderen arabischen Philosophen waren zumeist Perser, Türken, Spanier u. s. w.

den wortgläubigen, jede philosophische Auslegung des Korân abweisenden, wie überhaupt alle Philosophie grundsätzlich verschmähenden Fakhis eine philosophische Rechtfertigung des Dogmas — gleich den christlichen Scholastikern — anstreben<sup>52)</sup>. Die Mutakallimîn sind die eigentlichen Scholastiker des Islâm. Während die arabischen Aristoteliker von Al-Kindi bis auf ibn Roschd nur in verschwindend geringem Masse spezifisch moslemische Züge an sich tragen, so dass sie mehr als Fortbildner Porphyrs und Alexanders von Aphrodisias, denn als originelle Denker des Islâm angesehen werden müssen, zumal ihre Werke — von winzigen religiösen Schatfirungen abgesehen — eben so gut von zeitgenössischen Juden oder Christen hätten verfasst sein können, haben die Mutakallimîn etwas kernhaft Moslemisches an sich. Die Philosophie ist ihnen nicht, wie den Aristotelikern, Selbstzweck, sondern steht nur im speculativen Dienste der vom Korân gelehrten Allmacht und Freiheit Gottes — in dieser Tendenz den christlichen Scholastikern verwandt, wesshalb man sie auch mit besserem Recht als die eigentlichen arabischen Scholastiker bezeichnen kann, denn die reinen Aristoteliker.

Es ist höchst absonderlich und für den Umstand bezeichnend, wie in der Philosophie entgegengesetzte, einander scheinbar ausschliessende Richtungen sich zuweilen vorübergehend berühren können, dass die arabischen Scholastiker sich zum speculativen Erweise der moslemischen Dogmen nicht wie die christlichen bei Aristoteles Rath holten, sondern bei seinem philosophischen Widerpart — bei Demokrit. Die Mutakallimîn haben nämlich den metaphysischen Atomismus bis zur letzten Consequenz durchgeführt<sup>53)</sup>, um für Gott die absolute Freiheit des Handelns zu ge-

<sup>52)</sup> Gut characterisirt ein von Delitzsch mitgetheiltes Randscholion das Wesen des sich entwickelnden Kalâm folgendermassen: „Man unterscheidet zwei Arten des Kalâm, den der Alten und den der Späteren. Der erstere befasst sich lediglich mit den Glaubenslehren ohne alle Beimischung; der letztere nimmt zu den Dogmen die Physik, Metaphysik, Mathematik und andere fremdartige Elemente hinzu“, vgl. F. Delitzsch, Anekdoten zur mittelalterlichen Scholastik (Ausgabe des עץ חיים), Leipzig 1841, S. 294, woselbst noch zwei weitere Scholien ähnlichen Inhaltes mitgetheilt werden.

<sup>53)</sup> Vgl. Kurd Lasswitz, Geschichte der Atomistik 1891, I, 145; Mabileau, Histoire de la philosophie atomistique, Paris 1895, p. 331—359. Nicht alle Mutakallimîn waren freilich Atomisten, Munk, Mélanges, p. 328 ff.



winnen. Es liegt ein mephistophelischer Humor darin, dass man zum Erweise der Schöpfung aus Nichts, des Daseins und der Freiheit Gottes den Geist Demokrits anruft. Es geschieht dies durch eine unmerklich leise Biegung des Atomismus. Wo dieser den Zufall walten oder die mechanische Causalität wirken lässt, schiebt sich den Mutakallimîn unversehens die Gottheit ein. Hinter den Atomen steht eben Allah als deren spiritus rector. Schriften Demokrits kannten die Mutakallimîn natürlich nicht, obgleich einzelne unter seinem Namen gehende alchymistische Albernheiten in arabischer Uebersetzung vorlagen<sup>54)</sup>; sie verdankten ihre Kenntniss Demokrits wol nur den polemischen Ausführungen des Aristoteles. Das erklärt auch ihr harmloses Zurückgehen auf Demokrit.

Die Mutakallimîn waren nämlich in erster Linie Gegner der „Philosophen“, d. h. der Aristotoliker. Um ihrer Polemik gegen dieselben eine gediegene speculative Unterlage zu geben, mussten sie sich auf eine Autorität stützen, die durch ihr Alter imponirte. Wer war dazu geeigneter als Demokrit, gegen den selbst ein Aristoteles so eifrig polemisiert? Da die „Philosophen“ des Islam sich auf die Seite des Stagiriten schlugen, so war nichts natürlicher, als dass ihre Gegener, die Mutakallimîn, sich an den Hauptgegner des Aristoteles hielten<sup>55)</sup>. Demokrit war den arabischen Scholastikern, die ihn nur durch Vermittlung des Aristoteles kannten<sup>56)</sup>, natürlich in keinem so verfügbaren Lichte erschienen, wie den christlichen, die sein Bild aus der Darstellung der ihn mit Epicur zusammenwürfelnden Kirchenväter empfangen. Aus Aristoteles konnten sie eben nur den Eindruck gewinnen, dass Demokrit der ernsteste metaphysische Denker des Alterthums war. Und sintemal sie um eine physikalische Hypothese verlegen waren, die vermöge ihres historischen Prestiges geeignet schien, auch ihren aristotelisirenden Gegenfüsslern zu imponiren, bemächtigten sie sich in aller Naivität

<sup>54)</sup> Vgl. Munk, *Mélanges* p. 122; vgl. dazu Wenrich l. c. p. 92, wo ein Werk Demokrits über Agricultur erwähnt wird, und ib. p. 94 über Alchymie.

<sup>55)</sup> Dieser war in den Augen der Araber natürlich nicht Platon, zumal sie die mehr versteckte Polemik des Stagiriten gegen seinen Lehrer gar nicht begriffen, sondern Demokrit, gegen den Aristoteles offen auftrat.

<sup>56)</sup> Vgl. auch Lasswitz a. a. O. I, 137.

der Atomistik, ohne zu ahnen, dass der richtig verstandene Demokrit dem religiösen Dogma unverhältnissmässig gefährlicher ist, als der gefürchtete Aristoteles. Und so erleben wir denn unter den Arabern das belustigende Schauspiel, dass die aufklärerischen Philosophen wegen ihres Anschlusses an Aristoteles von den Mutakallimîn als freigeisterisch verketzert werden, während sie selbst, die Dunkelmänner des Islâm, auf die Atomistik schwören und Demokrit gegen Aristoteles ausspielen — ein philosophiegeschichtlicher Maskenscherz, der ganz dazu angethan ist, den bei der Beschäftigung mit diesen entlegenen Problemen bald ausser Function gesetzten Arbeitseifer angenehm zu prickeln und neu zu beleben.

Ein weiteres Eingehen auf die Atomistik der Mutakallimîn kann ich mir an dieser Stelle um so eher ersparen, als Lasswitz in seiner vortrefflichen Geschichte der Atomistik und neuerdings Mabileau die Bedeutung dieser Lehren für die geschichtliche Continuität in vollem Masse gewürdigt haben<sup>57)</sup>. Auf den Umstand, dass die Mutakallimîn, insbesondere die Secte der Ascharija, die Frage, wie die Atome auf einander wirken können, da ein influxus physicus zwischen ihnen ausgeschlossen ist, ganz in demselben Sinne beantwortet haben, wie später die Occasionalisten, dass nämlich Gott jeweilen die Verbindung und Trennung der Atome durch einen freien Willensact erst herstellen müsse, habe ich bereits in meiner Abhandlung über „die antiken und mittelalterlichen Vorläufer des Occasionalismus“ einlässlich hingewiesen<sup>58)</sup>. Im Anschluss an meine Ausführungen führt nun Lasswitz aus<sup>59)</sup>, dass der Occasionalismus in Bezug auf den fortwährenden unmittelbaren Eingriff Gottes ganz in die Fusstapfen der Mutakallimîn tritt, und weist auf den merkwürdigen Umstand hin, dass der Begründer des Occasionalismus, Cordemoy, von Descartes wieder zur Atomistik abfällt.

Dieses Beispiel zeigt uns recht augenfällig, dass neben der historischen Continuität der Gedanken noch eine logische mit zu

<sup>57)</sup> A. a. O. I, 134—150. Mabileau l. c. p. 331 ff.

<sup>58)</sup> Archiv für Gesch. der Philos. Bd. II, 207—224, Sonderabdruck S. 17 bis 34.

<sup>59)</sup> A. a. O. I, 145.

berücksichtigen ist. Würde man nämlich im vorliegenden Falle nach der historischen Continuität zwischen Cordemoy und den Ascharīja fragen, so müsste ich auch jetzt wie schon früher diese Frage entschieden verneinen<sup>60)</sup>. Waren auch einzelne Lehren der Mutakallimīn ganz sporadisch — hauptsächlich durch Maimonides Darstellung derselben im More Nebuchim — nach und nach in die Kreise christlicher Scholastiker gedrungen, so sehe ich nicht ab, wie der französische Advocat Gérard de Cordemoy mit dem holländischen Denker Arnold Geulinx zufällig um die gleiche Zeit auf so entlegene und schwer zugängliche Werke, die von den Lehren der Mutakallimīn handeln, hätten verfallen sollen. Ich halte vielmehr auch jetzt noch daran fest, dass hier keine historische, sondern nur eine logische Continuität vorliegt. Und diese logische Continuität der Ideen und metaphysischen Probleme, die neben der historischen und unabhängig von ihr einhergehen kann, lässt sich dahin formuliren<sup>61)</sup>, „dass der menschliche Geist seiner speculativen Anlage nach von gleichartiger Beschaffenheit ist, so dass es gar nicht Wunder nehmen darf, wenn Philosophen, die verschiedenen Zeiten und Nationen angehören, ganz unabhängig von einander nicht bloss auf die gleichen Probleme, sondern auch auf gleichklingende Lösungen verfallen“.

Eben weil die Mutakallimīn für die historische Continuität von geringerem Belang sind, zumal ihre Schriften nicht zu den christlichen Scholastikern gedrungen sind, können wir es bei diesen Andeutungen bewenden lassen, um uns den arabischen Aristotelikern zuzuwenden.

<sup>60)</sup> A. a. O., Sonderabdruck S. 54.

<sup>61)</sup> Ebda. S. 53; die sociale Frage im Lichte der Philosophie, S. 44 f.

# Archiv für Philosophie.

## I. Abtheilung:

### Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XII. Band 4. Heft.

---

#### XIII.

### Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber.

(Drittes Stück)<sup>1)</sup>.

Von

**Ludwig Stein** in Bern.

Unsere bisherigen Untersuchungen über die Einwirkung der griechischen Philosophie auf die Gedankenwelt der Araber galten vornehmlich den theologischen Secten der Araber<sup>2)</sup>, jenen philosophischen Outsiders, denen der Korân Ausgangs- und Endpunkt alles Denkens, mithin auch des philosophischen, war und blieb. Solange die wissenschaftliche Speculation im Banne dieses alle gedankliche Originalität verflachenden, jede Regung wissenschaftlicher Selbstheit niederzwingenden Autoritätsglaubens befangen blieb, war ein speculativer Fortschritt über die Griechen hinaus nicht denkbar. Ist doch der philosophische Autoritätsglaube nichts Anderes, als der Zwillingsbruder des religiösen. Beide saugen ihre Nahrung aus der gleichen Quelle. Ist die Gedankenverfassung eines Zeitalters

---

<sup>1)</sup> Vgl. Archiv Bd. VII, H. 3, S. 350 ff.: Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern, sowie Bd. XI, H. 3, S. 311 ff. über an-Nazzâm, Abu-l-Hu-dail, den Neuplatonismus und Alexandrinismus in der arabischen Philosophie, endlich über die Mutakallimîn (orthodoxe Theologen).

<sup>2)</sup> Neue und werthvolle Aufschlüsse über die philosophischen Grundlagen dieser theologischen Secten, insbesondere der mutazilitischen, gab zuletzt M. Schreiner, Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft Bd. 52.

dem Glauben an Autoritäten überhaupt günstig gestimmt, so wird die Tradition — diese geschichtliche Autorität — nicht minder von diesem Glauben Nutzen ziehen, als etwa die staatliche oder kirchliche Autorität.

Es spielt sich auf allen Gedankengebieten des Mittelalters ein parallel verlaufender Prozess ab. Wie es den Scholastikern der drei resp. monotheistischen Confessionen keine Glaubenswahrheiten, ja überhaupt keine Wahrheiten über Muhammed, Christus bzw. Moses hinaus gab, so keine philosophischen über Platon und Aristoteles hinaus. Das Mittelalter denkt eben durchweg ontologisch. Die Kategorie des Seins, der Dingbegriff, ist das beherrschende Denkmittel. Alles Veränderliche, Bewegliche, Wandelbare ist, metaphysisch gesprochen: minderwerthig, ethisch ausgedrückt: verwerflich, geschichtlich gefasst: wesenloser Schein. Alle Realität ruht im unwandelbar Beharrenden, im ewigen Zugleich, im wechsellosen Einerlei. Die Substanz ist unbeweglich und uneränderlich. Die Symbole dieser fixen Starrheit der mittelalterlichen Weltanschauung sind: Gott im Mittelpunkte des Universums, die Erde als ruhender Mittelpunkt des Kosmos, die drei Testamente im Mittelpunkt der Weltliteratur, die drei Religionsstifter im Mittelpunkte der Menschheitsgeschichte. Gott ist unabänderlich, wie die Erde unbeweglich ist; Thora, neues Testament und Korân sind für deren resp. Anhänger abgeschlossene, für alle Zeiten gültige, weil durch göttliche Offenbarungen ein Mal und für immer festgestellte Wahrheiten, an denen ebensowenig kritisch gerüttelt werden darf, wie an den drei Religionsstiftern selbst, um welche sich alsdann Propheten und Apostel schaaren, wie etwa die Planeten um ihr Sonnensystem.

Was die Substanz oder Gott für das Universum, das sind die drei Testamente für den Glauben, das sind endlich Platon und Aristoteles für das speculative Denken: das wandellos Beharrende, die starre Constanz. So gesehen, erweisen sich die mittelalterlichen Denker aller Schattirungen und Glaubensformen (byzantinische, arabische und jüdische) als „Allstillstands-Denker“. Sie operiren fast durchweg mit dem von den Eleaten stammenden Denkmittel des Seins, der ruhenden Substantialität; das heraklitische πάντα ῥεῖ, das Denkmittel des continuirlichen Wechsels

und der Causalität, das Wesen des Werdens und der Veränderlichkeit, das Geheimniss der Succession und Entwicklung bleibt ihnen verschlossen, bis der Cusaner und die deutsche Mystik den verloren gegangenen heraklitischen Schlüssel aus der Verborgenheit der Antike wieder aufschürfen.

Die arabischen Philosophen pür sang, welche die älteste arabische Litteraturgeschichte bereits von den theologischen Secten als den Auch-Philosophen scharf und deutlich abscheidet, mühen sich nun — im Gegensatz zu ihren dialectischen Widersachern, den Mutakallimîn (orthodoxen Theologen) — redlich ab, das drückende Joch der Tradition allmählig abzuschütteln, den zwingenden Bann des Autoritätenglaubens ruckweise zu durchbrechen. Zu diesem Behufe spielen sie mit Vorliebe die philosophische gegen die einseitig-religiöse Autorität aus: das speculative Ansehen des Aristoteles beginnt mit dem religiösen Muhammeds mächtig zu rivalisiren; die Paraphrase Porphyrs über die logischen Schriften des Aristoteles wird nunmehr mit gleicher Andacht verschlungen, wie etwa der Commentar Baidhâwi's zum Korân. Die bisherige absolutistische Alleinherrschaft der religiösen Autorität wird allgemach gelockert durch das Hinzutreten einer fast gleichwerthigen speculativen Autorität. Die strahlende Sonne: Muhammed taucht zuweilen unter, um dem milderem Lichte des Mondes: Aristoteles Platz zu machen.

Die Continuität der griechischen Philosophie bleibt natürlich auch hier oder vielmehr hier erst recht gewahrt. Bei den Mutaziliten und den Mutakallimîn haben wir uns erst um den Nachweis mühen müssen, dass sie ihre dialectische Kleinmünze aus der reichen Schatzkammer der Griechen erborgt haben; bei den reinen Philosophen unter den Arabern bedarf es einer solchen Beweisführung gar nicht. Denn diese sind vorerst nichts Anderes und wollen kaum etwas Anderes sein, als Interpreten, Commentatoren, Paraphrasten, im günstigsten Falle Fortbildner der griechischen Philosophie. Dort vollzieht sich die Anlehnung an griechische Vorbilder verschämt und zaghaft, hier offenkundig und rückhaltlos. Beweis dessen ist schon der erste „reine“ Philosoph, der uns geschichtlich bezeugt: Al-Kindi.

## I.

## Al-Kindi.

Die Berichte über den ersten arabischen Commentator des Aristoteles — Al-Kindi — fliessen auffallend spärlich. Weder über seine äusseren Lebensschicksale, noch viel weniger über sein inneres Gedankenleben sind wir ausreichend unterrichtet. Selbst die Angaben über die Zeit seiner Wirksamkeit sind recht schwankende<sup>3)</sup>. Als einzig gesichertes Datum scheint nur festzustehen, dass Al-Kindi 861 noch gelebt hat<sup>4)</sup>. Sollte er schon unter dem Chalifen Al-Mamûn (813—833) zu einiger Berühmtheit gelangt sein, wie mehrfach angenommen wird, so würde er freilich neben Abu-l-Hu-dail und an Nazzâm schon zur ersten Generation jener arabischen Denker gehören, welche ihr Lehrsystem in unmittelbarem Anschluss an die griechischen Denker entwickelt haben.

Von einem eigentlichen „Lehrsystem“ wird bei Al-Kindi allerdings nur schwerlich die Rede sein können. Obgleich wir durch die jüngste Publikation Albino Nagy's<sup>5)</sup> über die philosophischen

<sup>3)</sup> Aeltere Litteratur, bei Brucker, *hist. Critica philos.* III, 65 l. Abulfarâg, *Hist. dynast.* S. 274 nennt Al-Kindi einen Zeitgenossen Kosta ben Lukas. Danach scheint er 873 noch gelebt zu haben.

<sup>4)</sup> Der Chalif Al-Mutawakkel hat — nach einem bekannten Bericht — die Bibliothek Al-Kindi's confiscirt. Nach dessen Tode wurde die Bibliothek Al-Kindi wieder freigegeben. Da der Chalif 861 starb, so muss Al-Kindi noch später als 861 gelebt haben. Wie Dieterici, *Die Philos. der Araber im X. Jahrh.* 1876, S. 152 dazu kommt, Al-Kindi schon um die Mitte des 9. Jahrhunderts todt zu sagen, ein anderes Mal sogar schon 834 sterben zu lassen (*Deutsche Uebers. von Al-Farâbi's philos. Abhandlungen*, Leiden, 1892, S. 197) ist mir unerfindlich. Kopflos vollends ist die Berufung auf Munk, *Mélanges* p. 339 bis 341, wo genau das Gegentheil von dem steht, was Dieterici ihn sagen lässt. Munk sagt nämlich p. 340: *Ce qui prouve qu' Al-Kindi vivait encore en 861*, vgl. auch Flügels Monographie p. 18. Albino Nagy, *Die philos. Abhandlungen des Al-Kindi* (Baumker's u. Hertling's Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters II, 5), 1897, S. X und in der Note 5 zu nennenden Abhandlung p. 1 nimmt ebenfalls an, dass Al-Kindi wahrscheinlich gegen das Jahr 873 gestorben sei. Wüstenfeld, *Schmölders*, Renan, Hauréau und Ritter übergehen die Frage nach der Fixirung der Lebenszeit Al-Kindi's ganz und gar.

<sup>5)</sup> Neben der schon genannten Schrift Nagy's vgl. noch dessen *Abh. Sulle opera di Jáqu ben Ishâq al-Kindi*, *Rendiconti della R. Accad. dei Lincei*, IV, 3, 1895, woselbst p. 8—6 eine vergleichende Tabelle der Werke Al-Kindi's nach den Handschriften gegeben wird.

Werke dieses ersten arabischen Aristotelikers besser unterrichtet sind, denn je zuvor, können wir, gerade auf Grund der Nagy'schen Veröffentlichung zweier, sicherlich auf Al-Kindi zurückgehender philosophischen Abhandlungen das landläufige Urtheil über ihn — Al-Kindi sei der trefflichste seiner Zeit und der Einzige seines Jahrhunderts — von philosophischer Seite nicht bloss nicht bestätigen, sondern kaum begreifen. Seine Leistungen als Mathematiker und Mediziner mögen ja vielleicht jenes echt orientalische, in übertreibenden Superlativen sich gefallende Lob rechtfertigen; sein philosophisches „Lehrsystem“, wie es uns jetzt in nuce vorliegt, lässt jenen Ruhmestitel selbst im Rahmen seines Zeitalters und unter Abrechnung südlicher Ueberschwänglichkeit kaum begreiflich erscheinen. Al-Kindi nimmt in den vorliegenden Abhandlungen nicht einmal einen Anlauf zu selbstständigem Erfassen, geschweige denn zu einem Gestalten der Probleme. Mehr als einen Paraphrasten des Aristoteles, oder richtiger seines Commentators, Alexander von Aphrodisias, vermag ich in den philosophischen Abhandlungen Al-Kindi's nicht zu erkennen. Das Schwergewicht seiner schriftstellerischen Leistung neigt sich überhaupt mehr nach der mathematischen, astrologisch-alehymistischen und medizinischen Seite, denn nach der rein philosophischen. Das beweisen schon die auf uns gekommenen Titel seiner Werke. Flügel hat (in den Abhandlungen der deutsch. morgenl. Gesellschaft vom Jahre 1859) nach dem Fihrist von an-Nadim 265, von Nagy jetzt ergänzte Titel von Büchern Al-Kindi's bekannt gegeben, von denen nur 50 auf philosophische Themata entfallen, während der Rest mathematische, astronomische, medizinische, politische und musikalische Schriftenum fasst.

Ein purer Uebersetzer des Aristoteles, als welchen ihn Ritter im Anschluss an Wüstenfeld und Schmölders hinstellt<sup>6)</sup>, war Al-Kindi freilich nicht. Denn abgesehen davon, dass er — wohl zuerst — die mathematische Methode des Philosophirens in den Vordergrund gestellt und eine besondere Abhandlung darüber verfasst hat, „dass die Philosophie nur vermittelt der mathematischen

<sup>6)</sup> Ritter, Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie, Göttingen 1844, S. 9; Wüstenfeld, Geschichte der arab. Aerzte S. 21; Schmölders, Essai p. 131.



Wissenschaften erworben werden kann<sup>7)</sup>, werden wir die auch bei Al-Farābī auftauchende, der gesammten arabischen und jüdischen Scholastik durchweggeläufige Viertheilung des menschlichen Intellects (νοῦς ἐν δυνάμει, νοῦς ἐν ἐνεργείᾳ, νοῦς ἐπικτητός und νοῦς ποιητικός) auf Al-Kindi als die erste uns bekannte Quelle zurückzuführen haben<sup>8)</sup>. Allzu gross werden wir dieses Verdienst allerdings nicht anschlagen dürfen. Denn abgesehen davon, dass diese Viertheilung des Intellects sich dem Kerne, wenn vielleicht auch nicht dem Worte nach bei Alexander von Aphrodisias, Themistius und Simplicius findet, sollte man nicht übersehen, dass einem Interpreten des Aristoteles eine solche Viertheilung nahe genug gelegt war. Hatte doch Aristoteles den wichtigsten Bestimmungen seiner Metaphysik, Physik und Ethik, in der Lehre von den Weltursachen, Bewegungsarten, Mischungsformen und Cardinaltugenden die Viertheilung durchweg zu Grunde gelegt. Der Schritt zur Uebertragung der bei den Peripatetikern so beliebten Viertheilung auf die Formen des Nus ist kein so kühner und origineller, dass wir Al-Kindi dieserhalb zum „summus philosophus“<sup>9)</sup> erheben dürften, als welcher er seinen Zeitgenossen nicht bloss, sondern selbst noch im etwas kritischeren Zeitalter der Renaissance erschien<sup>10)</sup>.

Sein Hauptverdienst für die Philosophie ist und bleibt viel-

<sup>7)</sup> Vgl. Albino Nagy, Al-Kindi's philos. Abh. Einl. S. XXIX.

<sup>8)</sup> Ebda. S. XVII. Nagy lässt ib. p. XVIII Aristoteles fälschlich den Begriff des νοῦς ποιητικός einführen; der Ausdruck ποιητικός νοῦς kommt bei Aristoteles selbst nicht direct vor (cf. Bonitz Ind. ar. 491, b, 2), sondern ist nur nach Analogie der aristotelischen νοῦς καθητικός gebildet; vgl. darüber Walter, Lehre von der pract. Vernunft in der griech. Philos. 1874, S. 280f. Die geläufigen Wortprägungen, an welche sich die arabische Philosophie in ihrer Interpretation der Nuslehre des Aristoteles anlehnen, entstammen zumeist dem Commentar Alexanders von Aphrodisias zu Aristoteles' de anima. Auch Themistius vertritt diese Fassung der Lehre vom νοῦς.

<sup>9)</sup> Al-Kindi erhielt den stolzen Titel *فيلسوف العرب*. (Der Philosoph der Araber).

<sup>10)</sup> So zählt ihn noch Cardanus z. B. unter die 12 grössten Männer, die vor dem 16. Jahrh. geblüht haben, vgl. de subtilitate, lib. XVI, ed. Basel p. 445: Decimus Alchindus, et ipse Arabs, editorum librorum, quorum Averroes meminit, exemplum est, qui superest libellus de natione sex quantitatum, quem nos excudendum trademus, exhibet, cum nihil sit ingeniosius. Andres stellt ihn neben Thales u. Pythagoras, vgl. Flügel a. a. O. S. 2.

mehr die Commentirung der logischen Schriften des Aristoteles<sup>11)</sup>. Eine Al-Kindi zugeschriebene, von Hottinger erwähnte<sup>12)</sup> Exhortatio ad discendam philosophiam, bewegte sich offenbar ganz im aristotelischen Geleise. Und selbst die jüngst von Nagy herausgegebenen vollständigen Werke, auf die sich sein Rechtstitel als Denker gründen soll, verrathen deutlich genug seine Stellung zu Aristoteles. So schreibt er z. B. ein Buch über das Ziel, das sich Aristoteles in seinen *Categorien* gesetzt hat, ein anderes über die Reihenfolge der Werke des Aristoteles u. s. w.<sup>13)</sup> Auch die Titel seiner systematischen Schriften lassen den peripatetischen Ursprung gar nicht verkennen. Er schrieb *quaestiones logicas et metaphysicas*, einen *Tractat de philosophia interioro*<sup>14)</sup>, ferner Abhandlungen über die Natur des Unendlichen, über das Wesen des *Intellects*, über die Seele als einfache und unvergängliche Substanz u. s. w.<sup>15)</sup>, also lauter aristotelische *Themata*<sup>16)</sup>. Einzelne Araber wussten selbst sehr wohl, dass man es bei ihm weniger mit einem selbständigen Denker, denn mit einem Interpreten und Commentator der Stagiriten zu thun habe. Ibn Djodjol, ein arabisch-spanischer Arzt des 10. Jahrhunderts, bezeugt dies ausdrücklich<sup>17)</sup>. Diese Unselbständigkeit Al-Kindis Aristoteles gegenüber macht es auch erklärlich, warum seine Schriften sehr bald in Vergessenheit gerathen und von den viel bedeutenderen Al-Farâbi's verdrängt worden sind. Er hat seinen mythisch gewordenen Ruhm vornehmlich wohl dem Umstande zu verdanken, dass er der erste arabische Aristoteliker

<sup>11)</sup> Al-Kindi schrieb *Commentare zu Aristoteles de categoriis, de interpretatione, analytica priora et posteriora, de praedicamentis et de sophistica*, cfr. Hottinger, *bibl. Orient.* p. 219, Lakemacher, *de Alkondi arabum philosophorum celeberrimo*, Helmstadt 1719. § 7, p. 9. Die Liste seiner 50 philosophischen Abhandlungen bei Flügel a. a. O. S. 20—22.

<sup>12)</sup> *Bibl. Orient.* p. 217.

<sup>13)</sup> Munk, *Mélanges* p. 341.

<sup>14)</sup> Hottinger l. c. p. 245; Flügel S. 20 ff.

<sup>15)</sup> Vgl. Munk, *Mélanges* p. 340.

<sup>16)</sup> Munk, *Mélanges* p. 340 fasst sein Urtheil über Al-Kindi dahin zusammen: *on peut conclure de la qu' Al-Kindi ne s'était point fait remarquer par des doctrines qui lui fussent particulières*. Anders jedoch Flügel S. 7.

<sup>17)</sup> Citirt bei Munk *ib.* p. 340. Flügel versucht S. 18 ff. beschönigende, aber wenig überzeugende Gründe für diese harten Urtheile beizubringen.

war, also nur der chronologischen Priorität, und nicht einer speculativen Superiorität.

Natürlich war auch der Aristotelismus dieses arabischen Peripatikers alexandrinisch gefärbt. Eine Untersuchung der von Nagy veröffentlichten Abhandlungen ergibt, dass die von ihm behandelten Probleme mehr alexandrinischen als rein aristotelischen Character an sich tragen. So hat schon Abd-al-Latif<sup>18)</sup>, ein arabischer Arzt des XII. Jahrhunderts, eine polemische Schrift über die Attribute Gottes gegen Al-Kindi verfasst — ein Problem, das mit Aristoteles selbst herzlich wenig zu schaffen hat. Und in einem anonymen lateinischen Werke des XIII. Jahrhunderts, *Tractatus de erroribus philosophorum* betitelt<sup>19)</sup>, werden Ansichten Al-Kindi's bekämpft, die ihn sogar zum alexandrinischen Mystiker stempeln. Von den fünf daselbst bekämpften Ansichten Al-Kindi's zeigt nur die letzte einen rein peripatetischen Character, während die übrigen, wie Hauréau treffend bemerkt<sup>20)</sup>, der alexandrinischen Gnosis verwandt sind.

Die Nachwirkung Al-Kindi's auf die christliche Scholastik ist eine vergleichsweise geringe. Spuren seines Einflusses zeigen die Schriften des Alexander Alesius (von Hales), des Heinrich von Gent und des Johann Fidanza (Bonaventura)<sup>21)</sup>; Albertus Magnus erwähnt ihn mit Auszeichnung<sup>22)</sup>, so dass seine Bedeutung als Denker von eigenem Gesichtsschnitt hinter der seiner historische Wirksamkeit weit zurückbleibt<sup>23)</sup>.

## II.

### Al-Farâbi.

Um so nachhaltiger und umfassender war die von Al-Farâbi

<sup>18)</sup> Relation de l'Egypte, traduite par Sylvestre de Sacy p. 463, citirt bei Munk p. 340.

<sup>19)</sup> Manuscript der Bibliothèque nationale No. 694, fonds de la Sarbonne; der Abschnitt über Al-Kindi im Auszug abgedruckt bei Hauréau, l. c. I, 363f. Ueber andere Gegner Al-Kindi's vgl. Flügel a. a. O. S. 15f. Selbst Al-Kindi's Lobredner, Flügel, kann sich der Einsicht nicht verschliessen, dass der Alexandrinismus mächtig auf ihn eingewirkt hat, a. a. O. S. 12.

<sup>20)</sup> Hauréau l. c. I, 364.

<sup>21)</sup> Vgl. Prantl a. a. O. II, 301; Nagy, p. XVII und p. XIX.

<sup>22)</sup> Ebenda S. 307, Anm. 30.

<sup>23)</sup> Vgl. G. Flügel, Al-Kindi, Leipz. 1857, S. 9, wo seine Bedeutung als Encyclopädikerk betont wird, in Abh. für die Kunde des Morgenlandes Bd. I, H. 2 und O. Loth, Al-Kindi als Astrolog, Festschrift für Fleischer, Leipzig 1875.

ausgehende Wirkung. Während wir bei Al-Kindi<sup>21)</sup> noch vielfach im Dunklen umhertappen, befinden wir uns bei Al-Farâbi, dank den Arbeiten Schmölder's, Dukes', Dieterici's und besonders der grundgelehrten Monographie Steinschneider's, auf festem geschichtlichen Boden.

Abu Nasr Muhammed ben Muhammed ben Torkhan aus Farâb, genannt Al-Farâbi, führt die von Al-Kindi eröffnete Traditionskette der unter griechischem Einflusse stehenden arabischen Philosophie weiter. Die allgemeine Annahme<sup>21)</sup>, dass Al-Farâbi fast ein volles Jahrhundert später als Al-Kindi aufgetreten sei, gehört zu jenen weit verbreiteten Irrthümern, die, einmal eingestrichelt und lehrbuchmässig verhärtet, nicht leicht wieder getilgt werden können. Und doch gehört nicht viel Combination dazu, Al-Farâbi zeitlich und sachlich näher an Al-Kindi heranzurücken, zumal anzunehmen ist, dass Al-Farâbi um die gleiche Zeit etwa geboren wurde, als Al-Kindi starb<sup>22)</sup>.

Die zahlreichen philosophischen Schriften Al-Farâbi's, über welche uns Steinschneider's Monographie vortrefflich orientirt und von denen wir durch Schmölders und Dieterici dankenswerthe Auszüge besitzen, lassen die geistige Persönlichkeit dieses Denkers in voller Klarheit hervortreten. Er ist der erste um-

---

<sup>21)</sup> Ritter a. a. O. S. 9 findet, dass zwischen Al-Kindi und Al-Farâbi „ein volles Jahrhundert dunkel bleibt, so wie die Anfänge eines Zweiges der Litteratur in der Regel dunkel sind.“ Vgl. auch Schmölder's *Documenta philosophiae Arabum* p. 15, Dieterici, *Die Philos. der Araber im X. Jahrh.*, S. 155, und desselben Al-Farâbi's *philos. Abhdl.* Vorwort S. 1, wo er Al-Farâbi ein volles Jahrhundert später sterben lässt, als Al-Kindi, u. *ibid.* S. 197, wonach Al-Kindi bereits 834, also 116 Jahre früher als Al-Farâbi gestorben wäre. Selbst der vorsichtige Steinschneider, Al-Farâbi S. 7 meint, Al-Kindi „sei beinahe um ein Jahrhundert älter als Farâbi.“

<sup>22)</sup> Von Al-Farâbi (†950) wissen wir, dass er „ein hohes Alter, angeblich von 80 Jahren erreicht“ hat, Steinschneider, Al-Farâbi, S. 6, Dukes *Philosophisches aus dem X. Jahrh.* S. 44. Das ergiebt als Geburtsjahr etwa 870. Von Al-Kindi wissen wir, dass er 861 noch gelebt hat, und wahrscheinlich 873 gestorben ist; vgl. auch Nagy, a. a. O. Einl. S. X. Es bleibt demnach gar kein zeitlicher Zwischenraum übrig. Indirecter Weise kann man Al-Farâbi, der seine Studien in Bagdad, dem Wirkungsorte Al-Kindi's, begann, sogar als seinen mittelbaren Schüler, jedenfalls als Fortsetzer seiner Philosophie bezeichnen.

fassende Kopf unter den Arabern. Mit einer Gelehrsamkeit grossen Stils, wie sie im X. Jahrhundert kein Zweiter besass, überschaut er die Summe des gesammten Wissens seines Zeitalters und legt mit einem Scharfblick, der uns noch heute Respect abnöthigt, den Grund zu jener eigenthümlichen arabischen Philosophie, die in Averroes so glanzvoll ausmündet, um dann im Paris des 13. Jahrhunderts die christliche Gedankenwelt zu revolutioniren. Während die Lehrer der Araber, die Syrer, von der Philosophie vorzugsweise nur die Logik pflegten, so dass ihnen Aristoteles fast nur als Logiker bekannt war<sup>26)</sup>, ging Al-Farâbi einmal auch der Logik unvergleichlich tiefer auf den Grund<sup>27)</sup>, als seine syrischen Lehrer, andermal spürte er allen übrigen Theilen der Philosophie mit gleich grossem Geschick und Scharfsinn nach. Dieser universalistischen Tendenz seiner wissenschaftlichen Interessen entsprach es denn auch, dass er bereits den Gedanken einer Encyclopädie, d. h. einer Eintheilung der Wissenschaften fassen konnte<sup>28)</sup>. Um den Plan einer Classification der Wissenschaften concipiren zu können, muss man bereits ein so hohes Ausmass von energischer Denkarbeit und methodologischem Geschick voraussetzen, dass wir Al-Farâbi das Lob der Originalität nicht vorenthalten dürfen. Mögen auch Pouchet<sup>29)</sup> und Hammer<sup>30)</sup> in ihrer Würdigung dieser Leistung Al-Farâbi's weit über's Ziel hinauschiessen, so hat doch schon ein arabischer Schriftsteller, ibn Saïd, von dieser Encyclopädie treffend bemerkt „Er verfasste ein vorzügliches Werk: Eintheilung der Wissenschaften, welchem keines voranging, und dessen Weg Niemand einschlug“, was Steinschneider<sup>31)</sup>

<sup>26)</sup> Vgl. E. Renan, *de philosophia peripatetica apud Syros*, Paris 1852, p. 43, Prantl II, 300.

<sup>27)</sup> So hat z. B. sein Commentar zur zweiten Analytik „die ausgedehnteste Wirkung auf die Lateiner des 13. Jahrhunderts ausgeübt,“ Prantl II, 301.

<sup>28)</sup> Vgl. über dieselbe Steinschneider a. a. O. S. 83 ff.

<sup>29)</sup> Pouchet, *Hist. des sciences naturelles au moyen age*, Paris 1858, p. 175 (bei Steinschneider S. 84) folgert aus dieser Encyclopädie, dass Al-Farâbi fast alle menschlichen Wissenschaften cultivirt habe.

<sup>30)</sup> Hammer-Purgstall, *Litteraturg. d. Arab. IV*, 501 findet, auf Grund dieses Buches, Al-Farâbi habe „als Erster die Gesamtheit der Wissenschaften überblickt und eingetheilt.“

<sup>31)</sup> Steinschneider, *ebda* S. 84.

dahin deutet, dass hier eine durchaus originale Leistung Al-Farâbi's vorliege. Jedenfalls haben die „lauteren Brüder“ und Avicena<sup>27)</sup> bald nach Al-Farâbi-Encyclopädien verfasst, von denen anzunehmen ist, dass sie dem Al-Farâbi'schen Original nicht fernstehen.

Es kann hier natürlich nicht meine Aufgabe sein, die charakteristischen Gedanken der Philosophie Al-Farâbi's, die in den vorhandenen Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie ausführlich, wenn auch nicht immer correct dargestellt sind, wiederzugeben. Haben wir auch ausser den dürftigen, noch dazu nicht immer zuverlässigen Angaben bei Schmölders und der kleinen, aber musterhaften Skizze bei Munk recht eigentlich noch keine Geschichte der arabischen Philosophie, die auf die unmittelbaren Quellen selbst zurückginge, so bieten die aus zweiter Hand (meist aus lateinischen Uebersetzungen) schöpfenden Uebersichten von Ritter<sup>28)</sup> und Stöckl<sup>29)</sup> immerhin ein leidlich zutreffendes Bild von der philosophischen Gedankenbewegung unter den Arabern. Dieses Bild hier zu reproduciren oder auch nur einzelne verfehlte, verzeichnete und verblasste Züge desselben nachbessernd aufzufrischen, läge ausserhalb des Rahmens meiner Aufgabe. Handelt es sich doch hier weniger um eine Geschichte der philosophischen Ideen bei den Arabern, als vielmehr nur um die Aufdeckung der verbindenden Fäden historischer Continuität, die von der griechischen Philosophie durch das Medium der arabischen hindurch zur Renaissance und somit in die neuere Philosophie hinüberführen. Al-Farâbi ist nun in mannigfacher Betracht ein solches Bindeglied von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Als Logiker nimmt er einen bevorzugten Rang ein<sup>30)</sup>. Als Metaphysiker tritt er mit einem Gottesbeweis hervor<sup>36)</sup>, den sich Albertus Magnus und spätere Philo-

<sup>27)</sup> Zumal ibn Sina bekennt, dass er aus den Werken Al-Farâbi's viel geschöpft habe, Munk, *Mélanges* p. 342 u. 356.

<sup>28)</sup> Ritter, *Gesch. d. Philos.* VII, S. 665—760, Bd. VIII, 3—160.

<sup>29)</sup> Stöckl, *Gesch. der Philos. des Mittelalters* II, 3—227.

<sup>30)</sup> Ueber seine logischen Schriften s. Steinschneider S. 13—60; Prantl II, 301—318.

<sup>36)</sup> Besonders in seiner Schrift „*Fontes quaestionum*“, herausg. von Schmölders, *docum. philos. Arabum*, p. 43 ff., danach Ritter VIII, 4 ff., Stöckl II, 17 ff., Ueberweg-Heinze II 8, 228 ff.

sophen aneignen. Seine ethischen und insbesondere seine politischen Schriften haben nach einem Ausdruck des sonst sehr behutsamen und reservirten Steinschneider<sup>37)</sup> Epoche gemacht, und der Gedanke verdient historische Beachtung, ob nicht die staatsphilosophische Litteratur des christlichen Mittelalters, wie sie uns in höchster Blüthe bei Thomas von Aquin entgegentritt, ihre mächtigsten Anregungen erst von den Arabern empfangen hat, zumal dieser philosophische Wissenszweig in der beginnenden christlichen Scholastik so gut wie keine, in der arabischen Philosophie hingegen seit Al-Farâbi eine um so üppigere Pflege gefunden hat<sup>38)</sup>.

Stellt demnach Al-Farâbi als Durchgangspunkt der griechischen Philosophie in allen ihren Verzweigungen ein so wesentliches geschichtliches Mittelglied dar, so dürfte es für die Beurtheilung der philosophischen Continuität doppelt wichtig sein, festzustellen, dass er den Faden der philosophischen Tradition genau an dem Punkte wieder aufgenommen hat, an welchem er den Griechen entglitten war.

Wir wissen, dass nach Hierocles (erste Hälfte des V. Jahrh.) Ammonius Sakkas, der Begründer des Neuplatonismus, bereits die ausgesprochene Tendenz verfolgte, Aristoteles und Platon wieder ineinsauszubilden<sup>39)</sup>. Porphyrius schrieb sogar sieben Bücher *Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἴρεσιν*<sup>40)</sup>. Jamblich, Syrian, Simplicius u. A. zeigten das gleiche Bestreben, die Uebereinstimmung der beiden Meister zu lehren, ja sogar die aristotelische Philosophie als die beste Einführung in die platonische hinzustellen<sup>41)</sup>. Hier setzt nun Al-Farâbi unmittelbar ein. Er schreibt<sup>42)</sup>: Uebersichten der Schriften des Platon und Aristoteles, oder Entwicklung der Philosophie derselben aus ihren einzelnen Schriften. Ihm sind beide Denker nicht bloss gleichwerthig, sondern, wenn man sie richtig

<sup>37)</sup> A. a. O. S. 63.

<sup>38)</sup> Vgl. Al-Farâbi's Abhandlung der Musterstaat, deutsch von Dieterici, 1895 u. meine soc. Frage im Lichte der Philos. 1897, S. 292.

<sup>39)</sup> Vgl. Zeller, Philos. der Griechen V, 453 u. Archiv Bd. VII, S. 296 sowie m. Ausführungen im Archiv Bd. XI, S. 326 f.

<sup>40)</sup> Suidas s. v. Ἱερόκλητος.

<sup>41)</sup> Zeller V, 762, 845.

<sup>42)</sup> Steinschneider, S. 132 f; vgl. dazu ebda. S. 176 ff.

versteht, auch inhaltlich identisch. Aehnlich wie Porphyry, dessen Isagoge er commentirt<sup>43)</sup>, schreibt er ein Buch<sup>44)</sup> „Ueber die Harmonie zwischen Platon und Aristoteles“. Den Zweck der Abhandlung giebt er gleich am Eingang folgendermassen an<sup>45)</sup> „ich wollte in dieser meiner Abhandlung die Harmonie in den Ansichten Beider darthun und klarmachen, was denn der eigentliche Sinn dieser Aussagen sei, damit dann daraus klar werde, dass Beide in ihrer Ueberzeugung übereinstimmen“. Aristoteles gilt ihm nur<sup>46)</sup> „als Nachfolger, Vollender, Helfer und Rathgeber Platon's“. Ja, er geht in der Vertheidigung dieser Uebereinstimmung so weit, dass er erklärt<sup>47)</sup> „es findet sich von Platon kein Ausspruch, worin er ausdrücklich etwas sagte, was dem Ausspruch des Aristoteles widerspräche“.

Klingt dies nicht wie eine Fortsetzung Porphyry's? Al-Farabi nimmt die philosophische Entwicklung der griechischen Schultradition genau dort auf, wo sie Porphyry vor mehr als einem halben Jahrtausend gelassen hatte. Und ein halbes Jahrtausend nach dem Tode Al-Farabi's taucht auf italienischem Boden die Frage nach der Uebereinstimmung der beiden Denker von Neuem auf. Nur dass sie hier mit leidenschaftsloser Ruhe unwidersprochen bejaht wird, während sie von den byzantinischen Humanisten auf italienischem Boden zur Kampfsparole gestempelt wird.

### III.

#### Die „lauteren Brüder“.

Die „lauteren Brüder“, die arabischen Encyclopädisten des 10. Jahrhunderts, haben eigentlich nur die Summe des den Arabern bekannten Wissens gezogen, ohne mit der Prätention hervorgetreten zu sein, dieses oder jenes Wissensgebiet durch eigene Forschung zu bereichern. Sie verfolgten eine auf-

---

<sup>43)</sup> Steinschneider S. 20f.

<sup>44)</sup> Ib. S. 133, übersetzt von Dieterici a. a. O. S. 1—53.

<sup>45)</sup> Dieterici S. 1f.

<sup>46)</sup> Ebd. S. 3.

<sup>47)</sup> Ebd. S. 19.



klärerische<sup>48)</sup>, wenn auch nicht gerade freigeisterische Tendenz, und „die Betrachtung der Naturwissenschaften bildete einen Theil von den Werken der edlen Brüder“<sup>49)</sup>. Gegenstand der Naturwissenschaft waren die Körper und ihre Eigenschaften. Von den 51 Abhandlungen (die man ebensogut Kapitel nennen könnte), in welche ihre Encyclopädie zerfiel, behandelten sieben die Natur der Körper. Ueber Methode und Zweck ihrer Encyclopädie sprechen sich die „lauteren Brüder“ selbst dahin aus, dass sie dem Uebel steuern wollen, das einmal durch die Weitschweifigkeit und Schwerfälligkeit einiger alten Schriftsteller, das andermal durch die Unzulänglichkeit und Missverständlichkeit der Uebersetzer entstanden sei. „Desswegen haben wir diese Abhandlungen in kurzer und bündiger Rede gleichsam als Einleitung und Vorwort verfasst, damit ihre Erkenntniß den Wissbegierigen näher rücke und den Anfängern die Betrachtung hierüber leichter werde“<sup>50)</sup>.

Der gesammte positive Wissensinhalt dieser Encyclopädie stammt nun aber von Aristoteles<sup>51)</sup>, während der speculative Inhalt ihrer Metaphysik eher an die Neuplatoniker erinnert. Denn nach ihnen erfolgt<sup>52)</sup> „das Ueberfluthen der Allseele auf die Theilseele in einem Erguss für alle Zeiten“. Das ist eine ausgesprochen emanatistische Denkweise, die sie vermuthlich der sog. „Theologie des Aristoteles“, d. h. Plotin, sicherlich nicht Aristoteles entlehnten. Dieser neuplatonisch gefärbte Aristotelismus liegt so recht im Zuge der Zeit. Entstand doch dieses Sammelwerk kurz nach dem Tode Al-Farâbi's<sup>53)</sup>. Es ist daher ganz natürlich, dass die Verfasser desselben sich zunächst an den philosophischen Typus hielten, den Al-Kindî und Al-Farâbi hinterlassen haben, und dieser Denktypus war ein Aristotelismus in porphyrischer Spiegelung. Neben

<sup>48)</sup> Die Ansichten der „lauteren Brüder“ wurden von strenggläubigen Denkern wie Ghazzâlî verworfen, *Dukes' Philos. aus dem X. Jahrh.*, S. 26.

<sup>49)</sup> Dieterici, *Die Naturansch. u. Naturphilos. der Araber im 10. Jahrh.*, S. 17.

<sup>50)</sup> *Ebd.* S. 19.

<sup>51)</sup> Dieterici, *Die Philos. der Araber im X. Jahrh.*, S. 138, 161.

<sup>52)</sup> Dieterici, *Die Naturansch. etc.* S. 7.

<sup>53)</sup> Dieterici, *Die Philos. der Araber im X. Jahrh.* S. 143 setzt die Entstehungszeit der Encyclopädie 350—375 der Hâgira.

dem neuplatonischen begegnen wir — in der letzten Abhandlung zumal<sup>54)</sup> — auch neupythagoreischem Gedankengut<sup>55)</sup>. Deutet doch schon der Zweck dieses Freundschaftsbundes, der sich darin ausspricht, dass die Brüder gehalten sind, einander zu unterstützen und zur gegenseitigen Wohlfahrt in dieser und jener Welt beizutragen<sup>56)</sup>, auf neupythagoreische Reminiscenzen. Ihr Character als Geheimbund, ihre wissenschaftlichen Zusammenkünfte<sup>57)</sup> „in bestimmten Versammlungen und an passenden Stätten“, ihre Lehre „von der Milde und Güte gegen alle Menschen, von Verzeihung und Mitleid“, ihr Spielen mit Zahlen, Symbolen, Parabeln, Allegorien und Mythendeutungen, das Alles ist ebenso unaristotelisch, wie es kernhaft neupythagoreisch ist.

Wenn hier von Neupythagoreern die Rede ist, so ist damit natürlich nicht die eigentliche neupythagoreische Schule, wie sie in P. Nigidius Figulus, Sotion, Sextius vertreten ist, gemeint, da sich von diesen mit Ausnahme des Philosophen Apollonius von Tyana nicht die geringste Spur in die arabische Kultur herübergerettet hat. Diese ausgesprochen neupythagoreischen Denker waren den Arabern kaum dem Namen nach bekannt. Etwas besser waren sie über einzelne pythagoresirende Platoniker unterrichtet. Nach dem Führer des Muhammed ibn Jhâqu, dessen auf die griechischen Philosophen bezüglichen Bericht August Müller in deutscher Uebersetzung herausgegeben hat<sup>58)</sup>, waren den Arabern von dieser pythagoreisirenden oder eclecticischen Gruppe der Platoniker nur bekannt: Plutarch<sup>59)</sup>, Galen<sup>60)</sup> und Theon von Smyrna<sup>61)</sup>.

Allein die pythagoreischen Züge, welche die „lauteren Brüder“

<sup>54)</sup> Ebda S. 138 f.

<sup>55)</sup> Die Ueberschriften der 51 Abhandlungen giebt Dieterici, ebda S. 131 bis 137 in deutscher Uebersetzung. Die letzte (51.) Abhandlung ist überschrieben: Bezauberungen und Liebestränke; böser Blick, Amulette, Talismane.

<sup>56)</sup> Ebda. S. 116.

<sup>57)</sup> Ebda. S. 110.

<sup>58)</sup> A. Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Uebersetzung (Festschrift für Bernhardt), Halle 1873.

<sup>59)</sup> Ebda. S. 26.

<sup>60)</sup> Wenrich l. c. p. 241.

<sup>61)</sup> Ebda S. 29, Wenrich l. c. p. 297. Spuren des Apollonius von Tyana bei Wenrich l. c. p. 237 f.

an sich trugen, stammten von keinem dieser letzten Ausläufer des Neupythagoreismus, sondern von der — durch die Sage entstellten — Figur des Pythagoras selbst. Pythagoras nimmt eben, wie A. Müller treffend bemerkt<sup>62)</sup>, in der arabischen Tradition dieselbe Stellung ein, welche der mystische Schwindel der späteren Griechen ihm angewiesen hat. Es ist der Pythagoras der *Aurea Carmina*<sup>63)</sup>, den die „lauteren Brüder“ kennen und verehren. Porphyry und Jamblich<sup>64)</sup> haben in ihrer Biographie des Pythagoras den Arabern jene spät alexandrinische Auffassung der Stellung dieses Denkers beigebracht, wie sie sich in Alexandrien durch das geflissentliche Falschmünzertum einzelner Neupythagoreer bereits festgesetzt und gleichsam historische Sanction erhalten hatte. Man wundere sich daher nicht, dass die „lauteren Brüder“ eine Fülle neupythagoreischer Formeln und Gedankengänge sich angeeignet haben, ohne die eigentlichen Neupythagoreer zu kennen. Pythagoras selbst war in der Gestalt, wie sie die arabische, an die alexandrinische sich anlehrende, historische Tradition gezeichnet hatte, ein Neupythagoreer geworden. Indem sie also aus archaisirendem Geschmack an den ihnen bekannt gewordenen Pythagoras, der ihnen als vermeintlicher Schüler des König Salomo und des fabelhaften Arabers Loqumân<sup>65)</sup> theuer war, angeknüpft haben, schlichen sich unvermerkt neupythagoreische Gedanken und Formeln in ihr System ein.

Ein intensiveres Interesse vermögen uns indess die „lauteren Brüder“ an dieser Stelle nicht einzulössen. Mögen sie auch unter den Arabern, wie Dieterici übertreibend ausführt<sup>66)</sup>, eine „ungemein grosse Bedeutung“ gewonnen haben, so sind sie doch jedenfalls für die weitere historische Continuität von nur geringem Belang<sup>67)</sup>.

<sup>62)</sup> A. u. O. S. 31.

<sup>63)</sup> Filhrst bei Müller S. 5, und dazu Müllers interessante litterarhistorische Nachweisungen S. 33 f.

<sup>64)</sup> Diese Biographien sind den Arabern bekannt, vgl. Müller a. u. O. S. 32.

<sup>65)</sup> Vgl. Müller ebda S. 31 f.

<sup>66)</sup> Die Philos. der Araber u. s. w. S. 14 f.

<sup>67)</sup> Vgl. Maququari by Pasqual de Gayangos I, p. 429 u. Gosche, Ghazzali, S. 242.

Schon auf die zeitgenössischen Juden war ihre Wirkung eine recht geringe<sup>68)</sup>; für die christliche Scholastik vollends kommen die „lauteren Brüder“ kaum noch in Betracht. Sie hatten wie alle Populärphilosophen eine nur locale und temporäre Bedeutung, ohne dem grossen Strom der geschichtlichen Gedankenbewegung der Menschheit erhebliche Zuflüsse zuzuführen.

#### IV.

##### ibn Sina.

Um so mächtiger war die Wirkung, die der Verfasser des medicinischen „Kanon“ und ausgezeichnete Denker Avicenna (Abu Ali Al Hosain ibn Abdallah ibn Sina), geb. 980, gest. 1037, auf seine Zeitgenossen und die unmittelbare Folgezeit, weiterhin aber auf die christliche Scholastik ausgeübt hat. Wer dereinst eine Kulturgeschichte des Mittelalters in grossem Stile zu schreiben unternimmt, wird bei ibn Sina als dem Mittelpunkt der Wissenschaft des Mittelalters lange zu verweilen haben. Als medicinische Autorität behauptete er — noch im Zeitalter der Renaissance — seinen Platz neben Hippocrates, Galen und Rhases, bis Paracelsus diesem medicinischen Götzendienst mit der ganzen Wucht seiner brutal angelegten Natur zu Leibe rückte. Und in der Philosophie nimmt er unter den Arabern eine Stellung ein, wie etwa der häufig genug auf ihn zurückgreifende Albertus Magnus in der christlichen Scholastik; ebenso wie die Stellung des die Summe des arabischen Aristotelismus in sich darstellenden ibn Roschd der dem Thomas von Aquin auf der christlichen Seite vergleichbar ist.

Ein glücklicheres Beispiel für die von uns behauptete historische Continuität der philosophischen Gedankenentwicklung, als ibn Sina es darbietet, lässt sich nicht leicht auffinden. Er bildet das eigentliche Medium zwischen der griechischen Philosophie und der christlichen Scholastik. Das Hauptproblem des Mittelalters, die Frage nach den Universalien, ist wesentlich in jener Fassung behandelt worden, die von ibn Sina stammt. Aber ibn Sina

<sup>68)</sup> Vgl. Dukes a. a. O. S. 21 ff.

selbst ist wieder nur Durchgangspunkt einer zeitlich weit zurückliegenden Gedankenentwicklung. Den strengen Intellectualismus des Stagiriten hatte nämlich schon Porphyр mit platonischen Elementen durchsetzt. Al-Farābi hat, wie wir oben ausgeführt haben, unmittelbar an Porphyр angeknüpft. Von ibn Sina aber sagt B. Haneberg: „Man kann sich mit ziemlicher Sicherheit darauf verlassen, dass man im Wesentlichen Al-Farābi mithört, wenn man Avicenna hört<sup>69)</sup>. Bezeugt uns doch ibn Sina ausdrücklich, dass erst Al-Farābi ihn aus dem „dogmatischen Schlummer“ geweckt habe. Er erzählt in seiner Autobiographie, wie schwer er in harten Nachtwachen um die philosophische Erkenntnis gerungen, wie er auf diese Weise durch eigene Studien zwar Logik, Physik und Mathematik erforscht, aber vor der speculativen Theologie (Metaphysik) verzweifelt Halt gemacht habe<sup>70)</sup>. „Diese Wissenschaft war mir eine geraume Weile unverständlich geblieben, bis ich erst durch Zufall eine Schrift Al-Farābi's für drei Drachmen von einem Buchhändler erstand.“ In dieser Filtration (Porphyр-Al-Farābi-ibn Sina) ist nun die Frage nach den Universalien auf die christlichen Scholastiker gekommen. „Die Araber (obenan ibn Sina) haben den Universalien eine metaphysische Existenz im Geiste Gottes (ante rem) und zugleich eine intellectuelle Existenz im menschlichen Denken zugetheilt, welche letztere aus der vielheitlichen Erscheinung (in re) zum Begriffe (post rem) sich erhebt. Darin liegt der entscheidende Einfluss der Araber auf die Lateiner des 13. Jahrhunderts beschlossen. Denn diese dreifache Betrachtungsweise der Universalien, aus welcher erneuerte Streitigkeiten sich erheben, haben die Lateiner aus keiner anderweitigen Quelle, sondern nur aus der arabischen Litteratur geschöpft, und, um von dem überhaupt bornirten Albertus Magnus abzusehen, auch Thomas von Aquin hat in diesen Fragen keinen einzigen Gedanken selbständig aus sich erfasst.“<sup>71)</sup>

<sup>69)</sup> Die Erkenntnislehre des ibn Sina und Albertus Magnus, Abhdl. der bayer. Akad. d. Wissensch. Bd. XI, 1868, S. 192.

<sup>70)</sup> Citirt bei A. F. von Mehren, La philosophie d'Avicenne, Extrait du Musée, Louvain 1882, p. 6; vgl. dazu Munk, Mélanges p. 342 u. 356.

<sup>71)</sup> Worte Prantl's, Gesch. d. Logik, II, 350f. Das harte Urtheil Prantl's

Wenn ein trotz seiner stilistischen Coquetterie und bizarren Uebertreibungssucht so grundtuchtiger Kenner der mittelalterlichen Gedankenbewegung, wie Prantl zweifelsohne einer war, in ibn Sina den Hauptvermittler zwischen der griechischen Philosophie und der Scholastik des 13. Jahrhunderts sieht, und wenn andererseits Haneberg die Erkenntnisslehre des Albertus Magnus in ihren Hauptzügen als unmittelbaren Ausfluss aus der des ibn Sina erweist<sup>72)</sup>, so wird man sich dazu verstehen müssen, diesem Manne in der philosophischen Continuität rücksichtlich der von ihm beeinflussten christlichen Scholastik dieselbe führende Rolle zuzuweisen, die wir später ibn Roschd hinsichtlich der Decomposition der Scholastik in ihrem Uebergange zur Renaissance einzuräumen haben werden.

Von einer doppelten Lehre ibn Sina's — gleichsam einer exoterischen und esoterischen — zu sprechen, halte ich nach dem gegenwärtigen Stande der Litteratur über ibn Sina nicht mehr für zulässig: Gestützt auf ibn Tofail und besonders auf eine Bemerkung des ibn Roschd, der seinem Vorgänger ibn Sina überhaupt nicht wohl will<sup>73)</sup>, hat man sich dazu verleiten lassen, die uns bekannte Stellung des ibn Sina zu Aristoteles, wie sie namentlich seine Encyclopädie (Al-Schefä) enthält<sup>74)</sup>, als seine exoterische Philosophie auszugeben, während man annimmt, dass er seine wirkliche und letzte philosophische Ueberzeugung in seiner sogenannten „orientalischen Philosophie“ niedergelegt habe. Nun berichtet ibn Tofail allerdings<sup>75)</sup>, dass ibn Sina in der Einleitung

über Albertus Magnus und den Aquinaten ist, wie übrigens die meisten Urtheile Prantl's über philosophische Persönlichkeiten, cum grano salis zu nehmen.

<sup>72)</sup> A. n. O. S. 209, 218, 233, 235, 247.

<sup>73)</sup> Vgl. ibn Roschd's wegwerfende Bemerkung über ibn Sina im Commentar zu den Büchern von der Seele, de Anima lib. III, § 30, fol. 173 ed. Venedig 1550, wo er ihm vorwirft: qui non imitatus est Aristotelem nisi in Dialectica: sed in aliis erravit et maxime in Metaphysica et hoc quin incoepit quasi a se.

<sup>74)</sup> Dieses Hauptwerk ibn Sina's, 18 Bände umfassend, ist auf der Bodlejana zu Oxford, (vgl. den Katalog von Nicoll und Pusey p. 581f.) und in Leyden erhalten (Mehren I. c. p. 4).

<sup>75)</sup> Cfr. Epistola ibn Tofaili, ed. Pocockii, Oxonii 1700, p. 19; der Naturmensch, deutsch von Eichhorn, S. 46.

seines Al-Schefä selbst erklärt habe, dass die letzte Wahrheit nicht in der hier vorgetragenen peripatetischen Lehre liege, dass er vielmehr seine wahre Meinung in seiner orientalischen Philosophie ausgesprochen habe. Als den tiefsten Gedankenkern dieser „orientalischen Philosophie“, die Ritter seltsamerweise für die wichtigste der philosophischen Schriften ibn Sina's ausgibt<sup>76</sup>), obgleich er bekennen muss, dass sie „vielleicht verloren gegangen“ und uns völlig unbekannt ist, bezeichnet ibn Roschd die an die alten orientalischen Denker sich anlehrende Behauptung, dass Gott nichts weiter sei, als der Himmel oder der Himmelskörper<sup>77</sup>).

Durch die Forschungen Mehrens<sup>78</sup>) sind wir jetzt indess in der Lage, in einzelne Theile dieser ohnehin von ibn Sina nie vollendeten, aber durch gewisse Anspielungen mit dem Nimbus des Geheimnißvollen umgebenen, fast mythisch gewordenen „orientalischen Philosophie“ einen tieferen Einblick zu thun. Wenn die von Mehren auszugsweise wiedergegebenen Abhandlungen ibn Sina's „über das Absolute, Ewige und Eine“, über „die Seele und ihre Rückkehr zu Gott“, sowie die im Jahre 1882 in Constantinopel herausgekommenen neuen Abhandlungen ibn Sina's „über die Metaphysik und Philosophie der Natur“ (tis'u resâili fi-l-hikmat wal—thab'ijât) wirklich Stücke aus seiner „orientalischen Philosophie“ enthalten, wie Mehren annimmt, dann wird die in den Lehrbüchern umherspukende Fabel von der esoterischen Lehre ibn Sina's voraussichtlich sehr bald von der historischen Bildfläche zu verschwinden haben. Denn diese vermeintlich esoterischen Abhandlungen enthalten

<sup>76</sup>) A. n. O. Bd. VIII, S. 20; vgl. auch Stöckl a. a. O. II, S. 32 f.

<sup>77</sup>) Averroes, Destr. destr., ed. Venet. 1550, disp. 10, fol. 46, wo er von den „sociis Avicennae“ spricht, die behaupten: hoc apparere ex sermone ejus (sc. Avicennae) de necessario inesse in multis locis; et est id, quod posuit in Philosophia sua orientali, et dixerunt, quod ideo appellavit illum orientalem, quum est ex opinione orientalium dicentium quod Deus sit corpus coeleste, ut ipse opinatur.

<sup>78</sup>) Die hier in Betracht kommenden Schriften Mehren's sind die schon genannten: la philosophie d'Avicenne, ferner les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam, extrait du Musée, London 1883, Vues théosophiques d'Avicenne, ebda. 1886, l'Allégorie Mystique, Hâÿ ben Yaquzân d'Avicenne, ebda 1886, l'oiseau, traité mystique d'Avicenne, ebda. 1887.

keinen Gedanken, der uns zu der Annahme einer zwiefachen Lehre veranlassen könnte. Von den streng peripatetischen Lehrsätzen seines Al-Schefâ unterscheiden sich diese zerstreuten Abhandlungen eigentlich nur durch gewisse mystisch-theosophische Wendungen, deren unverkennbare Absicht dahin zielt, die aristotelische Lehre dem Korân anzuschmiegen. Nicht umsonst gesteht ibn Sina, dass er seine Erleuchtung in den Fragen der speculativen Theologie Al-Farâbi verdanke. Seine „orientalische Philosophie“, die, nach den vorliegenden Auszügen, nichts Anderes enthalten zu haben scheint, als seine Religionsphilosophie, liegt ganz in der von Al-Farâbi vertretenen Richtung eines mit dem Neuplatonismus spielenden Aristotelismus. Dass er dabei auf die philosophische Exegese des Korân<sup>79)</sup> ein grösseres Gewicht hat, als sein Vorgänger, mag wohl sein. Er war eben zu sehr Fürstendiener, als dass er auf das muhammedanische Dogma keine Rücksicht hätte nehmen wollen<sup>80)</sup>. Wenn er daher in seinem Al-Schefâ die Gläubigen auf seine orientalische Philosophie, die angeblich seine letzte Meinung enthalten soll, verweist, so hatte diese Beruhigung des Lesers offenbar keinen andern Zweck, als denselben bezüglich seiner Gläubigkeit auf spätere Schriften zu verträsten, um dadurch für die vorliegende einen um so freieren Spielraum zu gewinnen. In dieser Religionsphilosophie kehrte er nun mit Al-Farâbi vorzugsweise jene neuplatonischen Elemente hervor, die sich mit dem Dogma besser vortrugen, als peripatetische Lehren, ohne jedoch diese jemals förmlich zu verleugnen<sup>81)</sup>. Die Emanationslehre bot ihm eben eine vortreffliche Handhabe, einzelnen Forderungen des Islâm, insbesondere der Hauptfrage nach der Möglichkeit der Prophetie<sup>82)</sup>

<sup>79)</sup> Interessante Beispiele seiner theosophischen Ausdeutung von Korânstellen finden sich bei Mehren, *les rapports de la philos. d'Avicenne avec l'Islam* p. 12 ff.

<sup>80)</sup> Wie sehr er sich bemühte, jeden Schein von kirchlicher Haeresie zu vermeiden, beweisen seine von Mehren, *ib. p. 23* citirten Worte: „Man ersieht aus meiner systematischen Eintheilung der Philosophie, dass dieselbe sich nirgends im Widerspruch mit der geoffenbarten Religion befindet.“

<sup>81)</sup> Vgl. Mehren *ib. p. 730*. Vgl. auch J. Forget, *arab. Text des Livre des Théorèmes*, Leiden, Brill, 1892 u. *Revue Néo-Scholastique*, I, p. 19 ff.

<sup>82)</sup> Vgl. Mehren, *la philos. d'Avicenne* p. 37, 39 f.



gerecht zu werden. Dass dabei auch Fragen, wie die nach dem Wesen der Wunder ihre Rechnung fanden<sup>83)</sup>, werden wir der politischen Stellung ibn Sina's und dem religiösen Milieu dieses Zeitalters zu Gute halten. Seine Religionsphilosophie verfolgte eben den Zweck, die Glaubenslehre den Forderungen der Vernunft anzupassen, und zu diesem Behufe mussten ja alle wesentlichen Glaubensartikel philosophisch gedeutet werden. Dass seine Religionsphilosophie gleichwohl für kirchlich anstössig galt<sup>84)</sup>, lag eben daran, dass er diese speculative Theologie offenbar selbst nicht allzu ernst nahm, sondern sie mehr als Rückendeckung benutzte, um dafür in seinen rein peripatetischen Schriften seinen Gedanken um so ungehinderter nachhängen zu dürfen. Da seine „orientalische Philosophie“, auf welche er die Leser seiner peripatetischen Schriften verweist, nach den uns vorliegenden Auszügen nicht den geringsten originellen Gedanken aufweist, vielmehr nur eine Accomodation der aristotelischen Philosophie an den Korân vermittelt der neuplatonischen Emanationslehre darstellt, so müssen wir im Interesse der wissenschaftlichen Reputation ibn Sina's annehmen, dass — im Gegensatz zu seiner eigenen Aussage — gerade der Al-Schefâ seine wahre philosophische Meinung, die „orientalische Philosophie“ hingegen nur seine Concession an das herrschende Dogma wiedergibt<sup>85)</sup>. Der Character ibn Sina's, selbst wie er in seiner Autobiographie zum Vorschein kommt, ist dehnbar und geschmeidig genug, um ihm eine solche geflissentliche Zweideutigkeit zuzutrauen.

Diese von ibn Sina ersonnene bequeme Ausflucht, seine philosophischen Gedanken — unbekümmert um ihre kirchliche Ver-

---

<sup>83)</sup> Ib. p. 37. Ueber den Unterschied der irdischen und himmlischen Seele bei ibn Sina s. J. Forget, *Revue Néo-Scholastique* 1894, Bd. I, H. 1. S. 21 ff.

<sup>84)</sup> Ib. p. 38, wo Mehren ausführt, dass sämtliche Schriften ibn Sina's im Geruch der Ketzersei standen. Gleichwohl haben sie sich erhalten und stehen selbst heute noch unter den Muhammedanern in grossem Ansehen, Mehren, *les rapports etc* p. 30.

<sup>85)</sup> So fasste bereits ibn Tofaïl, *Philos. autodid.* ed. Pococke p. 19 die Sache auf, der ibn Sina bezüglich der „orientalischen Philosophie“ bedenklliche Motive unterschiebt, vgl. auch Renan, *Averroes* p. 43.

fänglichkeit — bis in ihre letzten Consequenzen zu verfolgen und sich mit der Religion dadurch abzufinden, dass man ihr eine eigene Domäne — die geoffenbarten Wahrheiten — einräumt, hat sehr bald Schule gemacht. Avicenna ist der eigentliche Vater der Lehre von der „doppelten Wahrheit“. Denn er stellt die beiden Wahrheiten — die wissenschaftliche mit der Autorität des Aristoteles, und die religiöse mit der des Korân — nicht bloss einander gegenüber, sondern er behandelt sie sogar in getrennten, aber parallel laufenden Bücher-Cyclen. Aehnlich ging ja auch bei den Juden neben der peripatetischen Philosophie die Kabbâla einher. Ibn Roschd griff diesen Gedanken mit Wärme auf und bildete ihn zu jener berühmt gewordenen Theorie „von der zweifachen Wahrheit“ aus, die aus dem Averroismus unmittelbar in die christliche Scholastik floss<sup>56)</sup>. Denn als vom zwölften Jahrhundert an lateinische Uebersetzungen arabischer Schriften ins Abendland hinübersickerten, da war es zunächst jenes wissenschaftliche Centrum des scholastischen Mittelalters, das in der Sorbonne zu Paris verkörpert war, welches die Philosophie der Araber — und darunter besonders auch die bequeme Lehre von der zweifachen Wahrheit — diskutirte. In Paris stand denn auch noch im 17. Jahrhundert die Lehre von der doppelten Wahrheit in hohem Ansehen — Pascal, sowie der ganze Umkreis skeptischer Mystiker seines Zeitalters huldigten ihr — und noch heute spielt der skeptische Mystiker Brunnetière gegen die Wissenschaft diesen von Avicenna stammenden Trumpf aus.

Neben diesen Ansätzen zur Lehre von der doppelten Wahrheit und den metaphysischen Ausführungen über die Universalien, die, wie wir gesehen haben, von der christlichen Scholastik in ihren Hauptzügen adoptirt worden sind, sind es besonders seine philosophischen und erkenntnisstheoretischen Lehrsätze, die zu grosser

---

<sup>56)</sup> Vgl. darüber Max Maywald, die Lehre von der zweifachen Wahrheit, Diss., Jena 1868, S. 21 ff. Maywald begeht freilich den Fehler, die Lehre von der doppelten Wahrheit auf Averroes als letzte Quelle zurückzuführen, ohne zu ahnen, dass Avicenna sie bereits in scharf umrissenen Zügen vorgebildet. ja durch die schroffe Gegenüberstellung zweier Bücherserien, der „Al-Scheftâ“ und der „orientalischen Philosophie“, vielleicht klarer zum Ausdruck gebracht hat, als selbst Averroes.

Geltung und weiter Verbreitung gelangt sind. Die Psychologie scheint überhaupt seine Lieblingsbeschäftigung gewesen zu sein. Eine der ersten Schriften, die wir von ihm kennen, ist ein Compendium der (aristotelischen) Psychologie<sup>87)</sup>. Nicht weniger als acht Abhandlungen über die Seele finden sich in der von Wüstenfeld (Gesch. der arab. Aerzte S. 71—75) zusammengestellten Liste seiner Werke. Dass er in seiner Psychologie zunächst die von Aristoteles aufgestellten Unterscheidungen der Seelenkräfte, sowie dessen Theorie vom activen und passiven Verstand acceptirt, werden wir begreiflich finden. Interessant ist es indess, dass er daneben eine nur ihm eigenthümliche, von der Viertheilung Al-Kindi's und Al-Farabi's abweichende Eintheilung der Erkenntnisformen aufgestellt hat, die später in der moslemischen und abendländischen Scholastik gebräuchlich geworden ist. Die erste Stufe ist die materielle Intelligenz, d. h. die Möglichkeit, vermittelt der fünf Sinne Intelligenz zu erwerben (العقل النيراني), intellectus materialis bei den Scholastikern); die zweite ist die habituelle Intelligenz (بالمكنة, intellectus in habitu oder habitualis), die darin besteht, durch Uebung die Fähigkeit zu gewissen Operationen (zum Schreiben z. B., woran ibn Sina mit Vorliebe exemplificirt), zu erlangen; die dritte ist die virtuelle Intelligenz (العقل بالمعل), intellectus in effectu, in actu), die darin besteht, die durch Uebung erlangte Fähigkeit nunmehr thatsächlich auszuüben; die vierte und höchste Stufe endlich ist die angeeignote Intelligenz (المستغاد, intellectus accomodatus oder adeptus), die „das Haupt und äusserste Ziel, dem die Erkenntniss zustrebt, darstellt“<sup>88)</sup>. Diese

<sup>87)</sup> In diesem Lichte nämlich erscheint mir die von S. Landauer, Diss. München, 1872, u. Zeitschr. der Deutschen morgenl. Gesellschaft, Bd. 29, Jahrg. 1876, S. 335 ff. herausgegebene Psychologie des ibn Sina. Dass diese Psychologie eine der frühesten Schriften ibn Sina's ist, hat Landauer ebda. S. 339 u. Diss. S. 7 überzeugend nachgewiesen.

<sup>88)</sup> Vgl. die Darstellung bei Haneberg a. a. O. S. 200 f., Munk, Mélanges p. 363. Ungenau bei Ritter VIII, 35 f. und Stöckl II, 40 f. Ibn Sina geht hierin auf Alexander von Aphrodisias zurück, der den νοῦς ἐπιτεταγμένος vom νοῦς βλαβός (i. e. materialis) und νοῦς καθ' ἑξῆς (i. e. habitualis) unterscheidet. Der häufig mit scholastischen Gedanken spielende Schopenhauer kommt in seiner W. als Wille u. Vorstell. § 55 (II, 357—362) auf diesen erworbenen Character zurück.

erworbene Intelligenz kann man im Verhältniss zu den unter ihr stehenden und ihr dienenden drei Erkenntnisstufen auch schon actuelle Vernunft nennen. Der Name erworbene Vernunft (השכל הנקנת) bei den Hebräern) könnte zu der irreführenden Auffassung verleiten, als sei darunter empirische Erkenntnis, „die durch den Verstand geordnet und dem Gedächtniss eingeprägt wird“, gemeint. In Wirklichkeit versteht aber ibn Sina darunter<sup>89)</sup> „die höchste Entwicklung des Vernunftvermögens, in welcher die empirischen Einzelkenntnisse gegenüber der universell wirkenden Erkenntnisskraft in den Hintergrund treten“.

In der Schule des ibn Sina wurden diese vier Erkenntniskräfte auf zwei Hauptformen zurückgeführt: practische Vernunft (שכל מעשי) und theoretische Vernunft (שכל עיוני). Vermöge der Ersteren wählt der Mensch zwischen Gut und Böse, vermöge der Letzteren giebt der Mensch der Wahrheit vor dem Irrthum den Vorzug<sup>90)</sup>. Albertus Magnus kennt und verwerthet diesen von den Arabern aufgestellten Unterschied zwischen der theoretischen Vernunft (intellectus speculativus oder contemplativus) und der practischen (intellectus operativus)<sup>91)</sup>. Man wundere sich also nicht, dass gerade in der Noëtik, d. h. der früheren Form der Erkenntnistheorie, die philosophische Continuität bis in unsere Gegenwart hinein aufgedeckt werden kann. Die Araber übernahmen eben die Hauptgedanken der alexandrinischen Noëtik — vor Allem die des Alexander von Aphrodisias<sup>92)</sup> —, bildeten sie in eigenartiger Weise um und übermittelten sie alsdann dem Abendland. Von hier aus geht die philosophische Tradition in ununterbrochener Linie durch die Renaissance und

---

<sup>89)</sup> Vgl. Haneberg a. a. O. S. 203. Die etwas abweichende Viertheilung der Intelligenz bei Al-Kindi, bei Nagy a. a. O. S. XVII.

<sup>90)</sup> Ebenda S. 208. Nur andeutungsweise sei hier darauf hingewiesen, dass diese Unterscheidung der theoretischen von der practischen Vernunft eine der Hauptforderungen des Kantischen Criticismus ist. Durch Albertus geht diese stereotyp gewordene Eintheilung in die neuere Philosophie über.

<sup>91)</sup> Ebd. S. 209 f.

<sup>92)</sup> Welche Wandlung die Kritik Alexanders in der arabischen Philosophie und in der christlichen Scholastik erfahren hat, zeigt Haneberg a. a. O. S. 212 an einem interessanten Beispiel.

die neuere Philosophie hindurch. Wissen wir doch heute, wie stark noch ein Descartes, Spinoza, Locke oder Leibniz mit scholastischen Gedankenelementen durchsetzt waren. Wie viel hat Leibniz z. B. eingestandenermassen von Albertus und Thomas von Aquin gelernt<sup>53)</sup>. Oder wie tief steckt ein scheinbar so grundmoderner Denker wie Schopenhauer noch im Scholasticismus<sup>54)</sup>. Man entkleide nur unsere heute noch wirksamen metaphysischen Systeme von Lotze, Fechner und Wundt an bis auf Glogau, Paulsen und Erhardt<sup>55)</sup> ihrer gefälligeren sprachlichen Form und setze an deren Stelle die entsprechende scholastische Ausdrucksweise. Es kommen alsdann die verpönten und todtgesagten Entitäten, Quidditäten und Haecceitäten doch wieder zum Vorschein, sofern man nur den ehrlichen Willen und die erforderliche Energie besitzt, die moderne, sich elegant genug präsentirende naturwissenschaftliche Legirung unserer gegenwärtigen metaphysischen Systeme gründlich abzukratzen. Konnte Kant vor einem Jahrhundert mit Recht behaupten, die formale Logik habe seit Aristoteles keine Fortschritte gemacht<sup>56)</sup>, so wird man es einem Kritiker der Metaphysik auch nicht verargen dürfen, wenn er auf Grund eines Vergleichs der heute noch schwebenden metaphysischen Fragen mit jener Form, welche dieselben Fragen bei den Scholastikern wie bei den antiken Denkern besaßen, zu dem harten Urtheil gelangt, dass auch die Metaphysik seit Demokrit, Platon und Aristoteles keine erheblichen Fortschritte gemacht habe; dass wir vielmehr heute die gleichen Fragen nur in anderer Einkleidung wiederholen.

Kommt man von der Lectüre eines modernen metaphysischen oder, was im Grunde das Gleiche sagen will, erkenntnistheoretischen Werkes<sup>57)</sup> zur Lectüre ibn Sina's, so ist man überrascht von der

<sup>53)</sup> Vgl. meinen Leibniz und Spinoza. Berlin, 1890, S. 169 ff.

<sup>54)</sup> Vgl. M. Venetianer, Schopenhauer als Scholastiker, Berlin 1873.

<sup>55)</sup> Fr. Erhardt, Metaphysik, 1. Bd., Leipzig, Reissland, 1894.

<sup>56)</sup> In der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik. d. r. Vern. ed. Adickes S. 14.

<sup>57)</sup> B. Erdmann schliesst in seiner Logik, Halle 1892, die Erkenntnistheorie aus, weil er sie für gleichbedeutend mit Metaphysik hält. Erhardt geht gar so weit, dem ersten Bande seiner schon genannten Metaphysik den Untertitel Erkenntnistheorie zu geben.

auffallend häufigen Uebereinstimmung in der Problemsstellung — und zuweilen auch in der vermeintlichen Problemlösung.

Was den christlichen Scholastikern insbesondere ibn Sina nahe gebracht hat, war sein Einsehen für die Individualität der menschlichen Seele, die ihn in den Augen der christlichen Denker vortheilhaft unterschied von seinem Bestreiter ibn Roschd, der nur eine einzige, in allen Menschen wirksame Seelensubstanz anerkannte<sup>98)</sup>. Zwar hatte auch ibn Sina einen ausserhalb der Individuen wirksamen intellectus agens angenommen, den Albertus Magnus später nicht gelten lassen wollte; aber neben diesem ausserindividuellen Intellect liess er noch die individuelle Seele des Menschen einhergehen, der er sogar substantielle Dauerhaftigkeit (d. h. Unsterblichkeit) zuschrieb, wofür er von ibn Roschd ebenso heftig getadelt, wie von Albertus Magnus leidenschaftlich gelobt wird.

Die Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit, die ibn Roschd negativ beantwortet hatte, war überhaupt der Angelpunkt des scholastischen Denkens. Im Paris des 13. Jahrhunderts drehte sich der Kampf der Aufklärer gegen die kirchengläubige Philosophie wesentlich um diesen Punkt. Die Autorität der Letzteren war ibn Sina, die der Ersteren ibn Roschd. Albertus und der Aquinate klammern sich an ibn Sina und dessen jüdischen Anhänger Maimonides, die kirchliche Opposition sammelt sich um das Banner des die Unsterblichkeit bestreitenden ibn Roschd. Jetzt wird man auch die Ausführlichkeit begreifen, mit welcher wir die Araber als Vorläufer der Renaissance und der neueren Philosophie behandeln. Sie waren einmal Träger der Continuität, andermal die unmittelbaren Veranlasser der Auflösung der Scholastik. Man versteht die Blüthezeit der Scholastik in Albertus und dem Aquinate nicht, wenn man den Einfluss ibn Sina's auf dieselben verkennt oder auch nur unterschätzt. Man begreift aber andererseits auch die Decomposition der Scholastik, die Herausbildung des Averroismus in Paris und Padua, sowie das allmähige

---

<sup>98)</sup> Die betreffenden Beweisstellen bei Haneberg a. a. O. S. 241 und Beilage § 22, 24.

Hineinwachsen in die sogenannte Renaissance nicht, wenn man den zersetzenden Einfluss des ibn Roschd übersieht. Diese beiden Denker revolutioniren zunächst die jüdischen Religionsphilosophen, und zum Theil durch deren Vermittlung die christliche Scholastik, bis sich die libertinistische Partei des Abendlandes des Averroismus bemächtigt, um durch diesen in das mächtige Bollwerk der Scholastik Bresche zu legen. Das ist der Weg, den die philosophische Gedankenbewegung im Mittelalter genommen hat, bis sie in die Renaissance hinüberführte. Und ibn Sina, der seinen Renan leider noch nicht gefunden hat, gebührt der gleiche Rang in der philosophischen Continuität, wie dem allenthalben ungleich höher gewertheten ibn Roschd, sofern er für die Composition der scholastischen Gedanken-Architectonik das Gleiche bedeutet, wie ibn Roschd für deren Decomposition. Nicht bloss in der Logik, Noëtik und Metaphysik war ibn Sina vorbildlich für Albertus, sondern auch — woran man in der Regel nicht denkt — in der Ethik. Einzelne seiner zahlreichen ethischen Schriften<sup>99)</sup> waren Albertus bekannt. Dieser acceptirt die Definition des Guten, die ibn Sina gegeben hatte, „und folgt ihm in der Ethik überhaupt öfters“<sup>100)</sup>.

---

<sup>99)</sup> Ueber die Ethik ibn Sina's vgl. Mehren, les rapports de la philos. d'Avicenne avec de Islam, p. 24—30, vues théosophiques d'Avicenne p. 4ff., l'allégorie mystique Hây ben Juqzân p. 6ff. Diese von ibn Sina geschaffene Figur des Hai b. Jokhdân, an welche 150 Jahre nach ibn Sina der gleichnamige Philosophischen Roman ibn Tofails anknüpft, erinnert an die Gestalt des ewigen Juden.

<sup>100)</sup> Haneberg's Worte a. a. O. S. 232.

EINZELAUSGABE

STELLUNG DER ALTEN ISLAMISCHEN  
ORTHODOXIE ZU DEN ANTIKEN  
WISSENSCHAFTEN

VON

IGNAZ GOLDZIHNER  
IN BUDAPEST

AUS DEN ABHANDLUNGEN DER KÖNIGL. PREUSS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN  
JAHRGANG 1915. PHIL.-HIST. KLASSE. Nr. 5

BERLIN 1916

VERLAG DER KÖNIGL. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI GEORG REIMER



## I.

Unter *'ulūm al-awā'il* oder *'ulūm al-ḳudamā* (Wissenschaften der Alten), auch *al-'ulūm al-ḳadīma*<sup>1</sup>, d. h. die antiken Wissenschaften, versteht man in der Literatur des Islams im Gegensatz zu den Wissenschaften der Araber<sup>2</sup>, zu den neueren Wissenschaften<sup>3</sup>, spezieller zu denen des Religionsgesetzes (*ṣarī'a*), jene Wissenschaftszweige, die durch direkten oder vermittelten Einfluß der aus der hellenischen Literatur<sup>4</sup> übernommenen Werke (*ḳutub al-awā'il*)<sup>5</sup> in den Bildungskreis der Muslime eingedrungen sind<sup>6</sup>. Es gehört dazu also zunächst der ganze Kreis der propädeutischen, physischen und metaphysischen Wissenschaften der griechischen Enzyklopädie: die verschiedenen Zweige der Mathematik, Philosophie, Naturkunde, Medizin, Astronomie, Musiktheorie u. a. m. Da sich die Pflege dieser Wissenschaften an die neuplatonische Überlieferung angeschlossen hat, so sind, ganz abgesehen von der Astrologie, auch okkultistische Übungen, die Kenntnis

<sup>1</sup> Fihrist 238, 3; 243, 2; 255, 22; 271, 11; 299, 13 u. a. m. vgl. أنواع التعاليم القديمة من Jāḳūt ed. Margoliouth V 92, 3; häufig auch *'ulūm al-ḥukamā* Wissenschaften der Weltweisen.

<sup>2</sup> Fihrist 261, 25 العرب والقدماء علوم vgl. Ḳiṣṣī ed. Lippert 77, 10.

<sup>3</sup> Ibid. 138, 6 العلوم القديمة والحديثة; 303, 22 العلوم القديمة والحديثة.

<sup>4</sup> Zum Teil auch der indischen, vgl. Ḳiṣṣī ed. Lippert 367, 1.

<sup>5</sup> Fihrist 169, 3 بأن متفلسفاً قرأ كتب الاوائل.

<sup>6</sup> Ibn Ṭumlūs (aus Alciira in Spanien, st. 620 d. H.) definiert sie als die Wissenschaften, die allen Völkern und Religionsgenossenschaften gemeinsam sind (also nicht spezifisch islamisches Gepräge tragen): اعنى التي هي مشتركة في جميع الامم وجميع الملل وهي التي تنسب الى الفلاسفة (الفلسفة. Hschr.) وتسمى الفلسفة. Ich verdanke die Benutzung der Schrift des Ibn Ṭ. der Gefälligkeit des Hrn. Prof. Miguel Asín Palacios (Madrid), der mir seine Abschrift der Escorialhandschrift zur Verfügung stellte. Über den Verfasser und sein Werk s. M. Asín Palacios' Aufsatz in Revue Tunisienne (1908) 474—479.

verschiedener Zauberpraktiken in den Kreis der *'ulūm al-awā'il* und in die Wissenschaften der Philosophen einbezogen worden<sup>1</sup>.

Trotz der reichlichen Pflüge, die jene Wissenschaften seit dem 2. Jahrhundert d. H., hervorgerufen und begünstigt durch die *'abbāsīdischen Kalifen*<sup>2</sup>, in den religiös gutgesinnten islamischen Kreisen fanden, hat eine strenge Orthodoxie doch stets mit einigem Mißtrauen auf jene geblickt, die »die Wissenschaft des Šāfi'i und Mālik verlassen und im Islam die Ansicht des Empedokles<sup>3</sup> zum Gesetz erheben möchten<sup>4</sup>«. Leute wie 'Alī b. 'Ubejda al-Rejlhānī, den der Kalif Ma'mūn in seine nächste Umgebung zog<sup>5</sup>, oder wie Abū Zejd al-Balchī, wurden wegen der philosophischen Richtung ihrer Werke leicht der Ketzerei verächtigt<sup>6</sup>.

Mit dem Überhandnehmen der Vorherrschaft einer finsternen Orthodoxie ist dies Mißtrauen der religiösen Kreise des östlichen Islams gegen den Betrieb der *'ulūm al-awā'il* zu immer schärferem Ausdruck gelangt. Die

<sup>1</sup> Fihrist 309, 11 von verschiedenen Zauberübungen علم فاشى ظاهر فى الفلاسفة. Die Einordnung dieser Dinge in den Kreis »der Wissenschaften der Philosophen« geht durch die ganze muslimische Literatur. Nach der Meinung des Abū Bekr al-Rāzī (st. etwa 311 bis 320) kann niemand Philosoph genannt werden, der nicht in der Alchemie heimisch ist (Fihrist 351, 25). Der Mystiker 'Abdulwahhāb al-Sa'rānī (st. 973) rühmt von sich كراحتى لتعلم علم الحرف علم الرمل والهندة والسيما وغير ذلك من علوم الفلاسفة auf gleicher Linie mit Zauberei Laṭā'if al-minan (Kairo, maṭb. Mejmēnīje, 1321) II 44.

<sup>2</sup> Nach späteren Berichten hat der Kalif Mūtaṭṭid (279—289), der sich besonders gerne mit Pflegern der *'ulūm al-awā'il* umgab, den Philosophen Ahmed b. al-Tajjib al-Sarachsī, einen Schüler des Kindī, nachdem er ihn lange in seine nächste Umgebung gezogen hatte, grausamen Strafen unterworfen, weil er ihn der Ketzerei (إلحاد) zuführen wollte. »Ich bin der Oheimsohn des Stifters dieser Religion (Abbās Oheim des Propheten)« — soll der Kalif gesagt haben, als man ihm die Tötung des Sarachsī vorwarf — »und nehme jetzt dessen Stelle ein, und ich sollte zum Ketzler werden? Was wäre ich dann?« (Jāḳūt ed. Margoliouth I 159.) Viel mehr Wahrscheinlichkeit hat die ältere Nachricht (Fihrist 262, 1, vgl. Kifī 77, 14 ff.), daß die harte Bestrafung des Sarachsī dadurch hervorgerufen war, weil er ihm anvertraute geheime Absichten des Kalifen ausplauderte.

<sup>3</sup> Ich emendiere das رقلس des Textes, worin Margoliouth Proklus findet, in دقلس. Über die Veränderungen des Namens des Empedokles in orientalischer Umschreibung s. D. Kaufmann, Studien über Salomon ibn Gabirol (Budapest 1899) 4; vgl. ZDMG. LXV 362, 27.

<sup>4</sup> Jāḳūt ed. Margoliouth II 33, 12.

<sup>5</sup> Fihrist 119, 13 يساك فى تصيفاته وتاليفاته طريق الحكمة وكان يُرمَى بالزندقة.

<sup>6</sup> Ibid. 138, 11.

Beunruhigung des Philosophen al-Kindī während der orthodoxen Restauration unter Mutawakkil ist wohl das früheste Beispiel. Solche Hemmungen haben jedoch glücklicherweise die rastlose Pflege dieser Wissenschaften nicht vereitelt.

Das Mißtrauen richtet sich nicht nur im engeren Sinne gegen die philosophischen Forschungen.

Ġazālī beklagt sich darüber<sup>1</sup>, daß die Religiösen vor Wissenschaften wie selbst Rechenkunst und Logik eine natürliche Scheu empfinden, bloß weil man sagt, daß sie zu den Wissenschaften der ketzerischen Philosophen gehören, trotzdem sie den religiösen Systemen weder in positiver noch in negativer Weise in den Weg kommen<sup>2</sup>. Es ist der Name »Philosophie« allein, der sie von den Wissenschaften, die damit irgendwie zusammenhängen, abschreckt, gleichwie jemand, der um ein schönes Mädchen freit, sich von ihm zurückzieht, wenn er erfährt, daß es irgendeinen häßlichen indischen oder sudanischen Namen trägt. Er rechnet ihnen diese hartnäckige Opposition um so mehr als Fehler an, als sie ja für ihre eigene Wissenschaft der Geometrie und der Logik notwendig bedürfen<sup>3</sup>.

Lediglich als geistreicher Einfall konnte der von dem Exegeten al-Mursī<sup>4</sup>, einem Zeitgenossen des Jākūt, unternommene Nachweis davon geschätzt werden, daß im Koran die Anregung für die verschiedensten *'uḫūm al-nawā'il* enthalten sei, selbst für Logik, Mathematik, Medizin, Astronomie u. a. m., wie auch die Hindeutung auf die mannigfachen Handwerke

---

<sup>1</sup> Wir werden sehen, daß er in einer späteren Schrift dies Mißtrauen selbst für nicht ganz ungerechtfertigt hält.

<sup>2</sup> Mi'jār al-'ilm (Kairo, maß. Kordistān 1329) 117: وَحَتَّىٰ أَنْ عِلْمَ الْحِسَابِ وَالنَّطْقِ الَّذِي لَيْسَ فِيهِ تَعَرُّضٌ لِلْمَذَاهِبِ بِنْتِي وَلَا إِثْبَاتٌ إِذَا قِيلَ أَنَّهُ مِنْ عُلُومِ الْفَلَسَفَةِ الْمُلْجِدِينَ تَقَرَّرَ طِبَاعُ أَهْلِ الدِّينِ عَنْهُ.

<sup>3</sup> Munkil (Sammelband ed. Kairo, Mejmū'ijā 1309) 29, 9: اعترضوا بمجاهدة علم الهندسة والنطق وغير ذلك مما هو ضروري لهم.

<sup>4</sup> Unter den verschiedenen Trägern dieser Nisba ist der 655 d. H. gestorbene Muhammed b. Abdallāh ibn abi-l-Faḍl, Verfasser eines großen Korankommentars, gemeint (Sujūfī, Ṭabakāt al-nuḫassirīn, ed. Meursinge [Leiden 1839] Nr. 104 nach dem Iršād al-arīb des Jākūt); in seinem Quellenregister für den Itkān nennt ihn Sujūfī als Verfasser eines von ihm viel benutzten Tafsīrwerkes ohne nähere Namenbestimmung; vgl. Brockelmann I 312, wo jedoch seine Bedeutung als Koranexeget nicht hervortritt.

und Industriezweige im heiligen Buche zu finden sei: »Nichts haben wir in der Schrift übergangen« (Sure 6, 38)<sup>1</sup>.

Der fromme Muslim sollte aber jene Wissenschaften als religionsgefährlich strenge meiden. Man wandte auf sie gern das Gebet des Propheten an, daß ihn Gott vor einer »Wissenschaft, die nichts nützt« (من علم لا ينفع) beschützen möge<sup>2</sup>. Māwerdī (st. 450) — übrigens auf seinem juristischen Gebiet ein methodischer Kopf und in seiner religiösen Denkungsweise Mu'tazilit<sup>3</sup> — verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß man die zahlreichen Prophetensprüche, in denen das Streben nach Wissenschaft warm empfohlen wird, auf etwas anderes als die religiösen Wissenschaften, also nicht etwa auf Vernunftwissenschaften (عقلیات) beziehe<sup>4</sup>. Der Hanbalite, Taḳī al-dīn ibn Tejmijja will unter 'ilm nur solche Wissenschaft verstehen, die vom Propheten ererbt ist. Alles übrige ist entweder nicht nützlich oder überhaupt keine Wissenschaft, wenn man ihm auch diesen Namen beilegt<sup>5</sup>.

Der Durchschnitt der orthodoxen Theologen hält, wie dies der Spanier Ibrāhīm b. Mūsā aus Xativa (st. 790) resumiert, nur jene Wissenschaften für begehrenswert, die sich für die religiöse Übung ('amal) als notwendig oder nützlich erweisen; alles übrige sei nutzlos und führe erfahrungsgemäß vom geraden Wege ab<sup>6</sup>, und selbst innerhalb der religiösen Wissenschaft unterscheidet er zwischen wesentlichen und unwesentlichen Kenntnissen, die bloß dekorative Bedeutung besitzen<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Siehe das Exzerpt aus dem Tafsīr al-Mursī bei Sujūfī, Itkān (Kairo, Castelli 1279) II 147—149 (Kap. 65).

<sup>2</sup> Muslim V 307. Buchārī bringt das betreffende Hadīth nicht; mit positivem Ausdruck im Musnad Ahmed VI 318 انى اسألك علماً نافماً وعملاً متقابلاً ورزقاً طيباً.

<sup>3</sup> Der Islam III 217.

<sup>4</sup> Adab al-dunjā wal-dīn (Sambul 1304) 25; vgl. weiteres in meinem »Buch vom Wesen der Seele« (Berlin 1907, Abhandlungen der Kgl. GDW. zu Göttingen IX Nr. 1) 60<sup>a</sup>.

<sup>5</sup> Maḡmū'at al-rasū'il al-kubrā (Kairo, Šarafijje 1324) I 238 العلم الموروث عن النبي صلّم فانه هو الذى يستحق ان يستى علماً وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافماً وإما ان لا يكون علماً وان سئى به وإن كان علماً نافماً فلا بد أن يكون فى ميراث محمد صلّم.

<sup>6</sup> Kitāb al-muwāfaḳāt (Kazan 1909) I 26 وهو مشاهد فى التجربة المادية فان عامة المشتغلين 26 بالعلوم التى لا تتعلق بها عمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتة والخروج عن الصراط المستقيم.

<sup>7</sup> Ibid. 45 unten: من العلم ما هو من صلب العلم ومنه ما هو من ملّح العلم ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه.

Die *'ulūm al-awā'il* werden geradezu mit dem Attribut »verfehlmte Wissenschaften« (*علوم مهجورة*)<sup>1</sup> belegt, als »mit Unglauben vermengte Weisheit« (*حكمة مشوبة بكفر*)<sup>2</sup>. Sie führen am Ende zum Unglauben, namentlich zum *ta'tīl*, d. i. zur Beraubung des Gottesbegriffes von allem positiven Inhalt<sup>3</sup>. Man konnte dies an Beispielen, wie dem des Makamendichters 'Abdallāh b. Nāḳijā<sup>4</sup> (st. 485 in Bagdad), demonstrieren, der durch jene Wissenschaften zum *ta'tīl*<sup>5</sup> und zur Bekämpfung der Religionsgesetze geführt wurde<sup>6</sup>, oder dem des als häßlich und unsauber geschilderten Philologen und Dichters Aḥmed al-Nahragūri (Ende des 4., Anfang des 5. Jahrhunderts) nachweisen, der, in Philosophie und *'ulūm al-awā'il* bewandert, aus seinen ketzerischen Überzeugungen kein Hehl machte<sup>7</sup>. Mit diesen Wissenschaften soll eben die Geringschätzung des Religionsgesetzes und seines Studiums Hand in Hand gehen. Ibn 'Tābiṭ b. Sābūr aus Bādarājā (st. 596), der sich in Bagdād niederließ und sich dort durch seine vielseitige Gelehrsamkeit nützlich machte, fand Zutritt zum Kalifen al-Nāṣir, mit dem er bald in vertraulichem Verkehr stand. Dieser Kalif hat, wie viele seiner 'abbāsidischen Vorgänger und Nachfolger<sup>8</sup> viel Wert auf seine

<sup>1</sup> Dahabī in der Biographie des Ibn Ruṣd, bei Renan Averroès et l'Averroïsme (4. Aufl., Paris 1882) 458, 3 v. u.: *ونسب إليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الاوائل*. Sujūṭī, Buġjat al-wu'ūt (Kairo 1326) 224 von Ḥasan b. 'Alī al-Ḳaṭṭān (Arzt in Merw, st. 548) *وكان فاضلا عالما باللغة والادب والطب وعلوم الاوائل المهجورة وكان ينصر مذهبهم ويميل اليهم العلوم* vgl. *العلوم الرديئة* im Textanhang II, Anfang.

<sup>2</sup> Jāḳūt ed. Margoliouth II 48, 3.

<sup>3</sup> Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides ed. Houtsma I 89, 11.

<sup>4</sup> Vgl. über seine Makamen Huarf, im Journ. asiat. 1908 II 435 bis 454, besonders 439 oben.

<sup>5</sup> Sujūṭī, a. a. O. 292: *مقالة في ذلك وصف في الاوائل ومذهب التعطيل ومذهب الاوائل* und *وصف في ذلك*; bei Jāḳūt ed. Margoliouth II, 162, 6 (wo *باقيا* des Textes und *مايما* der Variante in *تأقيا* zu korrigieren ist), VI 142, 8 wird von ihm ein *ملح الممالحة* angeführt; eine interessante literarische Bemerkung von ihm *ibid.* V 218, 4 v. u.

<sup>6</sup> Ibn al-Aḡir, *Kāmil ad ann.* 485 (ed. Būlāl; X 81) *يطمن على الشرائع*.

<sup>7</sup> Jāḳūt, a. a. O. II 120, 12 *وكان . . . . . وسيء المذهب متظاهرا بالاحاد غير مكاتم له . . . . .* *قوى الطبقة في الفلسفة وعلوم الاوائل*.

<sup>8</sup> Vgl. *Muhamm. Stud.* II 66 Anm. 4.

Beteiligung an den religiösen Kenntnissen gelegt, z. B. auch in Ḥadīṣnāden als vermittelnder Gewährsmann zu erscheinen. Abu-l-faḍl al-Ardebīlī (st. 656) erhielt von ihm eine *igūza* zur Weiterüberlieferung von Ḥadīten, die er vom Kalifen empfangen hatte<sup>1</sup>. Dieser hielt Vorträge über das Musnad Aḥmed ibn Ḥanbal und erteilte seinem Sohn und vier ḥanbalitischen Gelehrten, denen er den Zutritt zu den Vorlesungen gestattete, die *igūza*, auf Grund derselben das Musnad in seinem Namen weiter zu tradieren<sup>2</sup>. Jener Ibn Ṭābit führte nun den wißbegierigen Kalifen in die '*ulūm al-awā'il*' ein und soll ihm dadurch Geringschätzung gegen die von ihm gepflegten religiösen Wissenschaften eingefloßt haben (وهوّن عليه علم الشرائع). Es ist nicht auffallend, daß Ibn Ṭābit selbst als religiös anrücklich bezeichnet wird<sup>3</sup>. Vielleicht ist es nicht Zufall, daß der Ṣūfī Ṣihāb al-dīn 'Omar al-Suhrawardī seine gegen die griechische Philosophie eifernde Schrift »Enthüllung der griechischen Schändlichkeiten und das Schlürfen der religiösen Ratschläge« (كشف القبايح اليونانية ورشف النصائح الايمانية) dem Kalifen al-Nāṣir widmete<sup>4</sup>. Derselbe Ṣūfī verfaßte außerdem eine andere philosophiefeindliche Schrift unter dem Titel أدلة العيان على البرهان في الرد على القرآن الفلاسفة بالقرآن »Beweise des Augenscheinigen für die Demonstration in bezug auf die Widerlegung der Philosophen durch den Koran<sup>5</sup>«.

Sobald jemand irgend Interesse für die '*ulūm al-awā'il*' merken läßt, gilt er als religiös verdächtig<sup>6</sup>. Die in den orthodoxen, selbstverständlich

<sup>1</sup> Subkī, Ṭabaq. Ṣūf. V 154.

<sup>2</sup> Ibn Reḡeb, Ṭabaqāt al-Ḥanābila (Hschr. der Leipziger Universitätsbibliothek, DC. Nr. 375, Katalog Vollers Nr. 708) fol. 148a برواية مسند لولده الظاهر وكان الخليفة الناصر لما اذن لولده الظاهر برواية مسند لولده الظاهر بالظاهر. الإمام احمد عنه بالاجازة واذن لاربعة نفر من الختابة بالدخول عليه للسمع كان عبد العزيز هذا منهم.

<sup>3</sup> Jāḳūt ed. Margoliouth VI 208 wohl aus ḥanbalitischer Quelle. وكان متهما في دينه.

<sup>4</sup> Brockelmann I 440.

<sup>5</sup> Zitiert in der Schrift über die Fahnen des Propheten (رسالة في بيان الويته صلعم) von Abu-l-ichlās al-Gunejmī (Landberg'sche Hschr., Yale University) fol. 10b.

<sup>6</sup> Jāḳūt, n. a. O. V 116 penult. وقدح في دينه. Merkwürdigerweise gab es Leute, die auch von den Grammatikern, die doch eine von den Theologen anerkannte wichtige Hilfswissenschaft bearbeiten, voraussetzen, daß sie in der Regel nicht »fromme Leute« seien: n. a. O. V 225, 8 v. u. (nach Sam'ūnī). Dies hängt wohl damit zusammen, daß die Pietisten an den Philologen Hochmütigkeit und Arroganz wahrzunehmen



nungsaustausche einzufinden pflegten; auch in seiner Wohnung hielt er vielbesuchte Vorträge. Man rühmte außer seinem eleganten Vortrag und seiner Überlegenheit in der Disputation seine große Fähigkeit im Fikḥ, in den Unterscheidungslehren der Schulen, in den beiden Uṣūl (*u. al-fikḥ*, und *u. al-kalām*) und in der Dialektik. Sein Biograph bezeichnet ihn in allen diesen Beziehungen als »Einzigem seiner Zeit«. Er stellte in allen diesen Kenntnissen viele Schüler aus und verfaßte zahlreiche Schriften. Der Kalif al-Nāṣir wandte ihm seine Gunst zu und verlieh ihm hohe Ämter, in denen er sich jedoch nicht bewährte. Als Inspektor der Privatdomänen des Kalifen soll er — allerdings nach feindlichen Berichten — ungerecht vorgegangen sein. Später war er kurze Zeit im *dīwān al-ṭabāḳ* angestellt; jedoch auch hier legte er kein löbliches Verhalten an den Tag. Er wurde abgesetzt und einige Zeit im Dīwān arrestiert. Nach seiner Freilassung verließ er seine Wohnung nicht mehr. Über seine Stellung in der Religion spricht sich Ibn al-Naǧǧār<sup>1</sup> (st. 643) in folgender Weise aus: »In seinem Glaubensstand war er nicht voll zu nehmen. Sein Sohn Abū Ṭālib ʿAbdallāh erwähnte mir, indem er seinen Ruhm darstellen wollte, daß er bei dem christlichen Arzt Ibn Marcus, dem gelehrtesten Mann seiner Zeit in diesen Wissenschaften, Logik und Philosophie studierte, und daß er zu ihm häufig in die christliche Kirche ging. Von einem vertrauenswürdigen Gelehrten habe ich erfahren, daß er ein Buch unter dem Titel ‚Gesetze der Propheten‘ (*nawāmīs al-anbiyā*) geschrieben habe, in welchem er unter anderem sage, daß die Propheten Weltweise nach Art des Hermes und des Aristoteles gewesen seien. Ich befragte darüber einen seiner intimsten Schüler; dieser wollte es weder bejahen, noch verneinte er es; er meinte nur, daß Ismāʿīl in Religions-sachen sehr liberal gewesen sei und die Dinge nicht sehr ernst genommen habe; mehr sagte er nicht. Fortwährend bemängelte er das Ḥadīṯ und dessen Tradenten und bezeichnete diese als Unwissende, die nichts von den Vernunftwissenschaften kennen und die wahren Bedeutungen der Ḥadīṯe nicht erfassen, sondern sich nur an das äußere Wort halten. Deswegen schmähte er sie und griff sie an.« Es wird von ihm ein Gutachten in folgender Gesetzesfrage angeführt: In Bagdād lebte ein Jude, der eine Muslimfrau geheiratet und mit ihr zwei Kinder hatte.

<sup>1</sup> Fortsetzer der Bagdād-Monographie des Ibn al-Chaṭīb; Brockelmann I 360, vgl. E. Amar, Journ. asiat. 1908, I 241.



Der Jude fürchtete sich vor der Strafe für diese gesetzwidrige Ehe und trat zum Islam über. (Frage: Wie sei nun mit ihm zu verfahren?) Ismā'il erteilte die Entscheidung: »Der Islam hebt das vor ihm geschehene auf<sup>1</sup>« (d. h. durch den Übertritt zum Islam ist die vorhergegangene Gesetzwidrigkeit getilgt<sup>2</sup>).

Man war geneigt, jede Abbiegung von der theologischen Heerstraße auf Rechnung der *'ulūm al-awā'il* zu stellen, denen irgend jemand nahe gekommen sei. Nach Auffassung des Tāg al-dīn al-Subkī sei das wenige, was der Kalif al-Ma'mūn von jenen Wissenschaften sich angeeignet hatte, die Ursache davon gewesen, daß er sich veranlaßt sah, das Bekenntnis zum Erschaffensein des Korans zu fordern<sup>3</sup>. Und derselbe Autor gibt uns Kunde davon, daß die gemeine Menge (*al-'awāmm*) die allerdings unleugbare Tatsache, daß Ġazālī — der, freilich trotz allen Widerspruches dagegen, seine philosophische Vergangenheit niemals los werden konnte —<sup>4</sup> in vielen Dingen Lehren vertrat, die nicht nach dem Geschmack der zeitgenössischen Orthodoxie waren, seiner Beeinflussung durch die *awā'il* zuschreibt<sup>5</sup>.

Es wird uns nicht überraschen, daß ein hanbalitischer Parteimann vom Schlage des Dahabī dem Lobe, das er der Gelehrsamkeit des Kāsīm b. Aḥmed b. Muwaffaq al-Lōrkī (st. 661) sonst spendet, die Nachbemerkung hinzufügt: »Hätte er doch die Beschäftigung mit den *'ulūm al-awā'il* unterlassen; denn diese sind in bezug auf die Religion nichts anderes als eine Krankheit oder geradezu der Ruin; nur wenige (die sich damit beschäftigen) sind dem entgangen<sup>6</sup>.« Und solche Auffassung wird nicht nur von einem hanbalitischen Eiferer kundgegeben. Es ist bezeichnend, daß der zejditische Enzyklopädist, Aḥmed b. Jahjā b. al-Murtadā (st. 840), der seiner religionsphilosophischen Richtung nach der Mu'tazila angehörte und

<sup>1</sup> Spruch des Propheten; vgl. ZDMG. L 151 ult.

<sup>2</sup> Ibn Regeb, a. a. O. (Textbeilage Nr. 1).

<sup>3</sup> Tab. Šāf. I 218, 2 وجره القليل الذي كان يدريه من علوم الاوائل الى القول بخلق القرآن.

<sup>4</sup> Vgl. Vorlesungen über den Islam 198 (16:1).

<sup>5</sup> Tab. Šāf. IV 110, 17 ينسبون ذلك الى مذهب الاوائل.

<sup>6</sup> Bei Sujūṭī, Bugjat al-wu'āt 375: فإلته ترك الاشتغال بعلوم الاوائل فما هي الا مرض في الدين او هلاك قتل من نجا منهم.

einen sehr nützlichen historischen Abriß über die Entfaltung dieser Schule schrieb, bei Gelegenheit der Erwähnung des Abu-l-Ḥusejn al-Baṣrī (st. 436)<sup>1</sup> nach Aufzählung seiner Schriften die Worte folgen läßt: Die Anhänger der Schule des Abū Hāsīm (al-Bahāsima) mögen ihn wegen zweier Dinge nicht: erstlich, weil er sich mit etwas Philosophie und der Rede der *awā'il* beschmutzte; zweitens . . . usw.<sup>2</sup>

Daß der Lernbegierige den Umgang mit solchen Leuten möglichst meide, namentlich aber der Gefahr, die sie als Lehrer mit sich führen, sicher aus dem Wege gehe, ist natürlich eine Forderung, die der Orthodoxe an die Jugend stellt. Der biographische Schriftsteller Abū Sa'd ibn al-Sam'ānī erzählt, daß er auf seiner Studienreise in Aleppo den Unterricht des 'Alī b. 'Abdallāh ibn abī Ġarāda (st. etwa 540) genoß. Einmal sah ihn einer der Frommen (بعض الصالحين) aus dem Hause jenes Lehrers herauskommen und fragte ihn nach der Veranlassung des Besuches. Als ihm al-Sam'ānī mitteilte, daß er bei Ibn abī Ġarāda Ḥadīṭ höre, war der Fromme sehr erzürnt. »Bei einem solchen Menschen lernt man doch nicht Ḥadīṭ.« »Und warum denn nicht?« entgegnete jener, »doch nicht etwa, weil er si'itische Neigungen habe wie im Grunde die Aleppiner im allgemeinen?«<sup>3</sup> »Wollte,« erwiderte der Fromme, »er beschränkte sich darauf; aber er ist mehr, er glaubt doch an die Sterne und bekennt sich zur Meinung der *awā'il*.« In der Tat hielten ihn manche Aleppiner dessen im Verdacht<sup>4</sup>.

Unter solchen Verhältnissen ist es leicht begreiflich, daß wohl mancher, dem an seinem guten Ruf gelegen war, seine philosophischen Studien verschleierte und sie unter irgendeiner besser beleumundeten Flagge betrieb. Sehr bezeichnend ist das wohl nicht vereinzelte Beispiel des Baṣrensers Muḥammed b. 'Alī b. al-Tajjib (st. 436). Er soll in den *awā'il*-Studien ganz Vorzügliches geleistet haben, aber aus Vorsicht vor seinen Zeitgenossen scheute er sich offen als Philosophen zu bekennen und trug seine Lehren in Form des zu seiner Zeit bei den Orthodoxen freilich auch nicht gerade vorteilhaft angeschriebenen Kalām vor. Dies schien jedoch minder gefähr-

<sup>1</sup> Vgl. Der Islam III 216 ult.

<sup>2</sup> Al-Mu'tazilah, n. a. O. 71, 2 احدثها آتة دنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الاوائل.

<sup>3</sup> Vgl. Sobernheim, »Die Shi'a in Aleppo« in Der Islam VI 95 ff.

<sup>4</sup> Jākūt ed. Margoliouth V 244 unten.

lich als die ungeschminkte Philosophie; es galt wenigstens als auf dem Boden des Islams erwachsen<sup>1</sup>.

Mit Genugtuung wird demnach Kenntnis davon genommen, daß irgend-ein Philosoph in seiner Sterbestunde den Irrtümern der Philosophie entsagt und die geistigen Führer, denen er sich durch ein Menschenleben anvertraut hatte, verleugnet. Mit triumphierender Miene wird dies von einem blinden Gelehrten Ḥasan b. Muḥammed b. Naǧā al-Arbelī (st. 660), einem Zeitgenossen des Ibn Chalikān, mit dem er eine unliebsame Begegnung hatte, berichtet. Er war Šī'ite (الشيعة الرافضة), und in seinem Hause in Damaskus versammelten sich um ihn Muslime, Ahl al-kitāb und Anhänger der Philosophie, um sich von ihm belehren zu lassen. In seiner Sterbestunde soll sein letztes Wort gewesen sein: »Wahr ist der große Allah, gelogen hat Ibn Sinā « (صدق الله العظيم وكذب ابن سينا)<sup>2</sup>.

Mit dem Mißtrauen der Frommen gegen die Beschäftigung mit den Wissenschaften der *awā'il* deckt sich natürlich auch der Widerwillen gegen die Bücher, in denen sie enthalten sind. Solche im Hause zu haben, konnte den Besitzer leicht in den Geruch der Hinneigung zur Ketzerei verwickeln. Auf solche Bücher ist es wohl zu beziehen, wenn Ġāhiz unter den Dingen, die man vor den Augen der Menschen sorgfältig verbirgt, neben dem verpönten Getränk auch das verdächtige Buch (شراب مكروه وكتاب متهم) erwähnt<sup>3</sup>. Im Jahre 277 d. H. mußten sich die gewerbsmäßigen Kopisten (in Bagdad) unter Eid verpflichten, kein Buch über Philosophie in ihr Gewerbe einzubeziehen<sup>4</sup>. Der große Mystiker 'Abdalkādir al-Ġilānī eiferte in einem öffentlichen Vortrag gegen einen Kādī, dessen einziges Unrecht darin bestand, daß er in seiner Bücherei Werke arabischer Philosophen duldet<sup>5</sup>. Und es entbehrt nicht eines humoristischen Zuges, daß es *awā'il*-Bücher des 'Abdalsalām b. 'Abdalwahhāb genannt Rukn al-dīn (st. 611), Enkels

<sup>1</sup> Kifī ed. Lippert 293, 20: وكان يتقى أهل زمانه . . . . . وكان يعلم كلام الأوائل . . . . . في الظاهر به فاخرج ما عنده في صورة مكتلى الملة الإسلامية.

<sup>2</sup> Sujūī, Buǧūt al-wu'āt 226. Ebenso läßt der fanatische Hanbalit al-Dahabī den Abu-l-ma'ālī al-Ġuwejní (Lehrer des Ġazālī) auf dem Totenbette seine Beschäftigung mit dem Kalām bereuen und die Qualen seiner Krankheit durch dies sündige Studium verursacht sein, bei Abu-l-mahāsīn, Annals ed. Popper II 2, 277, 10.

<sup>3</sup> Ġāhiz, Buchalā ed. van Vloten 87, 2.

<sup>4</sup> Ibn al-Aǧīr ad ann. 277 (ed. Bīlāḳ VII 162). Das Interdikt betraf auch Kalāmwerke.

<sup>5</sup> Bei Margoliouth, JRAS. 1907, 274 alt.

eben dieses berühmten hanbalitischen Mystikers, waren, über die wegen der in denselben enthaltenen Ketzereien ein gründliches Autodafé verhängt wurde. Die gegen ihn eingeleitete Inquisition wird als Racheakt des Wesirs Ibn Jūnus dargestellt, der vor seinem Emporkommen als armer Mann von der Abdalkādirfamilie, in deren Nachbarschaft er wohnte, alle mögliche Beleidigung erduldet hatte. Abdalsalām war bei der religiösen Seite leicht zu fassen. Denn man hielt von seiner Orthodoxie nicht viel; sein eigener Vater machte Witze über sein Verhältnis zum Glauben. Und da er leichtsinnig den Mund laufen ließ, scheint er aus seiner Gesinnung kein Hehl gemacht zu haben. Auch die Intrige seines Gegners, des berühmten Abū-l-faraġ ibn al-Ġauzī scheint dabei mitgewirkt zu haben, daß es bei der Verfolgung der Familie des großen Mystikers — mehrere von ihnen wurden in die Gefängnisse in Wāsiṭ gesteckt — besonders auf Abdalsalām abgesehen war. Bei einer in seinem Hause veranstalteten Durchsuchung fand man philosophische Werke, die *Rasā'il* der *ichwān al-ṣafā*, Bücher über Zauberei und Astrologie, über Sternenkultus, was zum Inventar des dekadenten orientalischen Neuplatonismus gehörte, an die Planeten zu richtende Gebete<sup>1</sup> u. dgl., dies alles in des Abdalsalām eigener Handschrift. In Anwesenheit desselben, der wohl die Entschuldigung vorbrachte, daß er entfernt sei, sich zu den Dingen zu bekennen und sie nur abgeschrieben habe, um sie zu widerlegen, wurde vor den versammelten Kādīs und 'Ulemā — Ibn al-Ġauzī war unter ihnen — vor der in der Nähe der Ġāmi' des Kalifen befindlichen Moschee ein Scheiterhaufen errichtet; vor großer Volksmenge, die vor der Moschee reihenweise versammelt war, wurden die Bücher von der Plattform der Moschee, wo auch die gelehrten Würdenträger Platz genommen hatten, ins Feuer geworfen. Ein Mann las den Inhalt derselben vor und begleitete diesen Akt — alles in Anwesenheit des Abdalsalām selbst — mit der Aufforderung zur Verfluchung derer, die diese Bücher geschrieben haben und derer, die an ihren Inhalt glauben. Die Menge leistete der Aufforderung Folge; die Flüche wurden selbst auf den Schaich Abdalkādir und den Imām Ahmed b. Ḥanbal (als deren Schüler der Ketzler doch galt) übertragen. Es betätigte sich eine Wut (gegen den Unglauben), als ob es sich um den Badr-Kampf gehandelt hätte. Auch geharnischte

---

<sup>1</sup> Vgl. de Goëje in Actes du 6<sup>ème</sup> Congrès des Orientalistes, 1883, II<sup>ème</sup> partie, Sect. I, (Leide 1885), 292. 300 ff.

Gedichte wurden gegen den Ketzer gerichtet, in denen sein Planetenkultus verhöhnt wurde. 'Abdalsalām wurde als Ketzer gebrandmarkt, das Gelehrten-tajlasān wurde ihm entzogen, man warf ihn in den Kerker und übertrug die Schule des 'Abdalkādir dem Ibn al-Ġauzī. Nach einiger Zeit aus dem Kerker befreit, legte er ein korrektes islamisches Glaubensbekenntnis ab und widerrief seine früheren Irrtümer. Durch den Sturz des Ibn Jūnus erhielt er wieder die ihm entzogene Schule. Nun mußte Ibn al-Ġauzī weichen und auf die Beschuldigung des 'Abdalsalām nach Wāsīt in den Kerker wandern. Nach fünf Jahren durch Fürsprache der Kalifenmutter aus der Haft befreit, zog er unter dem Jubel der Bevölkerung wieder in Bagdad ein. 'Abdalsalām verlebte den Rest seines Lebens unter wechselnder Gunst und Ungunst des Hofes<sup>1</sup>.

Bei der Konfiszierung des Vermögens eines wegen ungetreuer Amtswaltung in Ungnade geratenen Richters, beim Regierungsantritt des Kalifen Mustangīd, der den guten Willen zeigte, manchen Mißbrauch in der Verwaltung abzuschaffen, wurde ihm viel Vermögen weggenommen; auch seine Bücher wurden mit Beschlagnahme belegt, und man verbrannte von denselben jene, die die philosophischen Wissenschaften behandelten; darunter war das *Kitāb al-šifū* des Ibn Sinā, das Werk der *ichwān al-ṣafā* und was sonst dergleichen ist<sup>2</sup>.

## II.

Selbstverständlich wendet sich der Widerwillen der Orthodoxie vornehmlich gegen die aristotelische Metaphysik (اللاهيات), deren Grundsätze und Resultate, trotz aller Ausgleichungsbestrebungen der islamischen Philosophen, als in schroffem Gegensatz zu den Forderungen der islamischen Dogmatik stehend, betrachtet wurden. Jedoch auch die Vorhatten zu der ersten Philosophie begegnen als Vorbereitungen zu derselben der Mißgunst der orthodoxen Kreise. Sie werden die Angst nicht los, diese für die Religion im Grunde indifferenten Dinge könnten zum Fortschritt auf der Bahn der Philosophie verlocken.

Zunächst die propädeutischen Wissenschaften (الرياضيات) und innerhalb derselben die Mathematik. Wenig hatte man allerdings gegen die

<sup>1</sup> Ibn Reġeb, n. n. O. 116 a ff. (Textbeilage II).

<sup>2</sup> Ibn al-Atīr ad ann. 555 (ed. Būlāq XI 104).

Arithmetik einzuwenden. Vom Gesichtspunkt der Wissenschaft des Erb-rechtes (علم الفرائض) aus ist die Beschäftigung mit derselben sogar eine Forderung der gesetzwissenschaftlichen Didaktik. Die komplizierten Berechnungen, die durch die Praxis dieses Teils der islamischen Gesetzkunde vorausgesetzt werden, machen die Arithmetik zur unerläßlichen Hilfswissenschaft des Fachmannes des Erbrechtes. In der Qualifikation der Tüchtigkeit eines solchen ist die Kombination القرضى الحاسب, d. h. Erbrechtkenner und Arithmetiker, ganz gewöhnlich<sup>1</sup>.

Im Kreise der mathematischen Wissenschaften ist es hingegen in vor-züglicher Weise die Geometrie, durch die als charakteristischen Teil der 'ulūm al-awā'il das orthodoxe Gemüt beunruhigt wird. Man hat sich wohl bei den Figuren etwas unheimlich gefühlt. Sind ja dem naiv Gläubigen zur Zeit des Abū Nuwās selbst die in der Darstellung der Prosodie üblichen Kreisfiguren (dawā'ir al-'arūd) als etwas Zindīkhafes erschienen, und der Besitzer einer Schrift, in der solche metrische Darstellungen zu finden waren, wurde als Ketzer verurteilt<sup>2</sup>. In späteren Zeiten erregen die Figuren im astronomischen Werke des Ibn Hejtām den Schreck eines Fanatik-ers, der in denselben »schändliche Versuchung, stummes Unglück und blindes Verhängnis« witterte<sup>3</sup>.

Die orthodoxe Gesinnung gegen Geometrie in Verbindung mit lo-gischer Syllogistik (al-kiyās al-burhānī) ist aus älterer Zeit in einem inter-essanten humoristischen Schriftstück ausgedrückt, das der Bagdader Schön-geist Ahmed ibn Tawāba (st. etwa 273—277) über den geometrischen Unterricht an einen Freund richtet, der ihm erst einen christlichen, dann einen muslimischen Schulmeister zuschickt mit der Aufgabe, ihn in die Anfangsgründe der Geometrie einzuführen. Der Schüler bespottet gleich zu Anfang die Elemente der Wissenschaft, die ihm beigebracht werden soll, um ihn zur zandaqa zu verleiten; dem Freunde wird der Vorwurf gemacht, daß er jene Männer auf ihn gehetzt habe, um ihn in heimtücki-scher Weise in seinem religiösen Glauben wankend zu machen<sup>4</sup>. Freilich ist die ganze Situation humoristisch erfunden. Jedoch blickt der Humor

<sup>1</sup> DLZ. 1896, 719 vgl. Brockelmann II 167 (Sibt al-Māridīnī); ibid. 211 (Abu-l-'alā al-Bihīstī).

<sup>2</sup> Aḡānī XVII 18, 9 v. u.

<sup>3</sup> Kifī ed. Lippert 229.

<sup>4</sup> Jāḡīṭ, a. a. O. II 46.

gewiß auf eine in breiten Schichten herrschende Gesinnung, deren fromme Naivität der gewandte Schöngeist der Lächerlichkeit preisgeben will.

Nicht lange nach dieser Zeit gibt der Lexikograph Abu-l-Ḥusejn ibn Fāris gewiß dem Gemeingefühl der traditionsgläubigen Kreise Ausdruck, wenn er von der Religionsgefährlichkeit der Geometrie spricht. In seinem, dem gelehrten Wezir al-Ṣāhib ibn Abbād (wie wir noch sehen werden, Feind der *awā'il*-Wissenschaften) gewidmeten Werke *al-Ṣāhibī fī fiḥ al-luġa wasunan al-'arab fī kalāmihā*, nimmt er an einer Stelle, die ich bereits in den Muhammed. Studien I 214 beleuchtet habe, Gelegenheit, gegen Leute zu polemisieren, die den Arabern den Vorzug einer ausgebildeten Grammatik und metrischen Poesie zugunsten der Griechen streitig machen und dabei als Autoren Philosophennamen<sup>1</sup> und Büchertitel<sup>2</sup> nennen mit häßlichem Klang, so daß sie die Zunge eines Rechtgläubigen nicht herausbringen kann. In allen diesen Dingen gebühre die Priorität den Arabern, nicht den Leuten, »die die Erkenntnis der Wesenheiten der Dinge<sup>3</sup> beanspruchen durch Zahlen, Linien, Punkte, deren

<sup>1</sup> ونسبوا ذلك الى قوم ذوى اسماء منكرا بترجم بئسمة لا يكاد لسان ذى دين ينطق بها<sup>1</sup>. Die Fremdartigkeit und der Mißklang der Namen der griechischen Philosophen, mit denen man den Menschen imponieren, diese gleichsam verblüffen wolle, wird von den Gegnern der Philosophie sehr häufig in ironischer Weise in den Vordergrund gestellt, z. B. Ġazālī, Tahāfut al-falāsifa (Kairo 1302) 3, 1: وانما مصدر كفرهم سماعهم اسامى هائلة كسقراط وبقراط وارسطاطاليس: 1. Andere Stellen sind REJ. L 33 Anm. 2 angeführt. واماثلهم

<sup>2</sup> Daß die Philosophen mit den pompösen Titeln (ترجمة) der aristotelischen Bücher prunken, wird ihnen von Ibn Kutejba, Adab al-kātib (ed. Grünert) 3 unten zum Vorwurf gemacht. Dasselbe Befremden äußern die Gegner der griechischen Disziplinen über die Terminologie derselben, wofür das bezeichnendste Beispiel geboten wird durch Abū Sa'īd al-Sīrāfī in seinem Certamen mit dem Philosophen Matā b. Jūnus über den Wert der aristotelischen Logik (bei Jāḳūt, a. a. O. III/1 119). — Ġāḳūt (Ḥajawān III 11) macht sich über die Terminologie der Atomisten (als Schüler des Nazzām gehörte er nicht zu ihnen) lustig (vgl. Buchalā 139, 16, Bajān II 8, 18). In allen solchen Fällen wird der Ausdruck هال angewandt, wie hier von Ibn Fāris. Auch von den Manichäern sagt Ġāḳūt, daß sie mit ihren fremdartigen termini die Leute verblüffen wollen, Ḥajawān I 29, 16 والتحويل بعمود الصبح الخ. ان الزنادقة اصحاب الفاظ في كتبهم واصحاب تهويل. ibid. III 113, 3 v. u.

<sup>3</sup> يتحلون معرفة حقائق الاشياء vgl. Jāḳūt, a. a. O. II 45, 2, wo von Euklides gesagt wird, daß er ein Buch verfaßt habe, in dem verschiedene Lehrensätze (اشكال) seien, تدل على حقائق الاشياء المعلومة والمنسبة.

Nutzen ich nicht einzusehen vermag und die noch obendrein die Schwächung der Religiosität (تُرُقُّ فِي الدِّينِ) und Dinge verursachen, vor welchen wir Gott um Schutz bitten<sup>1</sup>.

Man hört in solchen Dingen natürlich gern, was Ġazālī darüber sagt, der doch durch die Schule der exakten Wissenschaften hindurchgegangen war und für die Bewertung ihres Verhältnisses zur religiösen Erkenntnis als maßgebend gelten mußte. Die an sich nützlichen propädeutischen Wissenschaften, zu denen auch die Mathematik gehört, haben zwar — sagt er — kein, sei es positives oder negatives, Verhältnis zu religiösen Dingen, da sie auf dem Wege apodiktischer Beweisführung erlangt werden und ihre Resultate einer Leugnung keinen Raum geben. Nichtsdestoweniger haben sie manche Gefahr im Gefolge<sup>2</sup>. Wer sich mit diesen Wissenschaften beschäftigt, wird leicht zur Bewunderung hingerissen für ihre Feinheiten und die Sicherheit ihrer Beweisführung; dadurch wird er für die Philosophie zu einem günstigen Urteil beeinflusst, in dem Glauben, daß auch die übrigen Teile dieser Wissenschaft der Mathematik in der Klarheit und Sicherheit der Beweisführung gleichkommen. Nun hört er, daß die Philosophen ungläubige, das Religionsgesetz mißachtende Leute seien und kommt infolge seines blinden Vertrauens leicht zur Schlußfolgerung, daß es mit der Religion nichts sein könne, wenn jene Leute, die doch am tiefsten in diese Wissenschaft eindringen, von ihrer (der Religion) Wahrheit nichts wissen mögen. Viele Leute seien durch nichts anderes als durch diesen Ideengang in Unglauben verfallen. Vergebens weist man sie darauf hin, daß Philosophie und Religion zwei verschiedene Gebiete des Wissens seien und daß man auf dem einen tüchtig sein könne, ohne auf dem anderen kompetent zu sein; ferner darauf, daß das Beweisverfahren der Mathematiker mit dem der Metaphysiker nicht auf dieselbe Linie gestellt werden könne, da — wie jeder Erfahrene wisse — die mathematische Beweisführung der Alten apodiktisch (برهانی), die der Metaphysiker nur hypothetisch (تخمينی) sei. Wer nun einmal den Philosophen blindes Vertrauen schenke, werde in seiner Begeisterung für sie durch diese Erwägung nicht wankend gemacht und bei seinem günstigen Vorurteil für sie dennoch starrsinnig ausharren...

<sup>1</sup> Ich zitiere nach Sujūfī, Muzhīr I 156. Das Buch (über dasselbe s. ZDMG. XXVIII 13) ist in Kairo 1328 (246 SS.) im Druck erschienen.

<sup>2</sup> Wir exzerpieren bloß, was Ġazālī als eine der Gefahren hervorhebt.



Vor dieser Gefahr müsse jeder, der sich den mathematischen Wissenschaften widmet, gewarnt werden. Hängen diese mit religiösen Dingen auch nicht zusammen, so wird, da sie zu den Voraussetzungen der philosophischen Wissenschaften gehören, der Schaden der letzteren leicht auf ihn einwirken. »Es ist auch sehr selten, daß jemand in diese Wissenschaft sich vertieft, ohne sich von der Religion loszusagen und die Zügel der Gottesfurcht von seinem Haupt zu lösen<sup>1</sup>«.

Noch viel schärfer und ohne jeden Vorbehalt schließt Ġazālī in einem anderen Werke die mathematischen Studien aus dem Beschäftigungskreis der Muslime aus. Er handelt von der Nutzlosigkeit, ja Schädlichkeit der Disputierkunst und läßt den Gesichtspunkt der geistigen Anregung und Förderung des Scharfsinnes (تشجيد الحواطر)<sup>2</sup> neben ihren schädlichen Folgen (Eitelkeit, Prahlucht u. a. m.) als Motiv für die Billigung solcher Geistesübungen nicht zu. Der Genuß des Weines sei der Stärkung des Körpers unstreitig zuträglich; nichtsdestoweniger ist er verboten. Auch Mejsir- und Schachspiel sind Verstandesübungen; doch wird niemand aus diesem Grunde die Beschäftigung damit für zulässig halten. »Ebenso verhalte es sich auch — so fährt er in seinen Beispielen fort — mit dem Studium der Wissenschaft des Euklid, des Almagest und der Feinheiten der Arithmetik und der Geometrie. Auch sie schärfen den Geist und kräftigen die Seele; nichtsdestoweniger halten wir von ihnen zurück wegen eines Nachteils (der damit verbunden ist), und zwar, weil sie zu den Voraussetzungen der 'ulūm al-awā'il gehören und diese (die awā'il) neben<sup>3</sup> jenen Wissenschaften schädlichen Lehrmeinungen huldigen. Wenn nun auch Geometrie und Arithmetik der Religion schädliche Lehren nicht enthalten, so befürchten wir dennoch, daß man durch sie zu solchen hinübergezogen werden könnte<sup>4</sup>«.

Diese Konsequenz haben fromme Leute auch in der Tat gezogen. Von einem Muhammed b. Jūnus al-Bahrānī aus Arbela (st. 585), der sich vorzüglich als Philologe hervorgetan hat, wird z. B. berichtet, daß er sich

<sup>1</sup> Munkid 9 (auszugsweise wiedergegeben).

<sup>2</sup> تشجيد الحواطر durch Kalām Ihjā I 95, 17; 97, vgl. den Buchtitel شجيد القطعة Jākūt, a. a. O. II 74 paenult. Auch Muġġī al-dīn ibn al-'Arabī tadelt es, daß die zeitgenössischen fuḳahū sich mit ġidāl abgeben *سَوون في ذلك تلتج حواطهم*, Futūḥāt mekkijja (Kairo 1329) IV 459; 12.

<sup>3</sup> Wörtlich: hinter.

<sup>4</sup> Fātiḥat al-'ulūm (Kairo, Ḥusejoiġja, 1322) 56.

auch mit einem Teil der *'ulūm al-awā'il* beschäftigt habe, die euklidischen Probleme löste und an den *Almagest* des Ptolemäus mit einigem Erfolg herantrat<sup>1</sup>; schließlich kam er jedoch zur Einsicht, daß die Früchte dieser Wissenschaft bitter seien und daß sie zu einem durchaus verwerflichen Ziele führen<sup>2</sup>.

### III.

Während die neuplatonischen Philosophen für die Anerkennung der Astrologie einen Standpunkt innerhalb des Islams gewonnen haben, indem sie den *Ḳadar* mit den durch die Konstellation der Gestirne hervorgerufenen Notwendigkeiten (موجبات احكام النجوم) identifizieren, *Ḳaḍā* als das hierauf bezügliche ewige Vorwissen Gottes (علم الله السابق بما يوجه احكام النجوم) erklären<sup>3</sup>, nimmt der *Kalām* der Astrologie gegenüber eine ablehnende Stellung ein<sup>4</sup>. In der Zulassung eines kausalen Einflusses der Gestirne auf das Weltgeschehen erblickt er eine Leugnung des Grundsatzes, daß Gott der ausschließliche und unmittelbare Verursacher alles Geschehens ist<sup>5</sup>. Darin sind *Mu'taziliten* und *As'ariten* eines Sinnes. Ein früher *Mu'tazilite*, *Abu-l-Ḥasan al-Baḡdādī*, wendet einen angeblichen Spruch des Propheten: »Wenn die Sterne erwähnt werden, so haltet euch beiseite« (اذا ذُكرت النجوم فامسكوا) darauf an, daß man nicht mit den »unwissenden Philosophen« (جهال الفلاسفة) den

<sup>1</sup> Von einem solchen Gelehrten sagt man, er sei *مُحِطٌ اوقليدسى*. *Jāḡūt*, u. u. O. II 160, 7; vgl. einen *اقليدسى* *Fihrist* 285, 12.

<sup>2</sup> *Sujṭī*, *Buḡjat al-wu'ūṭ* 124 ثم رأى ان ثمرة هذا العلم مرّ جناها وعاقبته مذموم أولها وأخراها.

<sup>3</sup> *Ichwān al-ḡafā* IV 146; vgl. *النجوم من القضاء* bei *Brockelmann* I 219, 23. Das Horoskop mit der göttlichen Bestimmung identifiziert: وقد دلّ مولده على ذلك وأتاك لا تدفع: *Jāḡūt* ed. *Margoliouth* V 360, 4.

<sup>4</sup> *Ichwān* I a. 74, 9 v. u., wo zu lesen: اهل الجدل يتركون الخ.

<sup>5</sup> *Abū Ḥajjān al-Taḥḡidī*, *Muḡābasāt* (ed. Bombay) 5, 4 ولا يكون المذهب ما زعم ارباب الكلام والذين يأبون تأثير هذه الاجرام العالية في هذه الاجسام الساقلة ويتقون الوسائط والوسائل ويدفعون الفواعل والقوابل. Über eine zulässige Formel für die Kausalwirkung der Gestirne s. meine Vorlesungen über den Islam 130, 15 v. u.

Sternen die Anordnung der Weltgeschehnisse zuschreibe<sup>1</sup>. Desgleichen schrieb der šī'itisch-mu'tazilitische Mutakallim Ḥasan b. Mūsā al-Nāubachtī (Wende des 3.—4. Jahrhunderts d. H.) ein كتاب الرد على النجّمين und polemisiert gegen Ḡubbā'ī, weil dieser in der Widerlegung der Astrologen nicht genug entschieden vorgegangen sei und bloß den Standpunkt der Skepsis eingenommen habe<sup>2</sup>. Für die Stellungnahme der As'ariten ist der Standpunkt des Stifters maßgebend; dieser verfaßte eine polemische Schrift gegen »das In-Beziehung-Setzen der Geschehnisse mit den Sternen und das Abhängigmachen der Glückseligkeit von ihnen<sup>3</sup>«. Und dies ist der Standpunkt der as'aritischen Orthodoxie geblieben<sup>4</sup>. Man beruft sich auch auf Šāfi'ī. Dieser — ein fabelhafter Vielwischer — soll in seiner Jugend auch Astrologie<sup>5</sup> getrieben, aber in vorgeschrittenem Alter gegen diese Beschäftigung eine feindliche Stellung eingenommen haben<sup>6</sup>. Sie wird als Ursache der religiösen Lauheit des vor seiner Beschäftigung mit dieser Wissenschaft frommen Abū Ma'sar al-Balchī (st. 272/885) bezeichnet. Dieser berühmte Astronom, der in seinen Anfängen zu den frommen Theologen zählte — man beschuldigte ihn sogar, das Volk gegen den Philosophen Kindī aufgereizt zu haben —<sup>7</sup>, war im Begriff, aus Chorāsān seine Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen. Unterwegs besuchte er die reiche

<sup>1</sup> Al-Mu'tazilah ed. T. W. Arnold (Leipzig 1902) 53, 8.

<sup>2</sup> Nāḡūsī, Kitāb al-rigāl (Bombay 1317) 47: كتاب الرد على أبي علي الجبائي في رده على النجّمين فان ابا علي تجاهل في رده على النجّمين, vgl. noch Al-Mu'tazilah, a. a. O. 55, 10; 58, 6 v. u.

<sup>3</sup> Ibn 'Asākir bei Mehren, Exposé 101, 8 v. u. إضافة الاحداث الى النجوم وتعليق احكام نفس كتاب الآثار: Also gegen die Meteorologie des Aristoteles polemisiert er: العلوية على ارسطاطاليس, ibid. 102, 13.

<sup>4</sup> Besonders nachdrücklich wird auf die Schrift des Abū Bekr al-Chaḡīb al-Baḡdādī (st. 463 [bei Brockelmann I 329 ist 403 Druckfehler]) كتاب القول في النجوم verwiesen; Subkī, Tab. Šāf. II, 235, 10; 319, 17.

<sup>5</sup> Man läßt ihn in seiner Selbstverherrlichung vor Hārūn al-Rasīd seiner Kenntnis sich rühmen; die nähere Spezialisierung seiner Gelehrsamkeit auf diesem Gebiet scheint sich eher auf Astronomie zu beziehen (bei Jākūt ed. Margoliouth VI 372, 11).

<sup>6</sup> Subkī, a. a. O. I 243; 258, 9; Polemisches Epigramm gegen Astrologie Jākūt, a. a. O. 197.

<sup>7</sup> Kīfī 153, 15.

Bibliothek des Wezirs 'Alī b. Jahjā ibn al-Munāggim und »vertiefte sich so sehr in die dort befindlichen astrologischen (gewiß auch astronomischen) Werke, daß er zum Ketzer wurde. Da war es nun mit dem ḥaǧǧ, aber auch mit Religion und Islam bei ihm vorüber<sup>1</sup>«.

Lejt̄ b. al-Muzaffar, Enkel des aus der Zeit des Sturzes der östlichen Omajjaden bekannten Naṣr b. Sajjār, Redaktor des Kitāb al-'ajn, sagt von sich, daß er sich mit allen Zweigen der Wissenschaft beschäftigt habe, nur nicht mit der Sternkunde (علم النجوم); nicht als ob er unfähig sei, sie zu begreifen, sondern weil er die Erfahrung machte, daß sie den 'ulemā widerwärtig sei<sup>2</sup>.

Es wird sich hierbei, trotz der gewöhnlichen terminologischen Scheidung zwischen 'ilm al-nuǧūm und 'ilm al-ḥaq'a (Astronomie)<sup>3</sup>, nicht ausschließlich um Astrologie handeln. Die starre Orthodoxie ist auch der wissenschaftlichen Astronomie nicht eben sehr gewogen, trotzdem ihre Kenntnis auch rituellen Erfordernissen (Bestimmung der richtigen Gebetszeiten — 'ilm al-miḳāt —<sup>4</sup>, der genauen Kiblarichtung — samt al-kibla —) zugute kommt und in der Literatur in diesem Sinne auch Anwendung gefunden hat. Jedoch, sie gehört einmal zu den 'ulūm al-awā'il und ist als solche, die nicht auf dem Boden der gesetzlichen Wissenschaften erwachsen ist, immerhin verdächtig.

Selbst der der Philosophie sonst so nahestehende große Dogmatiker und Exeget Faḥr al-dīn al-Rāzī hat trotz seiner Anerkennung der Astrologie nicht viel Vertrauen zur Astronomie: über die Qualitäten der Sphärenwelt könne man sich nur durch die Tradition unterrichten<sup>5</sup>.

Man findet freilich in der Astronomie hier und da Voraussetzungen, die man mit denen der islamischen Religion nicht recht in Einklang bringen kann. Dem orthodoxen Sultan Chwārizmšāh erscheint es als die reine

<sup>1</sup> Jāḳūt ed. Margoliouth V 467, 10 وأتمم فيها علم النجوم واعرق فيه حتى ألحد وكان ذلك آخر عهده بالحج وبالدين وبالاسلام ايضا.

<sup>2</sup> Jāḳūt, a. a. O. VI 225 وما عجزت إلا أني رأيت العلماء يكرهونه.

<sup>3</sup> Z. B. Fihrist 279, 15 يشار إليه في علم النجوم وسببا في علم الهيئة.

<sup>4</sup> Für das Amt des muwaḳḳit werden gern astronomischer Dinge kundige Leute angestellt, z. B. bei Brockelmann II 126, 6 v. u.

<sup>5</sup> Maḳātib al-ḡajb (Būlāḳ 1289) VI 149: والحق انه لا سبيل الى معرفة السموات إلا بالحبر.

Ketzerie und Karmaterie (إلحاد وقروطة), als ihm jemand Nachricht von einem Lande mit Mitternachtsonne bringt; die Voraussetzung der Richtigkeit dieser Mitteilung stellt ja die Regeln über die Zeitbestimmung der verschiedenen ṣalāt in Frage<sup>1</sup>. Erst der am Hofe des Sultans lebende große Bērūnī beruhigt ihn über die Wahrhaftigkeit der Mitteilung des Reisenden<sup>2</sup>. Wie erst könnte mit den Tatsachen der Astronomie der Aufgang der Sonne im Westen bestehen, der in der islamischen Tradition als eines der Vorzeichen des jüngsten Gerichtes gilt? Die auf die Voraussetzung der Unveränderlichkeit der Gesetze der Sphärenbewegung gegründete Behauptung der Unmöglichkeit jener Erscheinung bestreitet Muhammed b. Jūsuf al-Kermānī (st. 786) in seinem Buchāri-Kommentar (الكواكب الدراري في شرح البخاري) mit der Feststellung, daß die Prinzipien der Astronomen (اهل الهيئة) widerlegbar, ihre Prämissen unzulässig seien (قواعدهم منقوضة ومقدماتهم منوعة), ja daß sogar bei Zugeständnis derselben eine Veränderung von Ost und West nicht ausgeschlossen sei<sup>3</sup>.

Wie stellt sich die Orthodoxie überhaupt zum Studium der Naturwissenschaften (الطبيعات)?

Selbst Ġazālī, der in seiner Bekämpfung der Philosophie die Annahme eines Gegensatzes zwischen mathematisch erwiesenen astronomischen Tatsachen und religiösen Traditionen nicht zuläßt, vielmehr an der Unumstößlichkeit der ersteren festhält und lieber die Echtheit widersprechender Ḥadīṭe opfert oder sich zu ihrer harmonisierenden Interpretation (ta'wīl) flüchtet<sup>4</sup>, schlägt gegenüber den Naturwissenschaften einen minder zuversichtlichen Ton an. In denselben sei die Wahrheit mit Nichtigem vermenget, das Richtige mit dem Irrtum zum Verwechseln ähnlich, so daß man in diesen Wissenschaften die Entscheidung zwischen dem Sieghaften und dem Unterliegenden nicht treffen könne<sup>5</sup>. Eine solche schüchtern skeptische Anschauung konnte Raum schaffen für die bündig entschiedene Ant-

<sup>1</sup> Diese Tatsache bildet in der Tat den Gegenstand religionsgesetzlicher Fragestellung bei Ḥasan al-Abbāsī (in dem in Abhandlungen zur arabischen Philologie I 215 angeführten Werke).

<sup>2</sup> Jāḳūt, a. a. O. VI 310.

<sup>3</sup> Bei Ḳastallānī IX 324 unten, zu Buch. Riḳāḳ nr. 40.

<sup>4</sup> Tahāfut al-falāsifa 4, 17 ff.

<sup>5</sup> Maḳāṣid al-falāsifa (ed. Šabrī al-Kurḏī, Kairo 1331) 3: *وأما الطبيعات فالحق فيها مشوب بالباطل والصواب فيها مشبه بالخطأ فلا يمكن الحكم عليها بالغالب والمغلوب*.

wort, die später eine der angesehensten Autoritäten der šāfi'tischen Schule, Šihāb' al-din ibn Ḥaġar al-Hejtamī, im Anhang an seine Mißbilligung der Astrologie auf die aufgeworfene Frage leistet. Wenn — so entscheidet er — durch dies Studium das Ziel verfolgt wird, die Natur der Dinge nach der Methode der Religionsanhänger zu erforschen, so ist dagegen nichts einzuwenden, und es kann in solchem Falle mit dem Betrieb der verbotenen Astrologie nicht verglichen werden. Geschieht aber diese Beschäftigung nach Art der Philosophen, so ist sie verboten, denn sie führt zu schädlichen Dingen, wie z. B. zum Glauben an die Anfangslosigkeit der Welt und zu ähnlichen ihrer offenkundigen Schändlichkeiten. In diesem Falle ist die Beschäftigung damit in demselben Sinne verboten wie die mit der verbotenen Astrologie, weil beide zu schädlichen Folgen führen, wenn diese auch nach ihrer Art und dem Wesen ihrer Verwerflichkeit voneinander verschieden sind<sup>1</sup>.

#### IV.

Mehr als um andere zu den *'ulūm al-awā'il* gehörende Disziplinen hat sich im Lager der Orthodoxie eine prinzipielle Stellungnahme zur griechischen Logik entfaltet. Während das Mißtrauen gegen andere Fächer der griechischen Wissenschaft sich bloß in vorbeugender Besorgnis kundgibt, erscheint der Kampf gegen die Logik als Opposition mit grundsätzlicher Bedeutung. Die Anerkennung der aristotelischen Beweismethoden sei eine Gefahr für die Gültigkeit der Glaubenslehren, die durch jene in ernstlichster Weise bedroht seien. Dieser Anschauung gibt das Gemeingefühl der Bildungslosen Ausdruck in dem Sprichwort: *مَنْ تَمَنَّطَقَ تَزَنَّوَقَ* „Wer Logik treibt, gerät in Ketzerei“.

Um diesem Vorurteil entgegenzutreten, scheint Alfārābī, dessen hauptsächlichstes Verdienst zumeist in seinen Kommentaren zu den logischen Werken des Aristoteles besteht, eine (nicht mehr vorhandene) Apologie der Logik geschrieben zu haben, in der er Sprüche des Propheten sammelte, die einer aus religiösem Gesichtspunkte günstigeren Beurteilung der Logik dienlich sein können<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Fatāwī hadīthijja (Kairo, Mejmēnījja, 1307) 35.

<sup>2</sup> Mohammed Ben Cheneb, Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb II (Paris 1906) 283.

<sup>3</sup> Ibn abī U:ǧbibī'a II 139, 15 *كلام جمعه من أقاويل النبي صلعم يثير فيه إلى صناعة المنطق*

Sehr viel haben zur religiösen Herabsetzung der Logik die Kalāmleute beigetragen, die, wofür sie die Geringschätzung der Aristoteliker zu ertragen hatten<sup>1</sup>, in ihren rationalistischen Bestrebungen sich über die Syllogistik der demonstrativen Beweismethoden hinwegsetzten und glaubten, zur Stützung ihrer Thesen mit Prämissen auszukommen, die ihre Berechtigung lediglich in volkstümlicher Anerkennung oder im tendenziösen Vorurteil finden, ohne irgendwie sicher erwiesen zu sein oder notwendig zugegeben werden zu müssen<sup>2</sup>. Aus ihren Kreisen, sowohl den mu'tazilitischen als auch den aš'aritischen, sind sogar zahlreiche Streitschriften gegen die aristotelische Philosophie im allgemeinen und die Logik im besonderen hervorgegangen<sup>3</sup>. Die *ichwān al-ṣafā* beschuldigen — in diesem Umfang wohl mit Übertreibung — die Mutakallimūn (die Mu'taziliten sind gemeint), daß sie die medizinische Wissenschaft für 'unnütz', die Geometrie als zur Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge<sup>4</sup> unzuständig halten<sup>5</sup>, die Logik und die Naturwissenschaften für Unglauben und Ketzerei und ihre Vertreter für irreligiöse Leute erklären<sup>6</sup>. Diese allgemeine Beschuldigung kann ihre individuelle Illustration durch einen Bericht bekommen, den wir über das Verhalten des gelehrten būjidischen Wezirs al-Ṣāhib Ismā'il b. 'Abbād (st. 385), eines eifrigen Anhängers der Mu'tazila, der diese theologische Parteistellung selbst in seiner amtlichen Tätigkeit zur Geltung brachte<sup>7</sup>, aus einer gegen ihn und seinen Kollegen Abu-l-faḍl ibn al-'Amīd gerichteten

<sup>1</sup> Vgl. Vorlesungen über den Islam 129.

<sup>2</sup> Buch vom Wesen der Seele 13. Vgl. *Gazālī, Mi'jār al-'ilm* 131, 11 ترى تناقض أكثر اقية المتكلمين فانهم القوها من مقدمات مسلمة لاجل الشهرة او لتواضع المتصيين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ومن غير كونها اولية واجبة التليم vgl. *Mizān al-'amal* (Kairo, maṭb. Kurdistān 1328) 160, 8.

<sup>3</sup> Wir erwähnen bloß z. B. ein *كتاب الرد على اهل النطق* von Naubachtī (*Nagāṣī* n. n. O. 47).

<sup>4</sup> Als Gegner der Medizin bekundete sich z. B. Ḡāhiz; der berühmte Mediziner Muhammad b. Zakarijjā al-Rāzī polemisierte gegen diese seine Gesinnung (*Fihrist* 300, 24); vgl. WZKM. XIII 53 Anm. 3.

<sup>5</sup> Vgl. oben S. 17 Anm. 3.

<sup>6</sup> Dies bezieht sich wohl auf die pyrrhonistische Tendenz der Mutakallimūn.

<sup>7</sup> *Rasā'il* (ed. Bombay) IV 95; unten: ان علم الطب لا منفعة فيه وان علم الهندسة لا حقيقة لا حقاقتها وان علم النطق والطبيات كفر وزندقة وان اهلها ملحدون لها (sic) وان علم النطق والطبيات كفر وزندقة وان اهلها ملحدون

<sup>8</sup> *Der Islam* III 214.

*Phil.-hist. Abh.* 1915. Nr. 8.

Schmähschrift des Philosophen Abū Ḥajjān al-Taḥīdī (المثالب الوزيرين) erhalten, einer Schrift, die im Hause zu haben, man wegen der darin enthaltenen Schmähung hochgeachteter Männer für ominös und unglückbringend hielt<sup>2</sup>. Nachdem Abū Ḥajjān die oberflächliche Schöngestei und Schlagfertigkeit des Ṣāhib in ironischer Weise charakterisiert hat, sagt er von ihm: »Vorwiegend ist bei ihm die Rede der mu'tazilitischen Muta-kallimūn; seine Schriftstellerei ist durch ihre Methoden verunziert ... er ist voller Parteifanatismus gegen die Anhänger der Philosophie (وهو شديد العصب) (على اهل الحكمة) und gegen die, die ihre einzelnen Fächer (اجزاء) studieren wie Geometrie, Medizin, Sternkunde, Musik, Logik, Arithmetik; vom metaphysischen Teil (الجزء الالاهى) kennt er nicht die Spur<sup>3</sup>».

In der sī'itischen Literatur wird dem Imām 'Abdallāh (d. i. Ġa'far al-Ṣādīq) die Sentenz zugeeignet: Die Leute würden sich so lange mit Logik beschäftigen, daß sie selbst den Gottesglauben in Frage stellen werden; wenn ihr derartiges hört, so sprecht: 'Es gibt keine Gottheit außer dem Einzigen; es gibt nichts ihm ähnliches'<sup>4</sup>. Es kann nicht unbeachtet bleiben, daß dieses Mahnwort gegen die Logik einem Kreis angehört, der auf Dogmatik im Sinne der Mu'tazila orientiert ist.

## V.

Trotzdem, wie wir sahen, der *mantikī* — dies die Bezeichnung von Spezialisten der Logik<sup>5</sup> — nicht zu den Günstlingen der Orthodoxie gehört, können wir gerade in bezug auf die Logik die Erfahrung machen,

<sup>1</sup> Vgl. JRAS. 1909, 775.

<sup>2</sup> Bei Sujūṭī, Buġjat al-wu'ūṭ 348 ult. وهذا الكتاب من الكتب المحدودة ما ملكه احد الا. Vgl. Amedroz, Der Islam a. a. O. 345.

<sup>3</sup> Bei Jākūt ed. Margoliouth II 276.

<sup>4</sup> Kulīnī, Usūl al-Kāfī (Bombay 1302) 52, 10: ان الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا: في الله فاذا سمعتم ذلك قولوا لا اله الا الواحد الذى ليس كمثل شئ. Diese Sentenz erinnert an die ZDMG. LVII 393, 14 angeführte sunnitische Tradition.

<sup>5</sup> Sie dient zuweilen als ständiges *laḡab* solcher Gelehrten, z. B. Jahjā b. 'Adī al-Manṭiqī, Abū Sulajmān al-M., letzterer der Mittelpunkt des Philosophenkreises, dessen Unterredungen Abū Ḥajjān al-Taḥīdī in den Muḡābasāt gesammelt hat (de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, 114 f.); er hat freilich auch über Traumerscheinungen geforscht (Fihrist 316, 25). Neben dem plur. san. von منطقي findet man auch den plur. fractus المنطقية



daß ihrer auf die Studien der frühabbāsīdischen Periode<sup>1</sup> gestützten Pflege dennoch von seiten theologischer Autoritäten das Wort geredet und daß sie von ihnen geradezu in den Dienst der Theologie gestellt wird.

Wir können dabei auch auf den westlichen Islam blicken. Hier hatte nach dem Tode des die 'utūm al-awā'il begünstigenden Kalifen Ḥakam (366 d. H.) der sich auf das Pfaffen-tum stützende Maṣū' b. abī 'Āmir (Almanzor) über alle die »alten Wissenschaften«, besonders Logik und Astronomie behandelnden Bücher, ein Autodafé verhängt<sup>2</sup>. Doch bald nach dieser fanatischen Kundgebung können wir in einem der eifrigsten Vorkämpfer des strengen Traditionalismus, Ibn Ḥazm, einen begeisterten Verteidiger der Logik, als einer der wichtigsten Hilfswissenschaften der Theologie, erblicken. Er ist im allgemeinen nicht Gegner der Philosophie; die wahre Philosophie — gesteht er — habe zum Zweck die Vervollkommnung der Seele und stehe demnach nicht im Gegensatz zur *sarī'a*. Nur unreife Pseudophilosophen (من يتى الى الفاسفة) nehmen zu ihr eine feindliche Stellung<sup>3</sup>. Besondere Würdigung läßt er dem Studium der Logik angedeihen. »Alle Bücher« — sagt er — »die Aristoteles über die Regeln der Logik (حدود الكلام) verfaßt hat, sind makellose, nützliche Werke; sie weisen auf die Einzigkeit Gottes und seine Allmacht und sind von großem Nutzen für die genaue Behandlung aller Wissenschaften. Der größte Nutzen der von uns erwähnten Bücher über die (logischen) Regeln (betätigt sich) in den Fragen der religiösen Normen; man erkennt durch sie, wie man zur (richtigen) Erschließung gelangen kann; wie die Worte nach ihren Er-

---

(sicher unter dem formalen Einfluß von الفلاسفة) bei Sa'rūnī, Laṭā'if al-mīnān I 124, 5 v. u.

كما هو مقرر في كتب المتكلمين والمناطقة واهل الهندسة

<sup>1</sup> Jedoch das Werk, dessen Kommentierung der Kalif Mu'tadid seinem Hofgelehrten Zağğāğ aufträgt, für welches ausschließlich der Bibliothek des Kalifen einverleibte Werk Zağğāğ ein fürstliches Honorar erhält, hat gewiß nicht die Logik zum Inhalt, wie man aus dem vielfach überlieferten Titel des Grundwerkes جامع المنطق schließen könnte. Die im Fihrist 60 gegebene Beschreibung desselben kann sich nur auf ein philologisches Werk beziehen und rechtfertigt die von Flügel bevorzugte Lesart جامع النطق, die auch Jāqūt ed. Margoliouth I 57, 3 v. u. überliefert. Allerdings wird ein Schüler dieses Zağğāğ, Muḥammed b. Ishāq abu-l-Nadr al-Kindī damit gerühmt: كان عالماً بالهندسة قتيماً بعلوم الاوائل, Tanūchi bei Jāqūt, a. a. O. VI 407, 8.

<sup>2</sup> Sehr eingehende Schilderung der Vernichtung jener Bücher bei Ibn Sā'id, Kitāb ṭabaḥāt al-umam, ed. Cheikho (Beirut 1912) 66 f.

<sup>3</sup> Kitāb al-milal ed. Kairo I 94.

forderungen verstanden werden sollen; wie das nur für einen speziellen Fall Gültige von dem in Allgemeinheit Gültigen, das in summarischer Weise Angeordnete (مُجْتَل) von dem durch eine spezialisierende Erklärung näher Bestimmten (مفسر) unterschieden werden könne; ferner die Folgerungen aus dem Verhältnis der Wortformen zueinander (بناء الالفاظ بعضها على بعض); wie man Prämissen aufstellt und aus denselben Konklusionen folgert; was darin von zwingender Richtigkeit ist und was nur bedingte Richtigkeit hat oder überhaupt falsch ist; die Aufstellung von Definitionen in der Weise, daß was sich innerhalb derselben nicht fügt, nicht zur selben Wurzel gehören könne; den Unterschied zwischen dem rhetorischen und dem induktiven Beweis (دليل الخطاب ودليل الاستقراء) u. a. m., wessen der selbständig forschende Fakih weder für sich selbst noch im Interesse seiner Glaubensgenossen entraten kann<sup>1</sup>.“ Er verweist auch auf seine eigenen Schriften über die Regeln der Logik. Indem er sich anschickt die Einwürfe zu entkräften, die gegen die Annahme einer zeitlichen Entstehung der Welt von den Bekennern ihrer Anfangslosigkeit entgegengesetzt werden und sie als sophistische Scheinbeweise (شغية) darzustellen, nimmt er Bezug darauf, daß er bereits vor langer Zeit vor solchen logisch nicht haltbaren Trugschlüssen gewarnt habe<sup>2</sup>. Diese Schriften des Ibn Hazm scheinen, wie so vieles von seinen literarischen Produkten<sup>3</sup>, verloren zu sein. Über Methode und Wert derselben werden wir jedoch von seinem Zeitgenossen<sup>4</sup>, dem Toledaner Kādi Abu-l-Kāsim Šā'id ibn Aḥmed (st. 462), orientiert. »Er gab sich mit der Wissenschaft der Logik ab und verfaßte darüber ein Buch unter dem Titel 'Anleitung (Annäherung) zu den Gesetzen der Logik' (*al-takrīb li-ḥudūd al-mantik*), in welchem er sich weitläufig über die Feststellung der Methode der Erkenntnis verbreitet; er verwendet dabei Fikḥ-Beispiele und in der Gesetzeswissenschaft gültige allgemeine Regeln und widerspricht in einigen seiner grundlegenden Thesen dem Aristoteles, dem Begründer dieser Wissenschaft, wie jemand, der dessen Absicht nicht erfaßt und in seinem Werk (über Logik) nicht zu Hause ist. Das Buch

<sup>1</sup> Miḥal II 95.

<sup>2</sup> Ibid. I 20 oben: هذه شغية قد طال ما حذرنا من مثلها في كتبنا التي جمعناها في حدود المنطق.

<sup>3</sup> Vgl. ZDMG. LXIX 193.

<sup>4</sup> Er erhielt dessen Geburtsdatum unmittelbar von ihm selbst; vom Sohne des I. Ḥ. Abū Rāfi' Mitteilungen über die Werke des Vaters.

des Ibn Ḥazm ist deshalb voller Fehler und von offener Unhaltbarkeit<sup>1</sup>.

Man kann aus dieser Kritik folgern, daß die logische Arbeit des Ibn Ḥazm im Dienste seiner theologischen Voraussetzungen stand, wie auch aus seiner oben angeführten Äußerung über den Nutzen der Logik ersichtlich ist. Jedenfalls ist sie jedoch ein Zeugnis dafür, daß die wissenschaftliche Tradition des andalusischen Islams, durch die Episode des Maṣṣūr ibn abī 'Āmir für kurze Zeit gehemmt, aus seinem Bewußtsein nicht zu tilgen war. Ausnahmslos hat sich die Pflege des im Andalus heimischen Geistes unter den dortigen Theologen freilich nicht betätigt. Selbst zur Zeit großer Blüte der wiederauflebenden philosophischen Studien, die sich sogar unter der Herrschaft der Almohaden entfalten durften, hören wir — die biographische Literatur liefert manches Zeugnis dafür — verknöcherte mālikitische Fikḥleute mit unverhohlenem Grimm gegen die philosophischen Studien wüten<sup>2</sup>. Einen Typus dieser Geistesrichtung bieten uns aus dem 12. Jahrhundert die gegen die Philosophie gerichteten herben Epigramme des übrigens geistreichen Reiseschriftstellers Ibn Ḡubejr<sup>3</sup>, der in seinem Urteil über die »Sunnā des Ibn Sinā und des Abū Naṣr« vielleicht von seinem Verkehr mit den orthodoxen Kreisen im Osten mit beeinflußt war<sup>4</sup>.

Unter den orthodoxen Autoritäten, die dem Studium der Logik im Prinzip nicht abhold waren, nimmt eine hervorragende Stelle Ḡazālī ein. Jedoch in der Art, wie er an dies ihm überaus sympathische Thema herantritt, spiegelt sich die Unbequemlichkeit, die er damit gegenüber den Vertretern der gewöhnlichen Theologie empfindet. Der andalusische Aristoteliker und Verteidiger der logischen Studien Abu-l-Ḥaḡḡāḡ Jūsuf b. Muhammed ibn Tuṃlūs (s. oben S. 3), der selbst Schriften über Logik verfaßte und sich in seiner Überzeugung von der Stellung dieser Wissenschaft innerhalb des Islams den Gegnern gegenüber namentlich auf Ḡazālī beruft, sagt in seiner Schilderung der herrschenden Verhältnisse, nachdem

<sup>1</sup> Kitāb ṭabaqāt al-umam 76, 5 ff. vgl. Jākūt ed. Margoliouth V 27, wo die Stelle zitiert wird.

<sup>2</sup> Vgl. Miguel Asin Palacios, *Abenmasarra y su escuela* (Madrid 1914) 19 Anm. 5.

<sup>3</sup> Maḡḡarī I 716 vgl. die Einleitung zur Ausgabe der *Travels of I. Ḡub.* (ed. Wright — de Goeje) 14/15.

<sup>4</sup> Ibn Ḡubejr war nach einer Schilderung des Ibn al-'Arabi (*Futūḥāt makkijja* [Kairo, Mejmennijja 1326] I 153f.) vom Begräbnis des Averroes bei diesem in pietätvoller Weise anwesend.

er die Schriften des Ġazālī über Logik aufgezählt, daß dieser, nach seinem eigenen Eingeständnis, in den Titeln jener Werke den eigentlichen Vorwurf derselben in verhüllter Weise bezeichnet, um gleichsam das Kind nicht beim rechten, jedoch mißliebigen Namen als *mantik* zu nennen<sup>1</sup>. »Abū Ḥāmid veränderte die Namen der Bücher und die in denselben verwandten Begriffe und wich von den bei den Leuten dieser Kunst gebräuchlichen Termini ab zu Kunstausdrücken, die den Fuḡahā familiär und bei den 'Ulamā seiner Zeit in allgemeiner Anwendung waren. Dies tat er nur zum Selbstschutz und aus Vorsicht, damit es ihm nicht ergehe, wie es anderen Gelehrten erging, die Fremdartiges und Ungewohntes brachten und dafür Prüfungen und Demütigungen ausgesetzt waren. Gott hat ihn in seiner Gnade davor geschützt<sup>2</sup>.« Allerdings trifft dies für den logischen Teil der Maḡāṣid nicht zu, wo er dem Terminus *mantik* nicht aus dem Wege geht und ihn in der Anpreisung und Behandlung der logischen Wissenschaft frei verwendet: »Insofern der Nutzen des *mantik* in der Erjagung der Wissenschaft besteht, diese aber das Erlangen der ewigen Glückseligkeit bewirkt, so ist — wenn wir zugeben, daß alle Glückseligkeit auf die Vollkommenheit der Seele durch ihre Reinigung und Schmückung zurückzuführen ist — die Logik notwendigerweise von großem Nutzen<sup>3</sup>.« Ġazālī selbst hat die Rücksicht auf die Gesinnung der Zeitgenossen nicht so sehr durch die Titel der Werke zu betätigen geglaubt als durch die von ihm angewandten Ter-

رأيتُ من تلويحاته وإشاراتِهِ التي تكاد إن تكون تصریحًا إن له فيها (في صناعة المنطق) تالیفًا  
ورى في تسميتها من إن يسميها باسم المنطق وهذه الكتب منها معيار العلم وكتاب محك النظر وهو  
;دون المعيار وكتاب القسطاس المستقيم ومقدمة المستصفى في الفقه ومنها مقدمة المقاصد  
الكتاب الذي سميها معيار العلم الذي هو الملقب هو: vgl. Tabāfut  
al-falāsifa (Kairo, maḡb. i'lāmijja 1302) 6, 10: بالمنطق عندهم .

فهذه الكتب التي ألفها أبو حامد هن من صناعة المنطق لكن إباحة غير أسماء الكتب وأسماء<sup>2</sup>  
المعاني المستعملة فيها وتكب عن الفاظ أهل الصناعة إلى الفاظ مألوفة عند الفقهاء معادة الاستعمال عند  
علماء زمانه وما فعل هذا كله إلا حذرًا وتوقيًا من إن يجرى عليه ما جرى على غيره من العلماء  
الذين اتوا بالغير وبغير المؤلفين من الامتحان والامتحان فسانه الله عن ذلك بلفظه .

فاذا فائدة المنطق اقتصاص العلم وفائدة العلم حيازة السعادة الإبدية: 7: Maḡāṣid al-falāsifa  
فاذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتذكية والتحلية صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة .

mini, durch die er die durch ihn aufgestellten Methoden für solche, die allem Fremden Mißtrauen entgegenbringen, annehmbarer machen wollte. Von der gewöhnlichen Terminologie meinte er, daß sie bei einigen alten, der Sendung Jesus' und Muhammads vorangehenden Völkern im Gebrauch waren, die sie den Şuhuf des Ibrāhīm und Mūsā entnahmen<sup>1</sup>.

Davon ausgehend, daß die Methode der Spekulation in den Fikhdingen sich von denen der philosophischen nicht unterscheiden kann<sup>2</sup>, ist Ġazālī bestrebt, in seinen Werken über Logik den Nutzen der Methode dieser Wissenschaft für die theologischen Untersuchungen zu erweisen und die Anwendung derselben auf letztere zu disziplinieren. Im *Kisās* verfolgt er die Tendenz, verschiedene Formen des Syllogismus als die alleinigen »Wagen« der Wahrheit aus dem Koran selbst zu deduzieren. Im *Mi'jār* gibt er ein vollständiges System der Logik, immer mit vorwiegendem Blick auf ihre gesetzwissenschaftliche Anwendung. Es ist z. B. bezeichnend, daß er die Beispiele für die Formen des Syllogismus ausschließlich aus dem *Fikḥ* holt<sup>3</sup> und auch in den vielen Einzelheiten des Systems, wo nur möglich, die logischen Begriffe und Feststellungen durch *Fikḥ*beispiele beleuchtet<sup>4</sup>. Damit ist aber nicht im entfernten gesagt, daß er die *Fikḥ*folgerungen im strengen Einklang mit den Gesetzen apodiktischer Beweisführung findet. Er weist vielmehr auf die zwischen den beiderseitigen Methoden obwaltenden Unterschiede hin<sup>5</sup> und scheidet scharf zwischen den Folgerungen, die nur hypothetischen (*ẓann*) — für das *Fikḥ* vollauf genügenden — von jenen, die apodiktischen (*jakīn*) Charakter besitzen<sup>6</sup> und deckt immerfort die logischen Breschen der *Fikḥ*methoden auf. Bereits in den *Maḳāṣid*, in denen er sich zum Ziele gesetzt hatte, ein Kompendium der aristotelischen Philosophie zu bieten, nahm er die Gelegenheit wahr, innerhalb der Darstellung der Lehre von den Syllogismen auf *Kijāsschlüsse* der *Fuḳahā* und *Mutakallimūn* zu blicken und ihre logischen Defekte zu bemängeln<sup>7</sup>. Im *Mi'jār* geschieht dies in systematischer Weise, indem er immerfort auf die Ab-

<sup>1</sup> *Kisās* (Kairo, maḥ. al-tarāḳḳī 1900) 59.

<sup>2</sup> *Mi'jār al-'ilm* 23, 2 ان النظر في المقليات لا يبين النظر في المقليات 23.

<sup>3</sup> *Mi'jār* 86 ff.

<sup>4</sup> Z. B. *ibid.* 46, 3 v. u. 58, 3 ff. 72, 5 v. u. und durch das ganze Buch hindurch.

<sup>5</sup> 73, 10; 78 unten; 148, 2 u. a. m.

<sup>6</sup> 91, 9 v. u.

<sup>7</sup> *Maḳāṣid* 43.

hängigkeit des Sicherheitsgrades der Schlüsse von dem der Prämissen hinweist<sup>1</sup> und die Oberflächlichkeit der Kijāsleute tadelt, die mit einigen unverdauten Kenntnissen in den spekulativen Wissenschaften<sup>2</sup> die Anwendung der Analogieschlüsse im Fikḥ verwirren.

Damit will Ġazālī dem Wert der Feststellungen des Fikḥ keinen Abbruch tun; er verfolgt mit seinen logischen Schriften lediglich den Zweck, die Wichtigkeit der Logik für eine methodische Disziplin der theologischen Untersuchungen nachzuweisen und zu empfehlen, was auch daraus ersichtlich ist, daß er seinem letzten monumentaln Werke *al-Mustasfā*, das seine Vorträge über Uṣūl al-fikḥ zusammenfaßt, einen aus seinen älteren logischen Monographien gezogenen Abriß der Hauptsachen der Logik voranstellt.

In der unentschlossenen Weise, die für Ġazālī charakteristisch ist, kommt er jedoch schließlich auch zu Bedenklichkeiten, die durch die Betrachtung der Ziele der Logik und ihre möglichen Folgen für die religiösen Überzeugungen in ihm erregt werden. In seiner Schrift *Mihakk al-nazar* »Prüfstein der Spekulation«, einem kurzen Kompendium der Logik, zu dessen Abfassung er sich auf die Aufforderung eines Freundes herbeiläßt, und dessen Entstehungszeit sich nicht sicher feststellen läßt<sup>3</sup>, gibt er seinem Überdruße an diesem Thema überaus mißmutigen Ausdruck. »Deine Aufforderung wendet mich wieder einem Fache zu, das ich bereits von mir gewiesen hatte aus Überdruß und Mißmut; jetzt kehre ich dazu zurück, wie jemand, der wieder auf etwas blickt, dem er entflohen war, und ein

<sup>1</sup> Mi'jār 112 المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبراهين. Insbesondere weist er aus dem Fikḥ die Schlüsse nach, in denen aus partiellen Prämissen Folgerungen wieder auf Partielles gezogen werden نقل الحكم من جزئى على جزء آخر 69, 4 v. u. 91, 16; auf den Kijās, der mit rhetorischen Prämissen arbeitet قياس ألف من مقدمات وعظيمة خطايية 130 ult. auf den vielumstrittenen التأهد الى التأهد u. a. m. Auch in seiner ethischen Schrift *Mizān al-'amal* 94, 10; 159 ff. werden die drei Arten der Beweisführung bündig charakterisiert.

<sup>2</sup> Mi'jār 101, 11 ولقد خاض في الفقه من اصحاب الرأي من سدى اطرافا من العقليات ولم ينحمرها.

<sup>3</sup> Sie gehört jedenfalls in sein höheres Alter; Ġaz. verweist am Schluß darauf, daß er die Logik im Mi'jār al-'ilm bearbeitet, dies Buch aber nicht veröffentlicht habe, weil es noch der letzten Feile bedürfe. Diese Schrift scheint demnach älter als die definitive Redaktion des schließlich dennoch veröffentlichten Mi'jār zu sein, auf welches Ġaz. übrigens im *Tahāfut* 52 ult. als Appendix zu *Tahāfut* verweist.

solcher Blick ist fürwahr lästig<sup>1</sup>.« Unter pietistischen Wendungen macht er es dem Freunde (sowohl in der Einleitung als auch im Epilog) unter Eid zur pflichtmäßigen Bedingung, als Entgelt für diese ihm gewidmete Leistung, nach jeder Šalāt in Einsamkeit ein Gebet für ihn selbst zu Gott zu senden und auch seine Freunde zu veranlassen, dasselbe für ihn zu tun, ein Gebet nämlich des Inhaltes: »O Gott, lasse ihn die Wahrheit als Wahrheit erkennen und gewähre ihm, daß er ihr folge, und lasse ihn das Falsche als Falsches erkennen und gewähre ihm, daß er sich ihm entziehe<sup>2</sup>.«

Und nun die Schlußsumme seines Urteils über eine Wissenschaft, die er in jüngeren Jahren aus dem Gesichtspunkte der Seligkeit so hoch angepriesen hatte. Er zieht sie in seinen »Bekanntnissen«, in denen er sämtliche Wissenschaften der Reihe nach auf ihr Verhältnis zur Religion der Prüfung unterzieht. Wie die mathematischen Wissenschaften, sagt er, so sei auch die Logik an sich der Religion ungefährlich. Denn welcher Zusammenhang bestände zwischen den wichtigen Interessen der Religion und den Regeln der Definition, den Figuren der Syllogismen u. a. m., daß man den letzteren Widerstand und Mißbilligung entgegenstellen sollte? Dies würde ja den gesunden Verstand der Opponenten bei den Logikern geradezu in Mißkredit bringen. Hingegen üben wieder die letzteren ein gewaltiges Unrecht. Sie stellen nämlich die Regeln fest, die als Bedingungen des apodiktischen Beweises zu gelten haben; vor den Stoffen der religiösen Forschung (المقاصد الدينية) machen sie aber halt und erklären ihre Unfähigkeit, ihre Methoden zum Beweise derselben betätigen zu können. Sie nehmen es überhaupt sehr leicht mit jenen Fragen. Dies kann bald dazu führen, daß Leute, die sich mit Vorliebe mit Logik beschäftigen, der Meinung Raum

<sup>1</sup> Mihakk al-naẓr (ed. Na'asānī-Kabbānī, Kairo, maṭb. adabijja, o. J.) وحوالى الى فنّ اطرحه بحكم السائمة والضجر فعدتُ اليه معاودة من التفت الى ما هجر وظلّ الالتفات الى ما هجر تقيلاً

<sup>2</sup> اللهم أره الحقّ حقاً وارزقه اتباعه وأره الباطل باطلا وارزقه اجتابه. Auch im kleinen für seinen Freund Ahmed b. Salāma al-Dimimī verfaßten Traktat رسالة الوعظ والاعتقاد (= Brockelmann I 421 nr. 12, wo nicht richtig Damimī), der im Anhang der Kairoer (maṭb. tarāḫī 1319/1901) Ausgabe des فيصل التفرقة abgedruckt ist, bittet er den Freund um dasselbe Gebet ان لا يخليني عن دعوات في اوقات خلوته وان يسأل الله تعالى ان يريني الخ. Dieselbe Bitte kehrt wörtlich in dem einleitenden Passus des Mi'jār al-'ilm wieder sowie auch im Munkid 30, 5 v. u.

geben, daß die ungläubigen Lehren, die von den Lehrern jener Wissenschaft überliefert werden, durch feste Beweise unterstützt sind. So werden sie denn vorschnell selbst in Ungläubigkeit verfallen, ehe sie durch das Eindringen in die metaphysischen Forschungen (الالاحيات) die Wahrheit erkennen können<sup>1</sup>.

Dies wären also Gefahren, die das Studium der Logik, trotz seiner religiösen Indifferenz, mit sich führe. Eine Verurteilung desselben ist es freilich nicht. Durch eine solche wäre ja Ġazālī in Widerspruch mit einem schönen Teil seiner eigenen wissenschaftlichen Lebensarbeit geraten.

## VI.

Jedoch erst in der Zeit nach Ġazālī tritt die Opposition gegen das Studium dieser Wissenschaft in entschiedener Weise hervor. Sie ist in der Folgezeit, vom 7. Jahrhundert an, an den Namen eines der berühmtesten Traditionsgelehrten im Zeitalter des beginnenden Epigonentums geknüpft.

Als eine der hervorragendsten Gelehrtegestalten des 6. bis 7. Jahrhunderts d. H. wird Kamāl al-dīn ibn Jūnus aus Mosul geschildert. Ibn Challikān, der ihn persönlich kannte und mit ihm verkehrte, entwirft von ihm ein Bild wunderbarer Genialität und Vielseitigkeit<sup>2</sup>. Außer den islamisch-theologischen Disziplinen, die er nach allen maḏāhib meisterte, war er auch in Thora und Evangelium bewandert. Juden und Christen sollen von ihm ihre heiligen Schriften sich erklärt haben lassen und bekannt haben, solche Belehrung selbst von ihren eigenen Gelehrten nicht erhalten zu können. Dazu hatte er in den propädeutischen, physikalischen und philosophischen Wissenschaften nicht seinesgleichen. Er verstand sich auf Logik, Physik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Medizin, Musik, Metaphysik mehr als andere Zeitgenossen auf einzelne dieser Fächer. Euklid und Ptolemäus waren ihm ebenso vertraut wie die Schätze der arabischen Poesie und der historischen Tradition. Von weit und breit wurde er denn auch von Lernbeflüßten ebenso der theologischen wie der exakten Disziplinen aufgesucht. Zu den zu ihm pilgernden Jüngern gehörte auch Ibn

<sup>1</sup> Munkīd 10/11.

<sup>2</sup> Editio Wüstenfeld nr. 757 (IX 24 ff.), vollständig zitiert bei Subkī, Tab. Šāf. V 159 bis 162.



al-Šalāḥ al-Šahrazūrī (st. 643), der berufen war, dereinst eine der führenden Autoritäten der Ḥadīṭwissenschaft zu werden<sup>1</sup>. Er begab sich nach Mosul, um bei Kamāl al-dīn in geheimer Weise (كتماناً) Logik zu treiben. Trotz lange andauernder Beschäftigung und dem besten Willen des Meisters wollte jedoch diese Wissenschaft nicht in den Kopf des auf Theologisches gerichteten jungen Studenten. Kamāl al-dīn mußte ihm schließlich sagen: »Höre, o Faḳāḥ, ich hielt es für das zweckmäßigste, du hörtest auf, dich mit diesen Dingen abzuquälen. Bisher haben die Leute von dir die günstigste Meinung; du bist aber auf dem besten Weg, in schlechten Ruf zu geraten, da die Menschen jeden, der sich mit dieser Wissenschaft (Logik) abgibt, in religiöser Beziehung für anrühlich halten. So kämest du in Verruf, und obendrein hättest du es in dem Fache zu nichts gebracht.« Ibn al-Šalāḥ befolgte denn auch seinen Rat: Ibn Chalikān kann hinzufügen, daß auch Kamāl al-dīn selbst, wegen seiner Vorliebe für spekulative Wissenschaften, in religiöser Beziehung der Verdächtigung nicht entging<sup>2</sup>. Sein Sinn hing nach jenen Wissenschaften, und da stieß ihm aus Zerstreutheit hin und wieder leicht irgendeine Unachtsamkeit zu; danach beurteilten ihn dann die Menschen.

Ibn Šalāḥ al-dīn al-Šahrazūrī begnügte sich nicht damit, der über seinen Horizont gehenden Wissenschaft den Rücken zu kehren. Er trat im Namen der Religion als ihr geschworener Feind auf in der Beantwortung der an ihn gerichteten (wohl fingierten) Anfrage, ob es religionsgesetzlich erlaubt sei, sich mit Philosophie und Logik lernend oder lehrend zu beschäftigen, ferner sich in der Darstellung der religiösen Gesetze der Terminologie der Logik zu bedienen und wie die politischen Machthaber gegen einen öffentlichen Lehrer zu verfahren haben, der sein Lehramt dazu benutzt, Philosophie zu lehren und darin schriftstellerisch zu wirken.

Zunächst leitet er sein Fetwā mit einer orthodoxen Charakteristik der Philosophie ein. Sie sei die Grundlage der Torheit<sup>3</sup>, die Ursache aller Ver-

<sup>1</sup> Brockelmann I 358 nr. 19.

<sup>2</sup> يَتَمَّ في دينه لكون العلوم العقلية غالبة عليه.

<sup>3</sup> فلا [سفه] Wortspiel mit dem zweiten Teil des Wortes [سفه]. Abu-l-faḥ al-Buṣṭī leistet das Wortspiel فلّ الفه (الفلسفة فلّ الفه) (bei Ta'ālībī, *Jatimat al-dahr* [Damaskus 1304] IV 207, 13), das sich auch der Faḳīḥ Abū 'Imrān al-Mīṭalī in einem Epigramm auf die Philosophie aneignet (*Kitāb Alif-hā* [Kairo, maṭb. Wahbījja 1287] I 23, 20: لا خير فيها الفلّ إرّ ه له وآخره سفه).

wirrung, allen Irrtums und aller Ketzerei. Wer sich mit ihr beschäftigt, werde farbenblind gegen die Schönheiten des durch leuchtende Beweise gestützten Religionsgesetzes. Wer sie lernt oder lehrt, wird von dem göttlichen Gnadenbeistand verlassen, und der Satan nimmt ihn in seinen Besitz. Welcher Wissenszweig ist verächtlicher als jener, der den, der sich mit ihm beschäftigt, blind macht und sein Herz verfinstert gegen die Prophetie Muhammeds, trotzdem seine Wundertaten allgemein verbreitet sind, so sehr, daß manche Gelehrte, die ihrer an tausend aufzählen<sup>1</sup>, ihre Zahl bei weitem nicht erschöpfen? Denn sie sind nicht auf die durch ihn während seines Lebens geübten Wunder beschränkt, sondern auch auf jene zu erstrecken, die er nach seinem Tode durch die Wunder der Heiligen und an jenen übt, die sich in den Nöten ihres Lebens an ihn um Hilfe wenden. Diese entziehen sich der Zählung.

Was nun die Logik betrifft, so ist sie ein Zugang zur Philosophie; der Zugang zum Schlechten ist auch an sich schlecht. Die Beschäftigung mit ihrem Studium und Unterricht hat weder der Gesetzgeber gestattet, noch haben die Genossen und die auf sie folgende Generation und die forschenden Imame und die frommen Altvordern und alle jene Führer und Säulen der Islamgemeinde, deren Beispiel befolgt wird, ihre Gestattung veranlaßt. Diese alle hat Gott von ihrer Gefahr und ihrem Schmutz frei gehalten und von ihren Unreinigkeiten gesäubert. Die Verwendung der Terminologie der Logik in den religionsgesetzlichen Forschungen gehört zu den hassenswerten Verwerflichkeiten und den neu aufgekommenen Torheiten. Die Religionsgesetze bedürfen, Gott sei es gedankt, überhaupt der Logik nicht. Was so ein Logiker über Definition und apodiktischen Beweis spricht, ist wüstes Gepolter, das Gott für jeden Menschen mit gesundem Sinn entbehrlich gemacht hat, geschweige denn für einen Diener der spekulativen Gesetzwissenschaften. Das Gesetz und seine Wissenschaften waren abgeschlossen, und in das Meer der Wahrheiten und Feinheiten hatten sich ihre Gelehrten versenkt, noch ehe Logik und Philosophie und Philosophen existierten. Wer aber wähnt, daß er nur für sich allein mit Philosophie und Logik sich beschäftigen möchte wegen eines von ihm vorausgesetzten Nutzens, der ist vom Satan betrogen und überlistet. Es ist Pflicht der

<sup>1</sup> Vgl. Muh. Stud. II 285, Anm. 2, 'Abdalkādir Gilanī, Ġunja (Mekka 1314) I 66 M. وقد علمنا بعض أهل العلم الف معجزة.

Regierung, das Übel, das solche Unselige anrichten könnten, von den Muslimen abzuwenden; sie müssen durch sie aus den Schulen entfernt werden und wegen ihrer Beschäftigung mit jener Disziplin bestraft werden. An wem das Bekenntnis zur Lehre der Philosophen bemerkt wird, dem muß die Alternative gestellt werden: entweder (Hinrichtung durch) das Schwert oder (Bekehrung zum) Islam; damit ihre Lande geschützt und jener Wissenschaft und jener Leute Spuren verwischt werden. Möge Gott dazu Gelingen geben und es beschleunigen. Das allernotwendigste ist zunächst, daß alle jene Anhänger der Philosophie und die, die darüber Schriften verfassen und Unterricht erteilen, sofern sie an einer Schule als Lehrer angestellt sind, dieses Amtes entsetzt, dann in ihren Wohnungen arrestiert werden. Dies auch in dem Falle, daß ein solcher behaupten würde, die Lehren der Philosophen nicht zu billigen; denn der Tatbestand macht ihn zum Lügner. Der Weg zur Vertilgung des Bösen ist die Vernichtung seiner Wurzeln; die Anstellung eines solchen Menschen als öffentlichen Lehrers gehöre zu den allerschrecklichsten Dingen. Gott walte den Beistand und den Schutz; er ist der Wissende.

Dies Fetwā gilt fortab als Urkunde, auf die sich die Feinde der Logik berufen. Man wird nicht übersehen, daß sich ihre Spitze auch gegen Ġazālī kehrt, der die logischen Methoden in der Gesetzeswissenschaft zur Anwendung brachte. Ibn al-Šalāh hatte ja auch sonst vieles gegen Ġazālī einzuwenden; unter den Anklagepunkten gegen ihn vergißt er auch nicht seine Beschäftigung mit dem *manīk* anzuführen<sup>1</sup>.

Wir lassen hier Frage und Bescheid nach der Kairoer Hschr. der Fetwāsammlung des Ibn al-Šalāh<sup>2</sup> folgen. Die mit dem Original kollationierte Abschrift derselben verdanken wir der Gefälligkeit des Hrn. Dr. A. Schaade, seinerzeit Direktors der Kairoer vizeköniglichen Bibliothek.

سَأَلَهُ فِيمَنْ يَسْتَعَلُ بِالنُّطْقِ وَالْفَلَسَفَةِ تَمَلُّكًا وَتَعَلُّمًا وَهَلِ الْمُنْطَقُ جِلَّةٌ وَتَفْصِيلًا تَمَّا أَبَاحَ الشَّارِعُ  
تَمَلُّكُهُ وَتَعَلُّمُهُ وَالصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ وَالْإِمَامَةُ الْمُجْتَهِدُونَ وَالسَّلَفُ الصَّالِحُونَ ذَكَرُوا ذَلِكَ أَوْ أَبَاحُوا  
الِاسْتِعَالَ بِهِ أَوْ سَوَّغُوا الْإِسْتِعَالَ بِهِ أَمْ لَا وَهَلِ يَجُوزُ أَنْ يُسْتَعْمَلَ فِي إِثْبَاتِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ  
الِاصْطِلَاحَاتِ الْمُنْطَقِيَّةِ أَمْ لَا وَهَلِ الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ مُتَقَرِّرَةٌ إِلَى ذَلِكَ فِي إِثْبَاتِهَا أَمْ لَا وَمَا الْوَاجِبُ عَلَى

<sup>1</sup> Subkī, Tab. Šāf. IV 129, 6; 131, 6.

<sup>2</sup> Fikh Šāfī'i nr. 337 fol. 17a (Katalog III 248).

من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهراً به وما<sup>1</sup> الذى يجب على سلطان الوقت فى امره واذا وُجد فى بعض البلاد شخص من اهل الفلسفة معروفًا بتعليمها وإقراءها والتصنيف فيها وهو مدرس فى مدرسة من مدارس العلم فهل يجب على سلطان تلك البلدة عزله وكفاية الناس شره.

أجاب رضى الله عنه الفيلسوف أس للفة والانشلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزينغ والزندقة ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة ومن تلبس بها تعليمًا وتعلمًا قارنًا الخذلان والحريمان واستحوذ عليه الشيطان وائى فن أخزى من فنّ يُعنى صاحبه وأنظّم<sup>2</sup> قلبه عن نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره غافل مع انتشار آياته المستينة ومعجزاته المستيرة حتى لقد انتدب بعض العلماء لاستقصائها فجمع منها الف معجزة وعددها مقصراً اذ هي<sup>3</sup> فوق ذلك باضعاف لا تُحصى فانها ليست محصورة على ما وُجد منها فى عصره صلى الله عليه وسلم بل وما يتجدد<sup>4</sup> بعده صلعم على تعاقب العصور وذلك ان كرامات الاولياء من امته وإخبات المتوسلين به فى حوائجهم ومغوثاتهم عقب توسلهم به فى شئائهم براهين له قواطع ومعجزات له سواطع ولا يمتدحها عاد ولا يحصرها حاد أعاذنا الله من الزينغ عن ملته وجعلنا من المهتدين الهادين بهديه وسنته ، وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شرّ وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه تمّ اباحه الشارع ولا استباحه احد من الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يُقتدى به من اعلام الامة وساداتها وأركان الامة وقاداتها قد برأ الله الجميع من معرة ذلك وأدانسه وطهرهم من اوضاره وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الاحكام الشرعية فمن المنكرات المستبعدة والرقاعات المستحذرة وليس بالاحكام الشرعية والحمد لله افتقار الى المنطق اصلاً وما يزعمه المنطقى للمنطق من امر الحد والبرهان فقاع اغنى الله عنها كل صحيح الذهن لا سيما من ختم نظريات<sup>5</sup> العلوم الشرعية ولقد تمت الشريعة وعلومها وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماءها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة ومن زعم انه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة زعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به فالواجب على السلطان ان يدفع عن

<sup>1</sup> من. Hschr.

<sup>2</sup> اطم. Hschr.

<sup>3</sup> Fehlt in Hschr.

<sup>4</sup> على يتحدد.

<sup>5</sup> الفصول.

<sup>6</sup> واحيات.

<sup>7</sup> بطريات. Hschr.

المسلمين شرّ هؤلاء الميائيم ويُخْرِجهم عن المدارس وَيُنْعِدهم وَيُعاقب على الاشتغال بفهمهم وَيَعْرِض  
من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام ليحى<sup>1</sup> ديارهم ويمحى آثارها وآثارهم  
يسر الله ذلك وعجّله ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مُدْرَسًا بدرسة من اهل الفلسفة والتصنيف  
فيها والإقراء لها ثم سجّنه وإلزامة منزله وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم فإن حاله تكذبه والطريق  
في قلع الشرّ قلع اصوله وانتصاب مثله مُدْرَسًا من العظامم جملة، والله تعالى  
وليّ التوفيق والعصمة

وهو اعلم

Dies Fetwā des Ibn al-Ṣalāḥ ist nur der formulierte Ausdruck der Gesinnung, die zu seiner Zeit in großen Gebieten der islamischen Welt die Orthodoxie beherrschte und die nicht erst durch das einflußreiche Votum jenes angesehenen Gottesgelehrten hervorgerufen wurde. Das Schicksal seines Zeitgenossen Sejf al-dīn 'Alī aus Amida (geb. 551, st. 631) bietet dafür ein deutliches Zeugnis. Dieser aus der ḥanbalitischen Schule des Ibn al-Mannī (s. oben S. 9, Anm. 1) hervorgegangene, später der sāfi'itischen Richtung sich zuwendende berühmte Theologe, der theologische, in gesetzwissenschaftlichen Werken (namentlich über *uṣūl*) bekundete Gelehrsamkeit mit bedeutenden Leistungen auf den Gebieten der *awā'il*-Wissenschaften<sup>2</sup> verband, wurde von den Fuḳahā in Kairo, wo er als angesehener Lehrer der altüblichen theologischen Disziplinen wirkte, wegen seiner gleichsam im Nebenfach betriebenen philosophischen Studien (Logik wird besonders genannt) in fanatischer Weise verfolgt, trotzdem er die philosophischen Wissenschaften in seinen Unterricht nicht einbezog<sup>3</sup>. Man beschuldigte ihn der Verderbnis seines Glaubensstandes, des Bekenntnisses zum *ta'ṭīl* (s. oben S. 7) und zur philosophischen Richtung. Man nahm darüber ein Protokoll auf, das, mit vielen Unterschriften versehen, sein Leben als verwirkt erklärte<sup>4</sup>. In solcher Bedrängnis flüchtete er nach Syrien, wo er in Damaskus

<sup>1</sup> Hschr. ليحى.

<sup>2</sup> Von dem bei Brockelmann I 393 verzeichneten Werke *Abkār al-aḥkār* ist der Abschnitt über die Ṣābir in der Bejruter arabischen Monatsschrift al-Maṣriḳ IV 400—403 herausgegeben.

<sup>3</sup> Ibn abi Uṣejbi'a II 174, 18, der die Verfolgung des Āmidī verschweigt, bemerkt ausdrücklich: وكان نادرًا أن يقرئ أحدًا شيئًا من العلوم الحكيمية.

<sup>4</sup> Ibn Chalikān ed. Wüstenfeld nr. 443 (V 20).

an eine Lehrstätte berufen wurde, von der er jedoch wegen ähnlicher Verdächtigung abgesetzt wurde. Ein Beispiel aus dem Leben für die theoretische Lehre des Ibn al-Šalāh al-Šahrazūri.

In mehr oder weniger entschiedener Weise wird fortan das Studium der Logik für den Rechtgläubigen in die Kategorie des *ḥarām* verwiesen. Ein angesehenen Lehrer der šāfi'itischen Richtung, Tāg al-dīn al-Subkī (st. 771), verhält sich in der denkbar feindlichsten Weise gegen die Philosophie und selbst gegen die späteren Ausläufer des Kalām, die in ihr System philosophische Thesen mengen, und schließt sich bedingungslos den Fetwās, «einer Menge unserer Imame und Šejche und der Šejche unserer Šejche», an in dem uneingeschränkten Verbot der Beschäftigung mit der Philosophie. Das Logikverbot schränkt er ohne Zweifel aus Rücksicht auf Autoritäten wie den auch von ihm hochgeachteten Ġazālī durch die Reserve ein, daß Zulässigkeit der Beschäftigung mit Logik an die Bedingung geknüpft ist, daß man es vorher in den religiösen Wissenschaften zu so großer Vollkommenheit gebracht haben müsse, daß man bei den Angehörigen des madḥab als *fakīh muftī* angesehen sei; für Minderbefugte habe das Studium der Logik als *ḥarām* zu gelten<sup>1</sup>. Die Berufung auf die Fetwās der Šejche schließt sicher auch das des Ibn al-Šalāh ein.

Unabhängig von diesem wird wohl die Stellung des großen Ḥanbaliten Taḳī al-dīn ibn Tejmijja (st. 729) zu der hier behandelten Frage sein. Er hat sich als erbitterten Gegner der Philosophie betätigt, und diese feindliche Gesinnung zieht durch die meisten seiner zahlreichen Schriften. Er verfaßte auch einen speziellen Traktat unter dem Titel الرد على عقائد الفلاسفة «Widerlegung der Lehren der Philosophen», den sein Schüler Šihāb al-dīn in dem Trostsreiben, das er nach dem Tode des Meisters an dessen Anhänger richtete, denselben angelegentlichst empfiehlt mit der Bemerkung, daß es schwer sei, ein vollständiges Exemplar dieser Schrift zu erlangen<sup>2</sup>. Ibn Tejmijja schrieb auch als «Ratschlag für die Leute des rechten Glaubens» eine «Widerlegung der Logik der Griechen» (نصيحة أهل)

<sup>1</sup> Mu'īd al-ni'am wa-mubīd al-niḡam ed. Myhrman 111. An dieser Stelle verweist Subkī auf die Einleitung zu seinem شرح مختصر ابن حجب, wo er die Meinungen der älteren Autoritäten über diese Frage gesammelt hat. Darauf verweist er auch in Tab. Šāf. IV 129, 6: Verteidigung des Ġazālī gegen Ibn al-Šalāh.

<sup>2</sup> Das Trostsreiben ist abgedruckt im Manūr X 616—621.

(الإيمان في الرد على منطق اليونان), aus der Ġelāl al-dīn al-Sujūṭī einen in der Sammelhandschrift Warner 474 der Leidener Universitätsbibliothek vorhandenen Auszug<sup>1</sup> anfertigte.

Dieser Sujūṭī gibt auch sonst Kunde von seiner Verpönung der Logik. »Im Beginn meiner Lehrjahre«, so läßt er sich in seiner von Selbstruhm überströmenden Selbstbiographie hören, »habe ich auch einiges von der Logik studiert; dann hat aber Gott Abscheu davor in mein Herz gelegt. Ich habe gehört, daß Ibn al-Šalāh in einem Fetwā sich für ein Interdikt gegen diese Wissenschaft entschieden habe; darum habe ich mich von ihr abgewendet, und Gott hat mir dafür in der Ḥadīṭ-Wissenschaft, dieser edelsten aller Wissenschaften, Ersatz gewährt<sup>2</sup>«. Sujūṭī scheint seine Logikfeindschaft auch bei anderer Gelegenheit an den Tag gelegt zu haben. Wir haben davon Kenntnis aus einem versifizierten Briefwechsel<sup>3</sup>, den er über diesen Gegenstand mit dem fanatischen Tuāter Faḳīh Muhammed b. 'Abdalkarīm al-Maġilī führte. Aus diesem Briefwechsel ist ersichtlich, daß ein Mann namens Kafūr in einer Schrift, der er den Titel الفرقان gab — Verfasser und Werk sind übrigens völlig verschollen —, von der Logik in günstigem Sinne geredet habe. Dagegen legte nun Sujūṭī, der Verbindungen mit den theologischen Kreisen des inneren Afrikas unterhielt<sup>4</sup>, entschiedenen Widerspruch ein. Der Theologe von Tuāt, so fanatisch er sonst war<sup>5</sup>, nimmt in seiner poetischen Epistel den Angegriffenen in Schutz, während Sujūṭī in seiner nach Tuāt gesandten versifizierten Antwort sein Verfahren rechtfertigt die Logik — übrigens eine Wissenschaft der Juden und Christen — als verbotenes Studium zu stempeln und namentlich es zu rügen, daß jemand für ein Buch von der Tendenz der Schrift des Kafūr den ausschließlich dem heiligen Koran zukommenden Titel al-Furqān mißbrauche.

Jedoch die Literatur zeigt uns, daß sich diese die Logik verdammende Gesinnung der Fanatiker im Studiensystem der islamischen Theologie nicht durchgesetzt hat. Die in Kommentaren, Superkommentaren und Glossen

<sup>1</sup> Vgl. Zāhiriten 130.

<sup>2</sup> Bei Meursinge, *Sojūṭī Liber de Interpretibus Korani* 6 ult.

<sup>3</sup> Aus dem *Nejl al-ibtihāġ* des Ahmed Bābū al-Sūdānī in *Ta'rif al-chalaf bi-rigāl al-salaf* ed. Abu-l-Ḳāsim Muḥammed al-Ḥafnāwī I (Algier 1906) 169/70, wo beide Poeme mitgeteilt sind.

<sup>4</sup> Siehe meine Abhandlung *Zur Charakteristik ... Sujūṭīs und seiner literarischen Tätigkeit*. SBWA. (1871) Phil. hist. Kl. LXIX 17.

<sup>5</sup> Vgl. REJ. LX 34 ff. *Revue du monde musulman* XII 210/11.

sich bekundende Stellung, welche — um nur die einflußreichsten zu nennen — die logischen Werke der Abhari (Bearbeitung der Isagoge des Porphyrius), Kātibī (Šemsijja), Achḍarī<sup>1</sup> und anderer Verfasser logischer Kompendien im islamischen Unterricht einnehmen, bietet uns den Beweis dafür, daß die Stimmen der logikfeindlichen Opposition erfolglos verhallt sind. Selbst die Kalāmdogmatik hat sich zu ihrer Grundlegung und Entfaltung, besonders seit Faḥr al-dīn al-Rāzī (st. 606), der aristotelischen Philosophie als methodischen Leitfadens bedient. Und von wie wenig Erfolg die dagegen geschleuderten Bannstrahlen des Ibn al-Šalāḥ al-Šahrazūrī begleitet waren, ist erst unlängst<sup>2</sup> an der durchgehends mit der Methode der griechischen Philosophie arbeitenden Dogmatik des Nordafrikaners Sanūsī<sup>3</sup> (st. 892), die eine vorherrschende Geltung in den orthodoxen Schulen des Islams errungen hat, nachgewiesen worden.

Bis zur neuesten Zeit wird die Logik im Studium der Theologie als Hilfswissenschaft behandelt. Zu Nutz und Frommen der studierenden Jugend fehlt es nicht an Kompendien (*mutūn*, text-books) für diese Disziplin, ja sogar, nach einem im Orient noch immer gangbaren didaktischen Kunstgriff<sup>4</sup>, an Versus memoriales (*monḡūmāt*) für dieselbe. Ein seinerzeit angesehener, sehr fruchtbarer theologischer Schriftsteller in Kairo, Šams al-dīn al-Šuḡā'ī (st. 1197 h) hat vor etwas mehr als einem Jahrhundert die syllogistischen Figuren in Denkverse gebracht und dazu einen Kommentar verfaßt<sup>5</sup>.

Dieselbe Erscheinung betätigt sich auch an den übrigen Zweigen der *'ulūm al-awā'il*, ein beweisendes Beispiel für die bekannte Tatsache, daß die theoretischen Proteste und Wünsche einseitiger Theologen im Islam die Gestaltung der Wirklichkeit kaum stören konnten. Der in obigem dargestellte Kampf gehört lediglich der Vergangenheit an. Die neuzeitliche islamische Orthodoxie setzt den antiken Wissenschaften in ihrer modernen Fortbildung keinen Widerstand entgegen und fühlt sich nicht im Gegensatz zu ihnen.

<sup>1</sup> Brockelmann I 464. 466; II 355.

<sup>2</sup> M. Horten, Sanūsī und die griechische Philosophie in *Der Islam* (1915) VI 178—188.

<sup>3</sup> Brockelmann II 250.

<sup>4</sup> Ein didaktisches Gedicht über Logica hat bereits der berühmte Philosoph und Mediziner Muhammed b. Zakarijjā al-Rāzī (st. etwa 311—320) verfaßt. *Fihrist* 301, 24 قصيدة في المنطقيات.

<sup>5</sup> شرح نظمه لاشكال المنطق 'Alī Mubārak, *Chiḡaḡ ḡadida* XII 11, 14 v. u.



## Textbeilagen.

### I.

Hschr. der Leipziger Universitätsbibliothek D. C. nr. 375 (Katalog Volumes nr. 708) fol. 115a:

اسماعيل بن علي بن حسين البغدادي الأزجى المأموني الفقيه الاصولي المناظر المتكلم ابو محمد ويلقب فخر الدين ويعرف بابن الرقاء وبابن الماشطة<sup>1</sup> واشتهر تعريفه بسلام ابن النبي ولد في صفر سنة تسع واربعين وخمسة وسمع الحديث من شيخه ابي الفتح بن المتى ولازمه حتى برع وصار اوحده زمانه في علم الفقه والحلاف والأصولين والنظر والجدل ودرس بعد شيخه بمسجده بالمأمونية وكانت له حلقة بجامع القصر يجمع اليه فيها الفقهاء للمناظرة وكان حسن الكلام جيد العبارة فصيح اللسان رفيع الصوت وله تصانيف في الحلاف والجدل منها التعليقة المشهورة والمفردات ومنها كتاب جنة الناظر وجنة المناظر في الجدل واشتغل عليه جماعة وتخرجوا به وحدث وسمع منه جماعة وأجاز لعبد الضمد ابن ابي الجيش المقرئ وولاه الخليفة الناصر النظر في قرأه وعقاره الخاص ثم صرفه وقد حط عليه ابو شامة ونسبه الى الظلم في ولايته واظنه اخذ ذلك من مرآة الزمان<sup>2</sup> وكذلك ابن التجار<sup>3</sup> مع انه قال كان حسن العبارة جيد الكلام في المناظرة مقتدرا على رد الخصوم وكانت الطوائف مجمعة على فضله وعلمه وكان يدرس في منزله ويحضر عنده الفقهاء قال ورثب ناظرا في ديوان الطبق مديدة فلم يحمده سيرته فمزل واعقل مدة بالديوان ثم أطلق ولزم منزله قال ولم يكن في دينه بذلك<sup>4</sup> ذكر لي ولده ابو طالب عبد الله في معرض المدح انه قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرقش الطيب النصراني ولم يكن في زمانه اعلم منه بتلك العلوم وانه كان يتردد اليه الى بيمة النصارى، قال وسمعت من اتق به من العلماء يذكر انه صنف كتابا سماه نواميس الانبياء يذكر فيه انهم كانوا حكماء كهرمس وارسطاطاليس قال وسألت بعض تلامذته الحصييين به عن ذلك فما أنبته ولا أنكره وقال كان متمسحا في دينه متلعبا به ولم يزد على ذلك قال وكان دائما يقع في الحديث وفي روايته ويقول هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ولا معاني الاحاديث الحقيقية بل هم مع اللفظ الظاهر وبذمهم ويطعن عليهم ومما انشده ابن التجار من شعره

<sup>1</sup> Dieser lakab auch sonst, Fihrist 135, 17.

<sup>2</sup> Das historische Werk des Sibṭ ibn al-Ġauzi (Broekelmann I 347), ein Teil herausgegeben von J. R. Jewett (Faksimile einer Hschr. der Yale-Universität), Chikago 1907. Vgl. Amedroz in JRAS. 1907, 1075 ff.

<sup>3</sup> Siehe oben S. 10, Anm. 1.

<sup>4</sup> Hschr. بدال.

دليلٌ على جزص ابن آدم أنه ٥ ترى كفته مضمومةً وقتاً وضعه  
ويُطَّهَرُ عِنْدَ التَّمَاتِ إِسَارَةٌ ٥ إِلَى صَفَرِهَا مِمَّا حَوَى بَعْدَ جَمْعِهِ

وتوفى في ربيع الأول سنة عشر وستمائة كذا ذكر ابن القادسي<sup>١</sup> وابو شامة وذكر ابن التجار انه توفي في يوم الثلاثاء ثامن ربيع الأول ودُفن من يومه بداره بدرب الحب (so) ثم نقل بعد ذلك الى باب حرب<sup>٢</sup> رحه وسامحه، وذكر ابن القادسي في تاريخه انه وجد ببغداد يهودى تزوج بمسلمة واولدها ولدتين فخاف اليهودى وأسلم فجميع الفقهاء واستفتوا في امره قال فقيل ان الفخر اسمعيل غلام ابن المتى قال الاسلام يجب ما قبله.

## II.

Hschr. ibid. fol. 116a:

وكان ادبياً كيباً مطبوعاً عارفاً بالنطق والفلسفة والتنجيم وغير ذلك من العلوم الرديئة وبسبب ذلك نُسِبَ الى عقيدة الاوائل حتى قيل ان والده رأى عليه يوماً ثوباً بخاريّاً فقال والله هذا عجب ما زلنا نسمع البخارى ومسلم وأما البخارى وكافر فما سمعناه وكان ابوه كثير المجون والمداعبة كما تقدم عنه وكان عبد السلام ايضا غير ضابط للسانه ولا مشكورا<sup>٣</sup> في طريقته وسيرته يُرمى بالفواحش والمكرات وقد جرت عليه محنة في ايام الوزير ابن يونس وحُكِمَ بفسقه وأُخْرِقَت كُتُبُهُ وكان سبب ذلك ان ابن يونس كان جاراً لاولاد الشيخ عبد القادر في حال فقره فكانوا يؤذونه غاية الأذى فلما ولى ابن يونس وتمكّن شتت شملهم وبعث ببعضهم الى المطامير بواسطة وبعث فكبس دار عبد السلام هذا واخرج منها كتباً من كتب الفلاسفة ورسائل اخوان الصفا وكتب السحر والتاريخيات وعبادة النجوم واستدعى ابن يونس وهو يومئذ استاذ الدار العلماء والفقهاء والقضاة والاعيان وكان ابن الجوزى معهم وقُرئ في بعضها مخاطبة رُحِّلَ يقول ايها الكوكب المُنْضِي المُنِير انت تدبر الافلاك وتُحْيِي وتُمِيت وانت إلهنا وفي حق المَرِيخ من هذا الجنس وعبد السلام حاضر فقال ابن يونس هذا حَطُّكَ قال نعم قال لِمَ كُتِبَتْه قال لأرد على قائله ومن يتقدمه فأمر باحراق كتبه فجلس قاضى القضاة والبلماء وابن الجوزى معهم على سطح مسجد مجاور لجامع الخليفة يوم الجمعة واضرموا تحت المسجد نارا عظيماً وخرج الناس

<sup>١</sup> Marginalvar. عند.

<sup>٢</sup> Ich konnte nichts Genaueres über dessen bei Ibn Regeb häufig (z. B. ZDMG. LXII 15 Anm. 4) zitiertes Werk erkunden.

<sup>٣</sup> Vgl. ZDMG. LXII 15.

<sup>٤</sup> Hschr. مشكور.

من الجامع فوقفوا على طبقاتهم والكتب على سطح المسجد وقام ابو بكر بن المرستانية فجعل يقرأ كتابا كتابا من مخاطبة الكواكب ونحوها ويقول الغوا من كُتِبَ ومن يعتقد عبد السلام حاضر فيصبح العوام باللحن فتعدى اللحن الى الشيخ عبد القادر بل والى الامام احمد وظهرت الاحقاد البدئية وقال الحصوم اشعارا منها قول المهذب الرومى ساكن النظامية

لِي شِعْرُ أَرْقٍ مِنْ دِينِ رُكْنِ الَّذِينَ عَبْدَ السَّلَامِ لُفْظًا وَمَعْنَى  
 رُحْلِي<sup>١</sup> يَنْبِي عَلِيًّا وَيَهْوِي الشَّحْرَبَ حِفْدًا عَلَيْهِ . . .<sup>٢</sup> وَضَعْنَا  
 مَنْحَتَهُ النُّجُومُ إِذْ رَامَ سَعْدًا<sup>٣</sup> هـ وَسُرُورًا نَحْسًا وَهَمًّا وَحَزْنًا  
 سَارَ إِحْرَاقُ كُنْهِ سَيْرِ شِعْرِي هـ فِي جَمِيعِ الْأَقْطَارِ سَهْلًا وَحَزْنًا  
 أَيُّهَا الْجَاهِلُ الَّذِي جَعَلَ الْحَقَّ هـ ضَلَالًا وَضَيَّعَ الْعُمَرَ غُنْبًا  
 رُمْتَ جَهْلًا مِنَ الْكُؤُوكِبِ بِالْخُنْطِ عِزًّا وَنَلْتَ ذُلًّا وَسِجْنًا  
 مَا رُحِيلًا<sup>٤</sup> وَمَا تُطَارِدُ وَالْمِرَّ هـ = يَخَّ وَالْمُشْتَرَى تَرَى يَا مَعْنَا  
 كُلُّ شَيْءٍ يُودَى وَيَفِي سِوَى اللَّهِ إِلَهِي فَاتَهُ لَيْسَ يَنْفَا

ثم حكم القاضي بتسويق عبد السلام ورمى طيلسانه فأخرجت مدرسة جده من يده ويد ابيه عبد الوهاب وفوضت الى الشيخ ابي الفرج بن الجوزي فذكر فيها الدرس مدة، ذكر ذلك ابو المظفر سبط ابن الجوزي وذكر معناه ابن القادسي وزاد ان عبد السلام أودع الحبس مدة ولما أفرج عنه أخذ خطه بأنه يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان الاسلام حق وما كان فيه باطل وأطلق ثم لما قبض على ابن يونس ردت مدرسة الشيخ عبد القادر الى ولده عبد الوهاب ورُد ما بقي من كتب عبد السلام التي أحرقت بعضها وقبض على الشيخ ابي الفرج بسعي عبد السلام هذا كما تقدم ذكره،<sup>٥</sup> ونزل معه عبد السلام في

<sup>١</sup> Hschr. im Akk.

<sup>٢</sup> Hier fehlt ein Spondeus; vielleicht zu einendieren: حِفْدًا عَلَى عَلِيٍّ.

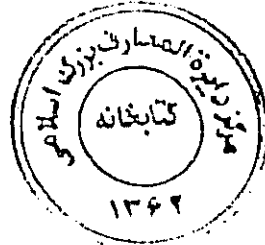
<sup>٣</sup> Hschr. بالتحير.

<sup>٤</sup> Hschr. زحيل.

<sup>٥</sup> Zur Ergänzung dessen, was oben (S. 8) in bezug auf die religiöse Richtung des Kalifen Nāṣir berichtet wurde, darf auch die Stelle, auf die hier verwiesen ist, mitgeteilt werden; fol. 95 b. فلما ولي الوزارة ابن القصاب وكان رافضياً حينئذ سعى في القبض على ابن يونس وتبع fol. 95 b. اصحابه فقال له الركن ابن انت عن ابن الجوزي فانه ناصبي من اولاد ابي بكر فهو من اكبر اصحاب ابن يونس واعطاه مدرسة جدتي واحترقت كتب بمشورته فكتب ابن القصاب الى الخليفة الناصر وكان الناصر

## فهرس المحتويات

- مُكر، أوجُستت: الفلاسفة الإغريق في التراث العربي (ترجمة ألمانية لفصل  
١ من فهرست ابن النديم حول الفلاسفة الإغريق) . (بالألمانية).....
- كلمروت، مارتن: حول ما ورد عند اليعقوبي من مختارات من مؤلفات  
٦١ الفلاسفة الإغريق. (بالألمانية) .....
- شتاينشتايندِر، مورتس: الترجمات العربية من المؤلفات الإغريقية. المقدمة.  
٨٩ الفلسفة. (بالألمانية) .....
- مُكر، أوجُستت: تقرير سنوي حول (ما صدر من منشورات حول) الفلسفة  
٢٣٩ السامية-الإغريقية ١٨٨٧م-١٨٩٠م. (بالألمانية).....
- ٢٤٦ شتاين، لودفيج: أول ظهور للفلسفة الإغريقية عند العرب. (بالألمانية)....
- ٢٥٩ شتاين، لودفيج: استمرار الفلسفة الإغريقية في الفكر العربي. (بالألمانية).
- جولدتصيهِر، إجنْتس: موقف قدماء أهل السنة من العلوم القديمة (الإغريقية).  
٣١١ (بالألمانية).....



۳۳۶۸۵۳

طبع في ۵۰ نسخة

نشر بمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية  
بفرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية  
طبع في مطبعة شتراوس، مورلنباخ، ألمانيا الاتحادية

الفلسفة الإسلامية

٩٤

الفلسفة الإغريقية  
والعرب

نصوص ودراسات

١

جمع وإعادة طبع

فؤاد سزكين

بالتعاون مع

كارل إيرج-إيجرت، مازن عماوي، إكهارد نوبياور

١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات  
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

يصدرها  
فؤاد سزكين

الفلسفة الإسلامية

٩٤

الفلسفة الإغريقية  
والعرب

نصوص ودراسات

١

جمع وإعادة طبع

١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية  
في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات  
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية  
سلسلة الفلسفة الإسلامية  
المجلد ٩٤