Über unsere Kenntniss der Arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen Arabischen Dogmatiker.

Von

Heinrich Ritter.

Vorgelesen in der Sitzung der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen am 18. November 1843.

Ich fühle wohl, dass ich einer Entschuldigung bedarf wegen des Gegenstandes, welchen ich für meine Vorlesung gewählt habe. Nicht weil er den entlegenen Gebieten angehört, in welche die Forschungen der Gelehrten selten eindringen; denn es darf zu den Pflichten gelehrter Gesellschaften gezählt werden, eben solche Gebiete aufzusuchen und Forschungen über sie anzustellen oder zu veranlassen; sondern weil ich der Arabischen Sprache unkundig bin und mir daher das wichtigste Mittel abgeht, durch welches dieser Gegenstand beleuchtet werden müsste. Meine Entschuldigung aber liegt darin, dass ich die, welche Arabisch verstehen, theils um die Arabische Philosophie sich wenig kümmern sehe, theils bemerke, dass sie den alten Hülfsmitteln, welche wir für die Kenntniss der Arabischen Philosophie haben, zu geringen Werth beilegen.

Zu dieser Bemerkung veranlasst mich besonders eine im vorigen Jahre erschienene Schrift von A. Schmölders essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes (Paris 1824). Der Verfasser hat sich schon früher durch Herausgabe und Übersetzung einiger philosophischen Werke der Araber, namentlich des Abu Nasr El Farabi und des Abu Ali Ibn Sina [1]) Verdienste

1) Documenta philosophiae Arabum ex codd. Mss. primus edidit, latine vertit, commentario illustravit Dr. August. Schmölders. Bonn. 1836.

um unsern Gegenstand erworben. Auch die Verdienste, welche seine neueste Schrift hat, bin ich weit entfernt zu verkennen. Sie enthält ein Werk des Gazali in Text und Übersetzung, welches erst rechtes Licht über das Leben und die Bestrebungen dieses sonst schon bekannten Philosophen verbreitet, sie erhellt manche uns sonst unbekannte Punkte der Arabischen Sekten und giebt besonders ausführliche Auszüge aus den Schriften der Motakhallim, der Arabischen Dogmatiker, deren Lehren in ihrem Zusammenhang bisher verborgen lagen. Aber die Punkte, über welche wir hauptsächlich Auskunft zu erhalten wünschen müssen, weil sie in die Entwicklung unserer Wissenschaften sehr stark eingegriffen haben, werden in ihr fast ganz übergangen.

Es ist eine bekannte Thatsache, dass wir die Kenntniss der Aristotelischen Physik und Metaphysik zu Anfange des 13. Jahrhunderts zunächst den Arabern verdanken. Schon früher war man in dem Romanisch-Deutschen Europa mit der Arabischen Medicin bekannt geworden, und andere Kenntnisse der Naturwissenschaften, der Astronomie, der Mathematik, die Anfänge der Chemie haben sich mit diesen von den Arabern überlieferten Wissenschaften vergesellschaftet. Lange Zeit haben diese Überlieferungen das Nachdenken beschäftigt bis in die Zeiten der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften hinein. Noch einmal erhoben sich da die Streitigkeiten zwischen den Auslegern des Aristoteles nach der Weise des Averroes und nach der Weise des Alexander unter den Philosophen, während unter den Ärzten nicht weniger eifrig gestritten wurde, ob man auf den Avicenna oder auf den Hippokrates und den Galen zurückgehen oder auch nur die eigene Erfahrung und die Beobachtung der Natur zur Führerin wählen sollte. Wenn eine Literatur so lange und so tief in die Geschichte unserer Wissenschaften eingegriffen hat, so verlohnt es sich wohl der Mühe sie in ihren Werken aufzusuchen. Der Verfasser der angeführten Schrift, wie ich bemerkte, hat es vernachlässigt. Es ist dies die Literatur der Aristoteliker unter den Arabern. Von ihr erfahren wir bei ihm nur wenig und dies Wenige enthält nicht unbedeutende Irrthümer.

Und nicht allein vernachlässigt hat er diesen Theil seiner Aufgabe, sondern es kommen in seiner Schrift auch Äusserungen vor, welche Andere davon abhalten möchten den Arabischen Aristotelikern sorgfältiger nachzufor-

schen. Er meint sie könnten keinen Anspruch darauf machen unsere Aufmerksamkeit festzuhalten; bei allen zeigten sich dieselben Grundsätze, dieselben Ergebnisse, dieselbe Methode; sie wären Nachbeter des Aristoteles, welchen sie mit Hülfe Neu-Platonischer Erklärer verstehen gelernt hätten, und wenn Verschiedenheiten der Meinung bei ihnen stattfänden, so liefen dieselben nur darauf hinaus, ob sie mehr oder weniger dem Aristoteles oder seinen Neu-Platonischen Auslegern gefolgt wären [1]). Diese Verachtung der Arabischen Aristoteliker erstreckt sich sogar über die ganze Arabische Philosophie; er spricht ihr alle originelle Gedanken ab [2]). Wenn die Philosophen unter den Arabern so reine Kanäle gewesen wären, durch welche die Gedanken der Griechen ihren Durchgang zu uns genommen hätten, so würden sie freilich in der Geschichte der Menschheit keine grössere Aufmerksamkeit verdienen, als andere Mittel, welche nicht Menschen, sondern nur menschliche Werkzeuge sind.

Aber es hat die grösste Unwahrscheinlichkeit, dass es so sich verhalte. Ich wüsste in der Geschichte keine reine Aristoteliker, keine reine Platoniker nachzuweisen. Sollte es deren gegeben haben, so wären sie vergessen worden, wie ein reiner Nachhall wohl für die Physik, aber nicht für die Geschichte der Menschen ein Interesse hat. Wenn es von einer Wissenschaft gilt, dass sie die Eigenthümlichkeit der Menschen und der Zeiten abspiegelt, welche sie pflegen, so ist es gewiss die Philosophie. Nicht mit Unrecht hat man von ihr gesagt, dass sie die allgemeine wissenschaftliche Denkweise des Volkes und der Zeit, welcher sie angehört, darzustellen strebe; wie sollte es unter dieser Voraussetzung möglich sein, dass die Philosophie eines Griechen ohne Abänderung auf die Araber übergegangen wäre?

Doch dieser Beweis gehört einem andern Gebiete als der Geschichte an; er muss solchen Beweisen zugezählt werden, zu welchen wir wohl zuweilen unsere Zuflucht nehmen müssen, aber nur ungern. Für unsern Fall haben wir glücklicher Weise andere Gründe. Es liegt uns eine ziemliche Zahl von Schriften der Arabischen Aristoteliker vor, welche zeigen, dass die Meinung

---

1) Schmölders essai p. 132.

2) Ib. p. 4.

Schmölders's irrig ist. Was er dagegen einzuwenden haben möchte, kann nicht von grossem Belange sein, da er eingesteht, dass er nur wenige Schriften der Arabischen Aristoteliker kenne, wie denn auch nur wenige auf der Pariser Bibliothek, deren Schätze ihm für sein Werk zu Gebote standen, vorhanden wären.

Aber warum hat er sich der Lateinischen Übersetzungen nicht bedient, welche gedruckt sind? Es mag wohl für einen des Arabischen Kundigen eine verdriessliche Arbeit sein, wenn er über Arabische Literatur Übersetzungen zu Rathe ziehen soll. Aber auch dem, welcher Griechisch versteht, wird es nicht angenehm sein, wenn er aus Lateinischen Übersetzungen seine Kenntnisse über manche Theile der Griechischen Literatur entnehmen muss; dennoch hat die classische Philologie solche Hülfsmittel nicht verschmäht. Wir werden es eben so halten müssen mit unsern Untersuchungen über die Arabischen Aristoteliker, so lange uns andere Quellen fehlen. Dass Schmölders es nicht gethan hat, könnte nur durch die gänzliche Unzuverlässigkeit jener Übersetzungen entschuldigt werden.

Nun will ich keinesweges die Weise, wie die Schriften der Araber im Mittelalter übersetzt worden sind, in Schutz nehmen. Wir wissen, dass dabei Juden als Mittelspersonen dienten, denen die rechte Liebe zu diesem Werke, auch die Kenntniss der Lateinischen Sprache fehlen mochte. Sie sind in einem Latein geschrieben, welches an Barbarei kaum zu übertreffen ist. Dass dennoch der Sinn der Originale immer getroffen wäre, würde zu den kühnsten Voraussetzungen gehören. Man pflegt eine Stelle des Casiri anzuführen, in welcher er urtheilt, diese Versionen wären vielmehr Perversionen zu nennen [1]). Ich kenne zwei Übersetzungen eines berühmten Buches des Averroes, seiner Vertheidigung der Philosophie gegen die Angriffe des Algazel [2]); wenn man beide vergleicht, möchte man in den einzelnen Stellen kaum dieselbe Urschrift als ihre Grundlage erkennen. Eben so ist es mit andern Schriften

1) Bibl. Arab. Hisp. I, p. 190.

2) Die eine in den Werken des Aristoteles Venet. 1552, die andere mit der Auslegung des Angustinus Niphus und einigen kleinern Schriften desselben gedruckt. Venet. 1497.

desselben Philosophen, von welchen man doppelte Übersetzungen hat. Aber sind darum alle Übersetzungen der Arabischen Aristoteliker für unbrauchbar zu halten? Kann man nicht durch Vergleichung der verschiedenen Übersetzungen hoffen auf die richtige Spur zu kommen? Um den Werth derselben genau zu prüfen, würde eine Vergleichung mit dem Text nöthig sein, und das wäre für den gegenwärtigen Standpunkt unserer Literatur ein verdienstliches Werk. Um jedoch eine im Allgemeinen genügende Schätzung zu gewinnen, dazu giebt es noch andere Mittel. Ohne Zweifel sind nicht alle Übersetzungen der Arabischen Aristoteliker mit dem äussersten Mistrauen anzusehen. Wir haben von Werken Alfarabi's Übersetzungen von Schmölders selbst, der auch eine kleine, freilich nicht sehr bedeutende Schrift des Avicenna übersetzt hat. Bedeutendere philosophische Schriften desselben Mannes hat zu Anfang des 16. Jahrh. Andreas Alpayus oder Mongayus übersetzt, der auch die Übersetzung des Kanon verbesserte, ein philosophischer Arzt, welcher das Studium der Araber besonders sich zur Aufgabe gemacht und deswegen grosse Reisen in den Orient unternommen hatte. Um unsere Kenntniss des Algazel haben sich in neuerer Zeit mehrere Gelehrte, wie Tholuck, von Hammer-Purgstall, jetzt Schmölders selbst Verdienste erworben. Das Hauptwerk des Abu Bekr (Dschafar) Ibn Tofail, der Philosoph als Autodidakt, ist von dem jüngern Pococke unter Aufsicht seines Vaters in's Lateinische, von Joh. Gottfr. Eichhorn in's Deutsche übersetzt worden. Wir haben allen Grund die Reihe dieser Übersetzungen, wenn auch nicht mit völliger Zuversicht, doch mit einem gewissen Vertrauen anzusehn. Es sind aber die angeführten Männer, Alfarabi, Avicenna, Algazel, Ibn Tofail, die bedeutendsten Philosophen unter den Arabischen Aristotelikern. Von denen, welche auf das Mittelalter einen bedeutenden Einfluss ausübten, fehlt fast nur Averroes. Mit den Übersetzungen seiner Werke scheinen wir freilich schlimmer daran zu sein. Kein Neuerer seit dem 16. Jahrh. hat sich mit diesen Werken wieder beschäftigen mögen, so sehr es auch der Mühe verlohnen würde, wenn auch nicht seine weitläuftigen Commentare, so doch seine kurzen Auszüge, etwa aus der Metaphysik, einer neuen Durchsicht zu unterwerfen. Im 16. Jahrh. jedoch sind die Schriften des Averroes fleissig gelesen und übersetzt worden. Da die alten Übersetzungen dunkel waren und unzuverlässig

schienen, wurden sie zu Anfange und in der Mitte des Jahrh. wiederholt durchgesehen, verbessert oder mit neuen Übersetzungen vertauscht. Es sind besonders zwei Jüdische Ärzte, Abraham de Balmis und Mantinus, auch ein Philosoph Joh. Franz Burana, welche sich diesem Geschäfte unterzogen.

Man sieht, dass es wenigstens an dem Bestreben nicht gefehlt hat richtige Übersetzungen von den Werken des Averroes zu erhalten. Nehmen wir nun auch an, dass jene ältern Übersetzer keine genaue Kenntniss der Arabischen Sprache hatten, so kann man ihnen doch nicht absprechen, dass sie etwas zu Stande gebracht haben, was noch immer unsere Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen verdient, so lange wir ihre Übersetzungen nicht mit bessern Übersetzungen oder mit der Einsicht in die Originale selbst vertauschen können. Namentlich die Übersetzungen des Averroes, welche am wenigsten beglaubigt sind, dienen mir als Beweis. Wie häufig wir auch auf Dunkelheiten in ihnen stossen, so überraschen sie doch auch wieder nicht selten durch ein kaum gehofftes richtiges Verständniss der Aristotelischen Lehre, durch Scharfsinn, durch eine klare Auseinandersetzung der Grundsätze, welche durch einen langen Zusammenhang wissenschaftlicher Lehren durchgeführt werden. Wenn Schmölders Originalität in der Arabischen Philosophie vermisst, so hätte er sie hier finden können. Ich meine, sie ist auch der beste Beweis, dass diese Übersetzungen nicht unbrauchbar, nicht in allen ihren Theilen unzuverlässig sind. Denn die originellen Gedanken werden die Übersetzer nicht in ihre Urschrift hineingetragen haben. Averroes verbürgt uns alsdann auch vieles Andere in der Arabischen Philosophie, indem er auf seine Vorgänger verweist. Der gute Zusammenhang aber, in welchem wir seine Philosophie mit der Philosophie der frühern Arabischen Aristoteliker finden, wird uns als ein neues Kennzeichen für die Richtigkeit des Überlieferten dienen können.

Dabei wollen wir uns aber nicht verbergen, dass die Kenntniss, welche wir aus allen Übersetzungen der Arabischen Aristoteliker schöpfen können, nur ein Bruchstück der Arabischen Philosophie ist. Es kommt daher darauf an, so genau als möglich zu ermitteln, in wie weit diese fragmentarischen Überlieferungen uns eine Übersicht über das Wissenswerthe aus der Geschichte der Arabischen Philosophie gewähren können. Dies kann nur dadurch geschehen, dass man den ganzen Verlauf derselben in einem allgemeinen Umrisse aufzufassen strebt.

Wenn es allein darauf ankäme die Geschichte der Arabischen Aristoteliker zu übersehn, so würden uns unsere Übersetzungen doch ziemlich genügen. Zwar ihre ersten Anfänge werden uns aus denselben nicht bekannt. El Kindi (Alkindus), welcher am Ende des 2. und zu Anfange des 3. Jahrh. der Hedschra lebte, pflegt als der erste bedeutende Aristoteliker unter den Arabern angeführt zu werden. Von ihm haben wir keine Übersetzungen philosophischer Werke. Er scheint aber auch vorzugsweise mit Mathematik und Medicin sich beschäftigt und in der Philosophie mit Übersetzungen und Auszügen sich begnügt zu haben [1]). Von andern Aristotelikern, welche ihm folgten, wissen wir fast nur die Namen bis auf den El Farabi (Alpharabius) herab, welcher dem Ende des 3. und dem Anfange des 4. Jahrh. der Hedschra angehört. Es ist also ein volles Jahrh., welches uns völlig dunkel bleibt, so wie die Anfänge eines Zweiges der Literatur in der Regel dunkel sind. Dieser Zeitraum scheint uns jedoch nicht zu lang, um nicht annehmen zu dürfen, dass in ihm nichts anderes zu finden sein möchte, als das Bestreben der Araber eine so dunkle Sache, wie ihnen die Aristotelische Philosophie erscheinen musste, erst einigermassen verstehen zu lernen. Erst El Farabi wird von den Arabern selbst als der eigentliche Begründer ihrer Philosophie angesehn und bei ihm finden wir auch eine Lehre, welche sich eben erst von der Überlieferung zu weitern Aussichten zu erheben strebt. Wir haben nun eine Übersicht der Aristotelischen Philosophie bei den Arabern von einem Manne, welcher selbst in dieser Philosophie einen bedeutenden Namen hat, dem Ibn Tofail in seiner Vorrede zum Philosophen als Autodidakten. Er gehört zu den spätern Arabischen Aristotelikern; er ist ein Zeitgenosse des Ibn Roschd (Averroes), wie es scheint, etwas älter als dieser. Indem er nun seine Vorgänger aufzählt, bei denen man Unterricht über die Philosophie suchen könnte, sind es eben die oben genannten, welche er nahmhaft macht, ein El Farabi, Ibn Sina (Avicenna), El Gazali (Algazel), deren Übersetzungen wir vorher erwähnt haben. Zu ihnen fügt er nur noch den Abu Bekr Ibn Sajeh (Ibn El Srig), sonst Ibn Badscheh (Avempace, Avempas) genannt, von welchem

1) Man sehe über ihn Wüstenfeld, Gesch. der Arab. Ärzte und Naturforscher S. 21 f.; Schmölders ess. p. 131.

uns nur aus zahlreichen Anführungen etwas bekannt ist. Nach der Zeit des Ibn Tofail hat nur noch Ibn Roschd einen ausgebreiteten Ruf unter den Arabischen Aristotelikern gewonnen und man darf als wahrscheinlich annehmen, dass um diese Zeit die lebendige Entwicklung der Aristotelischen Philosophie bei den Arabern ihre Endschaft erreichte [1]). Fügen wir nun noch hinzu, dass auch die Scholastiker, denen es nicht an Fleiss und Gelegenheit fehlte die Arabischen Aristoteliker durch ihre Dolmetscher kennen zu lernen, nur wenige andere Araber anführen, welche uns bedeutend für die Philosophie scheinen könnten [2]), und dass unter den Lehren der angeführten Philosophen bei genauerer Untersuchung ein sehr guter Zusammenhang und Fortschritt der Entwicklung sich herausstellt [3]), so werden wir aus allen diesen Punkten einen hinlänglichen Beweis für den oben ausgesprochenen Satz ziehen können, dass wir über die Geschichte der Arabischen Aristoteliker nicht eben gar zu schlecht unterrichtet sind.

Allein die Philosophie dieser Aristoteliker ist nur ein Theil der Arabischen Philosophie. Die Arabischen Aristoteliker, El Gazali namentlich und Ibn Roschd, erwähnen nicht selten andere philosophische Sekten ihrer Landsleute und finden es nöthig gegen die Lehren derselben nicht allein im Allgemeinen, sondern auch sehr in das Einzelne eingehend zu streiten. Die Philosophie El Gazali's besonders lässt sich nur als ein Versuch begreifen, den Gegensatz zwischen den Aristotelikern und den Motakhallim dadurch zu überwinden, dass er zu einem höhern Standpunkte der Erkenntniss sich erheben will, so wie Ibn Tofail auch diesen Standpunkt wieder zu überbieten sucht. Wenn wir hieraus sehen, dass die Aristotelische Philosophie der Araber in ihrem Entwicklungsgange von andern Arten ihrer Philosophie abhängig ist,

---

1) Doch kann dagegen der Zweifel erhoben werden, ob nicht noch Nasireddin El Tusi (gest. 672) zu den bedeutenden Aristotelikern gehöre. Nach der Probe, welche Schier (Dresd. 1841) von seiner Ethik gegeben hat, möchte man ihn für einen Aristoteliker halten. Dagegen seine Metaphysik (Haji Khalfa lex. II, 194 ed. Flügel) scheint sich näher an die orthodoxe Dogmatik anzuschliessen.

2) Doch will ich den Avicebron ausnehmen, über dessen Namen und Person das tiefste Dunkel verbreitet ist.

3) Dies zu beweisen muss einem andern Orte vorbehalten werden.

so werden wir uns gestehen müssen, dass wir die Arabische Philosophie noch nicht begriffen haben, wenn wir nur ihre Aristoteliker kennen.

Die Araber selbst nennen zwar die Aristoteliker vorzugsweise und ausschliesslich Philosophen; aber das entscheidet nichts; auch unter den übrigen Sekten der Araber — sie pflegen deren 73 aufzuzählen [1]) — kann sich Philosophie verbergen, wenn sie auch nicht mit diesem, den Arabern fremden Namen bezeichnet wird. Hierauf führen in der That auch alle Überlieferungen.

Schliessen wir einiges Minderbedeutende und nur auf unsichern Überlieferungen Beruhende aus, so pflegt man vier Sekten zu unterscheiden, welche für die Arabische Philosophie von Wichtigkeit sind, die eigentlichen Philosophen oder Aristoteliker, die Motakhallim, die Muatazile [2]) und die Sufi. Die letztern jedoch kommen nicht in Betracht, denn sie zeichnen sich nur durch eine eigenthümliche ascetische Lebensweise aus, mit welcher die verschiedensten Lehren sich verbinden liessen, so wie denn El Farabi und El Gazali Sufi waren und Ibn Tofail das Leben der Sufi wenigstens empfahl. Die Muatazile dagegen und die Motakhallim sind die Dogmatiker des Islam und mit ihrer Religionslehre verbanden sie eine zum Theil sehr eigenthümlich ausgebildete Philosophie. Die Araber sind nie zu dem Versuche gelangt, welchen unsere protestantische Dogmatik gemacht hat, aus den Aussprüchen der heiligen Schrift allein ihr System der Theologie zu ziehen. Auf diese Lehren der Motakhallim und der Muatazile beziehen sich nun auch die Arabischen Aristoteliker sehr häufig; auch die Scholastiker haben von ihnen Kenntniss, doch nur durch die Aristoteliker. Beide Sekten werden in der lateinischen Sprache mit dem Namen der loquentes bezeichnet; den Juden heissen sie Medabberim.

Was diesen Namen betrifft, so ist er freilich wohl nicht immer in derselben Bedeutung gebraucht worden, um beide Classen der Dogmatiker zu

1) Es ist dies eine willkürliche Feststellung der Zahl nach einer Stelle des Koran. Man giebt an, die Sabier hätten 70, die Juden 71, die Christen 72, die Bekenner des Islam 73 Secten. Marracci prodr. ad refut. Alcor. III, 24 p. 73 b. Man sieht, die Muhammedaner legen weniger Werth auf die Einigkeit der kirchlichen Lehre, als die Christen.

2) Über den Namen s. Delitzsch im Literaturblatt des Orients. 1840 S. 700 Anm. 6.

umfassen; vielmehr wird der Name Motakhallim auch in einem ausschliessenden Sinn nur von den orthodoxen, von den herrschenden Dogmatikern des Islam gebraucht [1]), die Muatazile dagegen werden als Abtrünnige, als Ketzer betrachtet, was auch die Bedeutung des Namens ist. Medabberim aber und loquentes ist nur wörtliche Übersetzung von Motakhallim. Aus der ursprünglichen Bedeutung des Wortes ist es nun schon sehr wahrscheinlich, dass ursprünglich Muatazile und orthodoxe Dogmatiker mit demselben Namen bezeichnet wurden. Motakhallim heisst nichts anderes als Lehrer des Kelam, des Wortes, worunter das Wort Gottes, die offenbarte Lehre verstanden wird. Daher gebrauchten auch Ibn Roschd und Moses Maimonides dies Wort in einem so weiten Sinne, dass sie selbst die christlichen Dogmatiker darunter befassen und ohne Bedenken Muatazile und orthodoxe Dogmatiker unter dieselbe Bedeutung bringen [2]). Auch El Gazali spricht, so wie Ibn Roschd von vier Sekten der Redenden, von welchen die eine die Muatazile sind, eine andere zu den orthodoxen Dogmatikern gehört [3]). Diese Bemerkung ist nicht unbedeutend für das Verständniss mancher Überlieferungen. Es scheint jedoch der gewöhnliche Sprachgebrauch zu sein, nachdem die Muatazile unterdrückt worden waren, nur die orthodoxen Dogmatiker mit dem Namen der Motakhallim zu bezeichnen und die Muatazile davon abzusondern. Diesem Sprachgebrauche werden wir folgen.

Unsere Kenntniss von diesen Sekten der Dogmatiker ist bis jetzt sehr unvollständig. Man könnte fragen, ob es der Mühe verlohne nach einer genaueren Kenntniss derselben zu streben. Bei dem relativen Werthe, welchen wir allen unsern Untersuchungen beizulegen haben, darf man eine solche Frage wohl vor dem Eingehen in die Sache sich vorlegen. Wenn es aber überhaupt der Mühe werth sein sollte sich Rechenschaft über das Arabische

---

1) So bedient sich namentlich Schmölders dieses Namens immer. Es ist dies wahrscheinlich der Sprachgebrauch der neuern Quellen, aus welchen Schmölders schöpft.

2) Mos. Maim. doct. perpl. I, 71 p. 133 sq. Buxt.; Averr. in metaph. XII fol. 143 col. 2. ed. Venet. 1552. Haec est opinio Loquentium in nostra lege et in lege Christianorum.

3) Averr. destr. destr. II. fol. 19.

Wesen zu geben, so muss ich bekennen, dass die Erforschung der Philosopheme, welche ihrer Glaubenslehre zum Grunde liegen, mir vom äussersten Belange zu sein scheint. Ich will es versuchen die Wichtigkeit dieses Punktes zu beweisen, theils durch allgemeine Betrachtungen über die Arabische Philosophie überhaupt, theils durch eine Untersuchung des Theils der Arabischen Dogmatik, welche uns am besten bekannt ist, d. h. der philosophischen Lehren der Motakhallim.

Man hat gewöhnlich die Lehren der Arabischen Aristoteliker für das Wichtigste in der Arabischen Philosophie gehalten und unstreitig sind sie es, wenn die Erfolge für uns, für die Romanisch-Deutschen Völker Europa's, zum Maassstabe genommen werden. Aber man wird eingestehen, dass dieser Maassstab nicht der einzig richtige, nicht der ist, welcher die letzte Entscheidung bringt. Sollte man auch zugeben, dass in der Entwicklung unserer Wissenschaft der Zweck aller frühern Wissenschaft zu suchen sei, — ein Zugeständniss, welches mir schon sehr gefährlich scheint — so würde man doch sagen müssen, dass es unmöglich sei die wissenschaftlichen Anregungen, welche von dem einen Volke auf das andere übergegangen sind, im richtigen Lichte zu erblicken, wenn man nicht zuvor die Wissenschaft jenes Volkes in ihrem innersten Leben und im Zusammenhange mit dem ganzen Volkswesen erkannt habe. Wenn man nun aber frägt, was in der Arabischen Philosophie aus der innersten Natur des Arabischen Wesens hervorgegangen sei, so zweifle ich nicht daran, dass wir dies in der Lehre der Motakhallim zu suchen haben.

Zunächst will ich mich darüber erklären, was ich unter Arabischem Wesen verstehe. Die Araber haben über den Orient eine ähnliche Bewegung verbreitet, wie die Deutschen über den Occident. Eine eigene Art des gesitteten Lebens hat sich an dieselbe angeknüpft, welche noch bis jetzt besteht, wenn gleich die Araber aufgehört haben der herschende Stamm im Abendlande zu sein. So wie die Deutschen nach ihrer Völkerwanderung nicht umhingekonnt haben in und ausser ihrem Vaterlande mit andern Volksstämmen sich zu versetzen, so hat etwas Ähnliches auch mit den Arabern sich begeben. Unter dem Arabischen Wesen verstehe ich nun die ganze Weise des gesitteten Lebens hervorgegangen aus jener weltgeschichtlichen Bewegung, welche den Orient umgestaltet hat, nachdem die Araber im 7. Jahrh. als ero-

berndes Volk aus ihrer Heimath hervorgebrochen waren. Unstreitig hat sich dabei den Arabern viel Fremdartiges angesetzt, die Richtungen jener ersten Bewegung werden sich an der Verschiedenheit der Umstände in den verschiedensten Weisen gebrochen haben; aber in den entferntesten Wirkungen wird man noch die Natur des ersten Anstosses aufzusuchen nicht umhin können.

Vergleiche ich nun die Philosophie der Arabischen Aristoteliker und ihrer orthodoxen Dogmatiker, so finde ich, dass jene untergegangen ist bis auf ein schwaches Andenken, welches sie bei den Gelehrten des Orients zurückgelassen hat, dass dagegen diese sich erhalten hat bis auf den heutigen Tag. Sie bildet die Grundlage des Religionssystems, welches bei allen Völkern des Islam herscht. Noch im Jahre 1823 ist die Dogmatik des Adhadeddin El Idschi zu Constantinopel gedruckt worden, welches die Grundsätze der orthodoxen Dogmatiker darstellt, ein Werk des 8. Jahrh. der Hedschra, seit seiner Entstehung durch viele Commentare in beständig frischem Andenken erhalten [1]). Man wird, glaube ich, jene Aristotelische Philosophie, was die Arabische Bildung betrifft, nur als ein Mittel ansehn können, welches auf die Ausbildung ihrer Dogmatik und ihrer religiösen Lebensansicht eingewirkt hat.

Betrachten wir nun das ganze Arabische Wesen, wie es in seiner Geschichte unverkennbar sich verkündet. Von einer religiösen Begeisterung getrieben stürzten sich die Araber aus ihrem Vaterlande den Islam zu verkünden und ihn zur Herschaft zu bringen über die weiten Räume, welche sie ihren Waffen unterwarfen. Ihre Religion übertrugen sie zum Theil auf die Bevölkerung der eroberten Länder und wir sehen, wie sie zu verschiedenen Malen auch in dieser einen fanatischen Eifer, in Hass gegen die Abgötterei, im Glauben an das neue Gesetz zu entflammen im Stande gewesen ist. Wo nun die Araber Herren wurden, da wurde die Lebensweise nach diesem Gesetze geordnet; ihr Staat ist auf ihm gegründet, der Besitz irdischer Güter wurde nicht minder an dasselbe geknüpft, als die Hoffnungen auf ein künftiges Leben. Müssen wir nicht erwarten, dass die Philosophie, welche an die

1) V. Hammer hat eine Inhaltsanzeige dieses Werkes gegeben. Leipz. Lit. Z. 1826 Nr. 161 f. In der Angabe der Zeit, in welcher der Verf. lebte, folge ich Delitzsch Lit. Bl. d. Orients 1840 S. 699. Ein ganz anderes Datum giebt v. Hammer gleich zu Anfang seiner Anzeige u. S. 1283 an.

Lehre des Islam sich anschloss, auch das Arabische Wesen am treuesten ausdrücken werde? Dagegen die Aristotelische Philosophie ist von den Arabern immer für halb ketzerisch gehalten worden; mit Medicin, Mathematik und Naturwissenschaften zusammenhängend, hatte sie von jeher nur mit solchen Dingen zu thun, welche der religiösen Begeisterung, den ethischen Beweggründen des Arabischen Staats sehr fern standen. Es wird hieraus sehr wahrscheinlich, dass die Aristotelische Philosophie bei den Arabern nur als etwas anzusehn ist, was ihnen in ihren äussern Berührungen ankam, ohne tief in ihr inneres Wesen einzudringen. Sie werden sich in ähnlicher Weise zu ihr verhalten haben, wie die Römer zur Griechischen Philosophie, nur dass man ihnen vielleicht doch etwas mehr wissenschaftlichen Sinn als den Römern zutrauen darf. Nicht hervorgegangen aus der innern Entwicklung ihrer Literatur, wie das bei der Griechischen Philosophie der Fall war, hat sie wahrscheinlich niemals tief in ihr Inneres eindringen können. Auch sind die Araber in ihrem Verhältniss zu der Griechischen Literatur nicht mit uns zu vergleichen, welche wir diese Erbschaft des Alterthums ganz anders, viel vollständiger zu verarbeiten gewusst haben, als sie. Wenn wir daher auch weit davon entfernt sind, sie für blosse Canäle anzusehn, durch welche die Aristotelische Philosophie hindurchgegangen, ohne dass sie dadurch zu origineller Thätigkeit erregt worden wären, so können wir uns doch der Meinung nicht entschlagen, dass sie vorherschend, was die Aristotelische Philosophie und die Naturwissenschaften betrifft, dazu bestimmt waren, sie eine Zeit lang zu bewahren, um ihre Pflege alsdann an andere Völker abzugeben. Nachdem sie auf diese gekommen, hat auch die Fortbildung derselben unter ihnen ihr Ende erreicht.

Sollte es zufällig sein, dass auch die geographischen Verhältnisse, in welchen die Aristotelische Philosophie bei den Arabern uns erscheint, darauf hinweisen, dass sie nur den äussersten Enden des Arabischen Lebens angehört? Gewiss ist es, dass alle bedeutende Arabische Aristoteliker, ich will nicht sagen dem Stammlande Arabien selbst, denn das wäre in keiner Weise anders zu erwarten, sondern dem eigentlichen Mittelpunkt der Arabischen Herschaft Syrien, Mesopotamien und den angrenzenden Ländern fremd sind, dagegen den äussersten Grenzen nach Osten und nach Westen angehören. El

Farabi hat seinen Namen von seiner Vaterstadt Farab in Turkistan; als er nach Bagdad kam, musste er erst Arabisch lernen; Ibn Sina stammt aus Bochara, El Gazali aus Chiwa, alle die Folgenden, Ibn Badscheh, Ibn Tofail, Ibn Roschd sind Spanier. Das ist der Gang der Arabisch-Aristotelischen Philosophie; am östlichen Pol hat sie sich entwickelt, am westlichen Pol hat sie sich gegen unsere Europäischen Völker entladen. Durch die grossen Schulen der Arabischen Literatur, durch Bagdad, Basra, Damaskus, ist sie nur hindurchgegangen; hier aber finden wir die Sitze der Dogmatik, die Schulen der Muatazile und Motakhallim, hier im Herzen des Arabischen Lebens entladen sich diese in den heftigsten Streitigkeiten.

Hierbei muss ich noch einen sehr verbreiteten Irrthum erwähnen. Man hat gewöhnlich angenommen, die Lehren der Arabischen Dogmatiker hätten sich erst vermittelst der Aristotelischen Philosophie entwickelt. Namentlich werden von den Arabern selbst gewisse Lehren der Muatazile auf die Griechische Philosophie zurückgebracht [1]). Bei ihnen, wie bei uns ist der Philosophie vieles zur Schuld angerechnet worden, woran ganz andere Dinge Schuld waren. Wir können nicht leugnen, dass auf die spätere Entwicklung der Arabischen Dogmatik die Aristotelische Philosophie einen Einfluss gehabt hat; davon finden sich durchaus unzweideutige Beweise; aber eine andere Frage ist es, ob auch die erste Gestalt der Arabischen Dogmatik aus der Bekanntschaft der Araber mit dem Aristoteles hervorgegangen ist. Noch in Scholien zu einer Schrift des 15 Jahrh. wird die ältere Dogmatik von der spätern unterschieden; jene habe sich nur mit der Bestreitung der islamitischen Sekten beschäftigt; diese dagegen auch die Philosophen berücksichtigt und Physik, Metaphysik und Mathematik in ihre Untersuchungen eingemischt [2]). Wenn man die Überlieferungen der Araber untersucht, so findet man sie hiermit in Übereinstimmung. Zwar ist die Geschichte der Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen noch nicht völlig aufgeklärt; aber so viel ist allgemein anerkannt, dass erst unter den Abasiden solche Übersetzungen entstanden, nach einigen

1) Abu'l Faragii specimen hist. Arab. p. 19. ed. Pocock. nach der Ausg. v. White.
2) Delitsch Anekdota zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen S. 294.

schon unter dem Chalifen El Mansur, nach andern wahrscheinlichern Angaben erst unter El Mamun, also erst um die Mitte, wahrscheinlich aber erst gegen das Ende des 2. Jahrh. der Hedschra [1]). El Kindi, der erste hauptsächlichste Verbreiter der Aristotelischen Philosophie unter den Arabern, lebte, wie schon erwähnt, zu Ende des 2. und zu Anfang des 3. Jahrh. Um ein Bedeutendes früher hatten die dogmatischen Streitigkeiten begonnen. Schon zu den Zeiten der letzten Ommajadischen Chalifen hatten die Dschabariten, welche ein unbedingtes Verhängniss Gottes behaupten, ihre Sekten [2]). Es wird erzählt, dass kaum die letzten Gefährten des Propheten dahin waren, als sich drei Männer, deren Namen man noch kennt, erhoben und Zweifel gegen den unbedingten Rathschluss Gottes, und ob ihm Gutes und Böses als Urheber zuzuschreiben sei, erregt hätten. Es wird ein Lehrer der Theologie erwähnt, ein Haupt der Dschabariten, El Hasan aus Basra, in dessen Schule habe Wasil Ibn Ata abweichende Meinungen ausgesprochen und Hasan habe nicht gezögert ihn für einen Abtrünnigen zu erklären. Eben jener Wasil ist der Stifter der Muatazile. Sein Lehrer Hasan aber starb schon im J. 110 [3]). Gleichzeitig mit der Entstehung der Muatazile sollen auch mehrere andere Hauptsekten der Arabischen Dogmatiker entstanden sein [4]). Zu diesen Überlieferungen, welche für sich sprechen, will ich nur noch hinzufügen, dass auch die berühmtesten Dogmatiker der ältern Zeit, welche die Dogmatik schon ganz als System entwickelten und auf welche die spätern Dogmatiker ihre Lehren zurückführten, wenn nicht vor der Bekanntschaft der Araber mit der Aristotelischen Philosophie lebten, doch gleichzeitig sind mit dem Beginn der selbständigen Philosophie der Araber, welche von der Aristotelischen Lehre ausging, d. h. mit El Farabi. Von ihnen werden besonders erwähnt Abu Mansur El Materidi, welcher gegen die Muatazile schrieb [5]), und El Aschari, der Stifter

1) Wenrich de auctorum Graecorum versionibus et commentariis Syriacis, Arabicis, Armenicis Persicisque p. 13 sqq.; 25 sqq.

2) Pococke spec. p. 243.

3) Ib. p. 199; 213 sqq.; 370; Schmölders ess. p. 192 sqq.; v. Hammer Leipz. Lit. Z. 1826 S. 1282.

4) Pococke Spec. p. 254.

5) Haji Khalfa lex. ed. Flügel II p. 80.

der Sekte der Aschariten, welche für die eigentlichen Orthodoxen des Islam gelten. Sie gehören dem Ende des 3. und dem Anfange des 4. Jahrh. an [1]). Man sieht hieraus, dass man die selbständige Entwicklung der Arabisch-Aristotelischen Philosophie eher aus der Arabischen Dogmatik ableiten könnte, als umgekehrt. Auch finden sich in der That Angaben, aus welchen hervorgeht, dass Abu Nasr El Farabi gegen die Lehren der Dogmatiker zu streiten hatte [2]).

Es wird sich aus diesen Untersuchungen schon ergeben haben, dass die Arabische Dogmatik sogleich den Mittelpunkt der Denkweise ergriff, in welcher das Arabische Gemeinwesen sich gebildet hatte, ich meine die Lehre vom unbedingten Verhängniss Gottes. Im Koran ist dieselbe keinesweges so entschieden enthalten, als man nicht selten gemeint hat. Als aber die Araber in ihrem fanatischen Glauben über ihre benachbarten Völker sich stürzten, im Glauben, dass es ihnen verhängt sei die Gräuel der Abgötterei zu vertilgen im Namen Gottes und seines Propheten, da erzeugte sich unter ihnen und denen, welche sich ihnen zugesellten, der Glaube an das unbedingte Verhängniss, als dessen Werkzeuge sie stritten. Das war der Glaube, in welchem sie von ihren Heerführern begeistert wurden, in welchem sie ihren Staat gründeten. Daher ist auch die Lehre der Dschabariten ihre erste Dogmatik. Als nun die Muatazile dagegen den Zweifel geltend machten, ob es auch mit der Gerechtigkeit Gottes, welche er durch das ewige Wort des Koran verkünden und üben liesse, sich vertrage, dass er das Böse mit ewiger Verdammung bestrafe, welches er selbst verhängt habe, als sie dagegen die Freiheit des Menschen im Guten und im Bösen zu behaupten wagten, da erhoben sich unter den Bekennern des Islam Streitigkeiten der gefährlichsten Art, weil sie die Gesinnung und die Grundsätze in Zweifel stellten, in welchen das Arabische Reich gegründet worden war. Es waren dies die Zeiten, in welchen die Arabische Herschaft zuerst auf immer gespalten wurde, als die Abasiden

1) El Materidi st. 333; El Aschari st. 324 od. 330. Pockocke spec. p. 371. Vergl. über beide Delitzsch Anekd. S. III; 297 ff. Über die Orthodoxie der Aschariten s. Pococke spec. p. 246; Delitsch Anekd. S. II; XI; Casiri bibl. Arab. Hisp. II p. 338 a; Leo Afric. c. 2.

2) Mos. Maim. doct. perpl. I, 73 p. 159; 74 p. 172.

des Reiches sich bemächtigten und die entthronten Ommajaden eine neue Herschaft von Spanien aus begründeten. Wir wissen auch, dass von dem neuen Herscherstamme der Abasiden mehrere der ausgezeichnetsten Fürsten der Lehre der Muatazile anhingen [1]); aber sie sahen doch später sich genöthigt dem Volksglauben zu weichen, in welchem die Macht der Araber ihre Wurzel hatte. Doch hat sich die Lehre der Muatazile neben der orthodoxen Dogmatik lange erhalten. Noch zu Anfange des 7. Jahrh. der Hedschra finde ich einen berühmten Lehrer jener Separatisten [2]). Auch darf man nicht sagen, dass die Lehre der Dschabariten einen unbedingten Sieg in der Meinung der Orthodoxen davon getragen hätte. Vielmehr die Lehre der Aschariten, welche die allgemeinste Billigung erhielt, ist nur ein Vermittlungsversuch zwischen den Muataziliten und den Dschabariten. El Aschari selbst ging aus der Schule der Muatazile hervor [3]); seine Lehre neigt sich zwar bei Weitem mehr zu der Ansicht der Dschabariten hin, sucht aber doch den Haupteinwurf der Muatazile zu entkräften, dass es ungerecht sein würde, wenn Gott das Gute in dem Guten belohnen, das Böse in dem Bösen bestrafen wollte, weil er beiden beides beigelegt habe, indem sie annimmt, dass die Menschen das ihnen von Gott verhängte Gute oder Böse sich aneignen [4]).

Unser stärkster Beweis jedoch für die Bedeutsamkeit dieser dogmatischen Untersuchungen liegt in dem orthodoxen System, welches aus ihnen hervorging. Wir wollen es daher genauer untersuchen. Die Lehre der Muatazile übergehen wir, nicht weil wir dieselbe für weniger wichtig in ihrem wissenschaftlichen Zusammenhange hielten, sondern weil uns keine sichere Kenntniss derselben zugekommen ist, welche ihren Zusammenhang deutlich darlegte. Die Schriften der Muatazile, von den Orthodoxen unterdrückt, sollen selten

---

1) Die Verfolgungen, welche sie über Andersgläubige verhängten, waren sehr gewaltsam. Man giebt an, dass 700 Gelehrte der entgegengesetzten Partei von den Muatazile getödtet wurden. Delitzsch Anekd. S. 293.

2) Pococke Spec. p. 346. Es sollen noch bis in die neuern Zeiten Reste der Muatazile sich erhalten haben. Maraccii prodr. in Alcor. III p. 85.

3) Pococke spec. p. 232.

4) Ib. p. 240; 244 sqq.

sein [1]); ihre Lehren lernen wir fast nur aus den Widerlegungen ihrer Gegner kennen. Das System der Motakhallim dagegen können wir ziemlich gut übersehn. Wir werden nicht erwarten, dass in ihm eine Wissenschaft enthalten sei, welche ohne alle willkürliche Annahme ihre Grundsätze durchführte, wir werden zufrieden sein in ihm Aufgaben der Wissenschaft in das Licht gestellt zu sehn und selbst in seinen auffallenden Hypothesen nichts so willkürliches zu finden, dass es nicht als Versuch solchen Anfgaben zu genügen gerechtfertigt werden könnte.

Ehe ich diese Lehren auseinandersetze, muss ich noch etwas über die Quellen sagen, aus welchen ich sie schöpfe. Unsere Kenntniss der dogmatischen Systeme der Araber ist überhaupt noch sehr unvollständig und verworren. Am reichlichsten fliessen über sie die Angaben Pococke's in seinen Anmerkungen zum Abu' l Faradsch; daran schliessen sich die Angaben Marracci's zu seiner Ausgabe des Koran an [2]), welche jedoch weniger in die Beweggründe der Lehre eingehn und daher zu meinem Zwecke nur selten haben benutzt werden können. Pococke's Angaben sind jedoch, wie es bei einem Commentar zu gehen pflegt, sehr zerstreut. George Sale hat es daher unternommen, zu seiner Übersetzung des Koran [3]) das, was Pococke mitgetheilt hat, zu besserer Übersicht zusammenzustellen. Neues finde ich bei ihm nicht; auch habe ich seine Arbeit nicht gebrauchen können, weil seine Zwecke andere sind, als die meinen, und weil er seine Quellen nicht nachweist. Noch an andern Orten findet sich manches zerstreut, besonders in zahlreichen Anführungen des Averroes und des Moses Maimonides. Aber eine allgemeine Übersicht über den Zusammenhang des Systems zu gewinnen ist uns erst durch die vorher angeführte Schrift Schmölders's möglich geworden. Je mehr wir ihm dafür dankbar sein müssen, um so aufrichtiger thut es uns Leid die Schwächen auch dieses Theiles seiner Arbeit nicht verschweigen zu dürfen. Auch in ihm hat er alle Hülfe der ältern Angaben, der Lateinischen Übersetzungen des Averroes und des Moses Maimonides, verschmäht.

---

1) Schmölders ess. p. 201.

2) Prodromus ad refut. Alcor. III c. 24.

3) Preliminary discourse Sect. VIII.

Und doch müssen wir sagen, dass die Darstellung, welche Schmölders giebt, nicht allein durch jene Übersetzungen bestätigt wird, sondern in den wesentlichsten Punkten durch sie erst ihr volles Licht erhält. Vieles, was Schmölders nur andeutet und als einen Nebenpunkt flüchtig berührt, steht hier deutlich ausgeprägt und macht sich als ein leitender Gesichtspunkt für das ganze System geltend. Überdies ist aber der neueste Geschichtschreiber der Arabischen Philosophie noch weiter gegangen. Er hat gegen die Angaben des Moses Maimonides über die Lehren der Motakhallim Verdacht erregt [1]), wie es mir scheint, mit demselben Unrecht, wie gegen die Übersetzungen der Arabischen Aristoteliker. Die Sätze, welche er für Irrthümer des Moses Maimonides ansieht, mögen allerdings nicht mit denselben Worten von den Motakhallim ausgesprochen worden sein, aber sie konnten leicht als Folgerungen aus ihren Lehren gezogen werden und geben den Sinn derselben ganz richtig wieder, wenn man sie in der Beschränkung versteht, welche sie durch andere Sätze erleiden. Überhaupt aber müssen wir Schmölders das Recht absprechen ausgehend von seinen Quellen irgend einen wohl begründeten Widerspruch gegen die Angaben des Moses Maimonides zu erheben. Denn alle die Männer, aus deren Schriften er die Lehre der Motakhallim geschöpft hat, sind jünger und meistens bedeutend jünger als Moses Maimonides [2]); es ist nicht wahrscheinlich, dass dieser seine Darstellung der orthodoxen Dogmatik aus irgend einer dieser Schriften entnahm, vielmehr folgte er wohl den ältern Werken, welche als die Grundlage der spätern Dogmatik anzusehn sind, durch neuere Werke aber, wie es scheint, aus dem gewöhnlichen Gebrauche verdrängt wurden [3]). Hieraus mag es auch hervorgehn, dass solche

1) Ess. p. 135 not.; 144 not.

2) Seine Hauptquellen sind Schriften des berühmten Gelehrten Fachr Eddin El Razi (gest. 606, vergl. üb. ihn Wüstenfeld Gesch. d. Arab. Ärzte S. 111 ff.) und des berühmten Erklärers des Koran Baidawi (gest. 685 od. 692. S. Pococke spec. p. 354.)

3) Es ist eine sehr unwahrscheinliche Annahme Schmölders's S. 135, dass Mos. Maim. die Schriften der Motakhallim nicht aus eigener Ansicht gekannt habe. Dabei wird Mos. Maim. als getreuer Schüler des Averroes betrachtet, was in allen Punkten falsch ist. Denn Moses Maimonides hängt weder dem Systeme des Averroes an, noch ist er dessen Schüler.

Punkte, welche nach dem Moses Maimonides und dem Averroes als leitende Gedanken in der Lehre der Motakhallim erscheinen, in den Angaben Schmölders's nur eine untergeordnete Bedeutung haben. Die ältesten Werke, aus welchen Schmölders's schöpft, sind ungefähr 3 Jahrhunderte jünger als die Entstehung der orthodoxen Dogmatik, als deren Gründer El Aschari anzusehn ist. Nun mag es allerdings bedenklich erscheinen Lehren, welche der Zeit nach von einander so weit abstehen, als einem Systeme angehörig zu betrachten, doch haben wir auch keinen Grund anzunehmen, dass die spätern mit den frühern Motakhallim in den wesentlichsten Punkten nicht übereingestimmt haben sollten. Was die Arabischen und Jüdischen Philosophen des 12. Jahrhunderts und was Schmölders nach seinen Quellen für Lehre der Motakhallim ausgeben, stimmt in den Hauptpunkten gut zusammen; auch geben die Überlieferungen alle diese Lehren für das System einer und derselben Sekte aus. Wie schon oben bemerkt wurde, sind die Aschariten die Theologen unter den Arabern, welche vorherschend in dem Rufe der Orthodoxie stehen. Schon von Averroes und von Moses Maimonides werden sie vor den übrigen Theologen ausgezeichnet und am häufigsten bestritten. Es sind aber auch dieselben Aschariten, welche in der spätern Zeit schon vom 12. Jahrh. an, überall in den Schulen des Islam das Übergewicht hatten und deren Schriften nun auch von Schmölders zur Darstellung der Lehre der Motakhallim benutzt worden sind [1]). Es wird uns erzählt, dass nachdem eine Zeit lang diese Sekte die Oberhand gehabt habe, ihr Ansehn durch Schismatiker untergraben worden sei; sie habe aber später sich erneut und nun einen völligen Sieg über alle andere Meinungen davon getragen [2]). Ich erlaube

---

1) Sehr auffallend ist es, dass Schmölders dies selbst nicht weiss. S. 196 betrachtet er die Lehre der Aschariten über die Freiheit des Willens und sieht sie als die Mitte haltend zwischen der orthodoxen Lehre und der Lehre der Muatazile an. Meine Behauptung beruht nicht allein darauf, dass die Aschariten überhaupt für die Orthodoxen gelten, sondern auch auf ausdrücklichen Zeugnissen, welche den Baidawi und dem Adhadeddin El Idschi zu den Aschariten zählen. S. Schmölders ess. p. 138; Delitzsch im Lit. Bl. d. Orients 1840 S. 700; Anekd. S. 273.

2) Leo Afric. c. 2. Confudit (sc. Esciari) etiam omnes alias rationes, apparentes opi-

mir die Meinung auszusprechen, dass die Ausbildung der Aristotelischen Philosophie bei den Arabern ein Hauptgrund gewesen sei, durch welchen das Ansehn der Aschariten eine Zeit lang verdunkelt wurde. Wenigstens fällt die Zeit jener Verdunkelung mit der Blüthe der Aristotelisch-Arabischen Philosophie zusammen. Es ist mir auch wahrscheinlich, dass Fachr Eddin El Razi, dessen Werk Schmölders gebraucht hat, dadurch den grossen Ruf orthodoxer Lehre gewonnen hat, dass er vorzügliche Verdienste um die Wiederherstellung der Ascharitischen Lehre hatte. Nach dieser Annahme würde diese Wiederherstellung gegen das Ende des 12. Jahrh. fallen, also in das Alter des Averroes, welcher die Arabische Philosophie in Spanien zu ihrer höchsten Blüthe erhoben hatte.

Die Dogmatik der Araber geht nicht, wie dies unsere Dogmatik zu thun pflegt, vom Glauben und von der Lehre von Gott aus um auf diesem Wege zuletzt zu den weltlichen Dingen zu gelangen, sondern sie verfährt in einem fast entgegengesetzten Sinne. In ihrem ersten Theile beginnt sie mit der Untersuchung der Dinge der Welt; im zweiten Theile geht sie dazu über das Dasein Gottes zu beweisen, untersucht dessen Wesen und Eigenschaften und erst im dritten Theile kommt sie auf die Lehren der Offenbarung, thut die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer solchen dar und leitet die Folgerungen ab, welche aus ihr fliessen [1]). Es leuchtet ein, dass diese Anordnung eine durchaus philosophische Haltung ihrer Lehren anstrebt. Doch scheint die Ausführung der Absicht nicht in allen Theilen zu entsprechen. Dies ist wahrscheinlich die Folge davon, dass sie in ihren einzelnen Untersuchungen durch polemische Rücksichten nicht selten bestimmt wird.

Die Untersuchung der weltlichen Dinge beginnt mit der Logik. Die Motakhallim geben in ihr die gewöhnlichen Lehren des Aristoteles. Wir haben daraus nur anzuführen, dass sie auf der einen Seite die Wahrheit der

---

niones et sectas eo usque, ut omnes opiniones sua excepta usque nunc haereticae vocarentur, quibusdam temporibus exceptis, quibus prostrata fuit ob schismata existentia in Aegypto et in Asia. Postea omnes opiniones depressae sunt, sua vero innovata est et adhuc floret — — et ad hoc venit, quia si quis dixerit opinionem Esciari non esse veram, damnabatur ad mortem secundum Maumedanos.

1) Schmölders ess. p. 139.

Sinneneindrücke, auf der andern Seite die Nothwendigkeit allgemeiner Grundsätze des Verstandes vertheidigen. Die Sinne täuschen nicht, nur unsere Weise ihre Eindrücke zur Beurtheilung der Dinge anzuwenden und dabei Vorstellungen unserer Einbildungskraft einzumischen führt das herbei, was wir gewöhnlich Sinnentäuschungen zu nennen pflegen [1]). Allgemeine Grundsätze des Verstandes müssen wir aber ausserdem annehmen, weil die Sinneneindrücke nur eine Erkenntniss des Besondern und Zufälligen gewähren, wir also nichts Allgemeines und Nothwendiges zu erkennen vermöchten, wenn unser Verstand nicht zur Beurtheilung der sinnlichen Eindrücke uns allgemeine Regeln darböte. Die Erkenntniss solcher Regeln oder Begriffe wird als eine unmittelbare angesehn, weil wir sonst keine vermittelte Erkenntniss durch den Schluss aus allgemeinen Grundsätzen und kein letztes Kennzeichen der Wahrheit haben würden. Die Motakhallim stützen sich hierbei besonders auf den Grundsatz des Aristoteles, welcher in der Arabischen Philosophie eine sehr ausgezeichnete Stelle einnimmt, dass die Erklärungen und die Aufsuchung der Gründe nicht in das Unendliche gehen dürfen [2]). In diesem Theile ihrer Philosophie findet sich nichts Eigenthümliches, es müsste denn in der Weise bestehn, wie die unmittelbaren Grundsätze und Begriffe des Verstandes von ihnen, wie es scheint, in einem sehr weiten Kreise gesucht werden, und auch dies würde doch nur in einer Anwendung ihrer Logik bestehn. Das Eigenthümliche ihrer Philosophie liegt aber hauptsächlich in ihrer Ontologie.

Hier gehen sie von einer Eintheilung aus, welche unbestreitbar zu sein scheint. Alles, was wir denken können, ist entweder oder ist nicht [3]). Es

---

1) Ib. p. 142 sqq. Den Aschariten besonders wird dies zugeschrieben. V. Hammer Leipz. Lit. Z. 1826 S. 1292. Dagegen schreibt Mos. Maim. doct. perpl. I, 73 p. 148; 164. den Redenden die Lehre zu, dass die Sinne nicht genau erkennen und irren. Über die Ursachen dieser verschiedenen Lehrweise kann man verschieden denken. Ihre Atomenlehre musste zu der Behauptung führen, dass die Sinne nicht das Richtige erkennen; aber dabei konnten doch die spätern Motakhallim ungefähr wie Epikur, die frühern ungefähr wie Demokrit über die sinnliche Erkenntniss denken.

2) Schmölders ess. p. 141 sqq.

3) Ib. p. 146 sqq.

ist unstreitig wegen der Folgerungen, welche sie aus dieser Eintheilung zu ziehen wussten, dass ihre Gegner dennoch sie anzugreifen suchten. Unter anderen warf man ein, alles, was ist, sei etwas oder habe eine Qualität; das Sein aber, welchem die Qualitäten zugeschrieben werden, sei nicht etwas, weil alle Qualitäten, welche ihm zugeschrieben würden, von ihm zu unterscheiden wären; da nun das Sein doch gedacht werden könne, so könne etwas gedacht werden, was weder etwas, noch nicht etwas sei, also ein Mittleres, welches weder sei, noch nicht sei [1]). Dem entgegneten aber die Motakhallim, dass nicht alles, was ist, etwas sei, dass man vielmehr das Sein als Grund des Etwas oder der Qualität zu betrachten habe. Einen solchen Grund der Qualität müsse man annehmen, um nicht für jede Qualität eine neue Qualität als Grund zu setzen und so in das Unendliche geführt zu werden; aber er sei deswegen nicht als nicht seiend zu betrachten, weil er nicht etwas sei [2]). Dieser Gegenbeweis beruht auf der Unterscheidung zwischen Subject und Prädicat in unsern Urtheilen. Dies ist ein zweiter Gegensatz, welchen sie mit dem zuerst angegebenen zwischen Seiendem und Nicht-Seiendem verbinden. Sie unterscheiden bei allem, was Gegenstand unseres Denkens sein kann, das Sein desselben, welches es überhaupt erst zum Gegenstande unseres Denkens und zum Subjecte unserer Aussage macht, und die Qualität, welche wir von ihm prädiciren, um es als einen bestimmten Gegenstand unseres Denkens zu bezeichnen [3]). Das Subject wird von ihnen auch Substanz, das Prädicat Accidens genannt. Indem sie den Begriff des Accidens im weitesten Sinne nehmen, so dass es auch etwas Negatives bezeichnen kann, die Abwesenheit des Accidens, werden sie berechtigt nicht allein zu setzen, dass keine Substanz ohne Accidens, sondern auch dass keine Substanz

---

1) Ib. p. 151.

2) Ib. p. 152.

3) Ib. p. 150. Notre conscience immédiate nous informe dejà, que tout ce qui a rapport avec notre raison, possède ou non une existence effective et des qualités particulières quelles qu'elles soient, en sorte qu'il n'y a pour nous que réalité et non-réalité, être et non-être. Hier sind die beiden obersten Gegensätze, aber freilich nicht in der besten Ordnung zusammengestellt.

ohne viele Accidenzen sein könne [1]); denn natürlich werden einer jeden Substanz viele verneinende Prädicate beigelegt werden können.

Wenn sie aber das Nicht-Seiende unter den Gegenständen unseres Denkens aufzählen, so setzen sie dabei nicht allein voraus, dass wir verneinende Prädicate mit einem Subjecte verbinden können, sondern sie denken dabei auch daran, dass es einen Schein giebt, welcher unsern Verstand täuschen kann. Es giebt einiges in unserm Verstande, was kein Dasein ausser demselben hat; dergleichen ist uns wohl bekannt und wir sind beständig genöthigt hierauf wieder zurückzukommen; was so nur in unserm Verstande ist, haben wir zum Nicht-Seienden zu zählen [2]). Es geht nun das Bestreben der Motakhallim darauf aus das Seiende von dem Schein zu entkleiden, welcher mit ihm in unserm Denken sich verbindet. Dies ist der indirecte Weg der Untersuchung, welcher ihrer Lehre vorherrschend einen polemischen Charakter aufgedrückt hat. Ich erlaube mir dabei die Bemerkung, dass es derselbe Weg ist, welchen die orientalische Philosophie fast beständig eingeschlagen hat. Auch die Inder, auch Philon der Jude sind ihn gegangen.

Die Polemik der neuern Motakhallim zeigt nun offenbar, dass die ausgebildete Gestalt ihres Systems durch die Kenntniss der Aristotelischen Philosophie bestimmt worden ist. Sie untersuchen hauptsächlich die zehn Kategorien des Aristoteles, um zu ermitteln, was von ihnen dem Schein, und was dagegen der Wahrheit der Dinge angehöre. Dabei dient es ihnen als leitender Gedanke, dass ein jedes Verhältniss nur im Verstande, also nur Schein sei. Denn wäre ein Verhältniss ausser dem Verstande, so würde es in einem Subjecte sein müssen; nun ist aber jedes Verhältniss nur zwischen wenigstens zwei Dingen, welche in Verhältniss gesetzt werden; also ist es in keinem von diesen beiden Dingen. Man würde ein drittes Ding erfinden müssen, um ihnen ein Subject zu geben; aber auch ein solches drittes Ding würde nur dadurch die beiden ersten in Verhältniss zu einander setzen, dass es selbst ein

---

1) Mos. Maim. D. P. I, 73 p. 148 pr. IV. Substantiam non posse esse sine multis accidentibus. Ib. p. 152. Omni subjecto necessario inesse alterutrum duorum contrariorum.

2) Schmölders ess. p. 171.

Verhältniss zu ihnen einginge und man würde daher von neuem ein Subject für dieses zweite Verhältniss suchen müssen; so würde man durch die Annahme, dass ein Verhältniss in den Dingen gegründet sei, in das Unendliche geführt werden [1]). Wenn aber das Verhältniss nur Schein an den Dingen ist und ihr wahres Sein an sich nicht ausdrückt, so fallen damit die meisten der Aristotelischen Kategorien als solche aus, welche sich nur mit dem scheinbaren Sein der Dinge beschäftigen, nemlich alle sieben letzte Kategorien, nicht allein das Verhältniss selbst, sondern auch wo und wann, leiden und thun, haben und liegen. Die Motakhallim haben sehr wohl begriffen, dass die sechs zuletzt angeführten Kategorien nur Arten der ersten allgemeinen Kategorie des Verhältnisses bezeichnen. Es bleiben nur noch die drei ersten Kategorien übrig, die Substanz, die Quantität und die Qualität. Aber auch die Quantität lassen die Motakhallim nur auf einen Augenblick in ihren Ansprüchen etwas Wahres darzustellen bestehn. Es ist natürlich, dass sie in das Schicksal der räumlichen und der zeitlichen Verhältnisse, das Wo und das Wann, verflochten wird. Was von den Dingen in Beziehung auf ihren Ort bejaht werden kann, lässt sich eben so gut von ihnen verneinen. Wir sagen von einem Dinge, es sei oben, eben so gut können wir von demselben Dinge sagen, es sei unten. Dies beweist ohne Zweifel, dass weder das eine, noch das andere sein wahres Sein ausdrückt. Genauer erklären sich die Motakhallim über die Bestimmungen der Zeit. Sie lassen sich eben so in das Entgegengesetzte verwandeln, wie die Aussagen über den Ort. Sie dienen nur dazu eine Erscheinung, deren Eintreten an und für sich unbestimmt sein würde, durch ihre Beziehung zu einer andern bekannten Erscheinung zu

---

1) Schmölders hat den Beweis nur angedeutet. Ess. p. 161. On soutient, que les accidents relatifs sont des êtres réels. — — Selon les Dogmatiques, ces catégories ne sont que des abstractions de l'esprit, sans aucune réalité. — — Si, disent-ils, la catégorie du rapport, par ex., embrassait des êtres réels, on les trouverait nécessairement dans un objet quelconque; car le rapport n'existe pas, comme tel, par lui-même. Or, s'il se trouvait réellement dans un objet, son existence dans cet objet constituerait un autre rapport qui à son tour exigerait pour fond un autre sujet, et ainsi jusqu'à l'infini.

bestimmen [1]). Wenn nun hiernach Zeit und Raum dem zufallen, was allein im Verstande ist, so gilt das nicht minder von den Zahlen. Die Zahl beruht auf Einheit; Einheit aber gehört nicht zum Wesen irgend eines Dinges; sie ist eine blosse Abstraction, welche weder Art, noch Eigenthümlichkeit des Gegenstandes verräth. Eben so müssen wir über die Zahl urtheilen, welche aus der Einheit hervorgeht [2]). Wir werden sehen, dass von den Motakhallim in ähnlicher Weise auch die räumliche Ausdehnung angegriffen wurde, obwohl dies nicht in der Reihe der hier berührten Untersuchungen geschah. Schon das Angeführte, welches die Grundbegriffe der Quantität beseitigt, konnte zu genügen scheinen um die gegenständliche Wahrheit der Quantität zu bestreiten.

So bleibt also den Motakhallim von den zehn Kategorien des Aristoteles für das wahre Sein nichts weiter übrig als Substanz und Qualität, das Seiende und das, was es ist. Diese beiden Kategorien bezeichnen aber in ihrem Sinne genau denselben Unterschied, welchen wir schon oben bei ihnen fanden, zwischen dem Subjecte der Aussage und dem, was von ihm ausgesagt wird. Es fordert daher diese Lehre von uns, dass wir jeden Gegenstand ohne alle Verbindung mit etwas ihm Fremden, ohne alles Verhältniss zu einem Andern denken und nichts von ihm aussagen sollen, als was er ist. Offenbar hat sie dieselbe Aufgabe im Auge, welche so viele andere Philosophen, noch neuerdings auch Kant verfolgt haben, jedes Ding an sich zu erkennen.

Dabei muss noch ein Punkt besonders bemerkt werden, welcher für die Polemik der Motakhallim das grösseste Interesse hat. Ein grosser Theil derselben richtet sich gegen den Aristotelischen Begriff der Materie. Die Materie soll das Subject des Leidens sein und also ein Vermögen haben zu leiden und von der Form bestimmt zu werden. Nun ist aber das Leiden selbst nur als ein Verhältniss zu denken. Noch weniger lässt sich ein Vermögen zu leiden denken. Denn alles Vermögen ist ein Unding, weil es weder ist, noch nicht ist. Das Mögliche ist nur im Gedanken; nur das Wirkliche ist und

1) Ib. p. 163 sqq. Le temps est la conjonction d'une chose déterminée avec une autre qui ne le serait pas, prise isolément, ou, si l'on veut, la liaison d'un phénomène quelconque avec un phénomène connu.

2) Ib. p. 166.

kann als wahrer Gegenstand der Wissenschaft angesehn werden [1]). Hierdurch wird nun nicht allein die Materie, sondern auch jedes Vermögen zu thun, mithin auch die thätige Form geleugnet, wie es denn natürlich ist, dass mit der leidenden Materie auch zugleich ihr Gegensatz, die thätige Form, verschwinden muss. Auch Ursach und Wirkung werden dadurch aufgehoben; sie gehören nur zu den Verhältnissen, welche allein in unserm Verstande sind. Daher stammen die Beweise, welche El Gazali von der Motakhallim entnahm um darzuthun, dass die Begriffe der Ursach und der Wirkung nur auf Widersprüche führten [2]). Man sieht, dass die Dogmatik des Islam zwar Aristotelische Begriffe benutzte, aber nur um die ersten Grundlagen der Aristotelischen Philosophie anzugreifen.

Sehen wir nun auf die Wahrheit der Dinge und der Qualitäten, welche den Motakhallim übrig bleibt nach Ausscheidung alles Scheinbaren, so muss es uns allerdings scheinen, als wären ihre Vorstellungen hierüber ziemlich verworren gewesen. Sie legen den Dingen sinnliche Qualitäten bei ohne zu untersuchen, ob dergleichen nicht vielleicht nur Verhältnisse zwischen dem Wahrnehmenden und dem Wahrgenommenen bezeichnen möchten [3]). Sie sprechen von Geistern und von Körpern, ohne zu fragen, wie ein Körper ohne Ort gedacht werden könne. Aber bei Beurtheilung solcher Aussagen haben wir die Manier dieser Männer nicht zu vergessen, welche in der pole-

---

1) Ib. p. 155. La possibilité n'est ni réelle, ni non réelle, mais seulement une notion de notre esprit. Ahron Ben Elia bei Delitzsch Anekd. S. XXXVII. „Es giebt ein Reich der Möglichkeiten, was die Ascharija zu Gunsten der göttlichen Präscienz negiren." Das Genaueste hierüber scheint Averroes epit. in Metaph. fol. 177 col. 2 zu haben, der jedoch hier die Motakhallim nicht nennt: Negabant possibilitatem praecedentem rem possibilem et ponebant posse cum ipso actu. Wir werden nemlich sehn, dass sie die Möglichkeit der zufälligen Dinge nicht schlechthin leugneten, aber wohl ihr Vermögen etwas zu leiden oder zu thun.

2) Schmölders ess. p. 161 sq.; Averr. destr. destr. fol. 56 col. 2; 4.

3) Nach Ahron Ben Elia a. a. O. Kap. 4 S. 19 ist die Empfindung eine Qualität des Lebenden; es empfindet durch Empfindung aus keiner andern darüber hinausliegenden Ursache. Dies möchte auf die Aschariten zu beziehen sein, obwohl in diesem Kap. sehr verschiedene Lehren zusammengemischt sind.

mischen Haltung ihrer Lehre vieles anfangs zuliess, was später durch ihre weitern Folgerungen wieder aufgehoben wurde. Hieran erinnert uns besonders die Annahme von Körpern, welche, wie das Folgende zeigen wird, nur vorläufig ihnen gelten konnte. Wir haben ja auch schon gesehn, dass sie jede Quantität als etwas Scheinbares betrachteten, und wenn ein Körper nicht ohne Quantität gedacht werden kann, so musste ihnen auch im Begriffe des Körpers etwas Scheinbares liegen. Doch darf man auch von der andern Seite wohl geltend machen, dass sie durch die Ausscheidung aller Verhältnisse den Weg sich abgeschnitten haben, welchen die wissenschaftliche Untersuchung zu gehen nicht umhin kann, und dass daher Voraussetzungen, welche mit ihren Grundsätzen nicht in voller Übereinstimmung stehen, von ihnen nicht vermieden werden konnten.

Eben deswegen sehen wir sie nun auch in Hypothesen verfallen. Von der körperlichen Erscheinung ausgehend erregte die Theilbarkeit derselben ihr Nachdenken. Dass aber dieselbe in das Unendliche gehe, konnten sie bei ihrer Scheu vor dem Unendlichen [1]) nicht annehmen; sie setzten deswegen untheilbare Theile der Körperwelt [2]). Dies sind nicht Atome im Sinne der Griechischen Atomisten, d. h. untheilbare Körperchen; sondern die Motakhallim bleiben ihrem Grundsatze getreu, dass die wahren Substanzen keine Quantität haben, und schreiben daher auch den einfachen Dingen, welche der körperlichen Erscheinung zum Grunde liegen sollen, keine Quantität zu [3]). Alles Untheilbare ist unkörperlich [4]). Sie denken sich die untheilbaren und unkörperlichen Bestandtheile des Körperlichen als Punkte, welche erst in ihrem Zusammenhang, in der sinnlichen Erscheinung, in welcher wir ihre Theile nicht zu unterscheiden vermögen, als räumlicher Ausdehnung theilhaftig sich

---

1) Moses Maim. D. P. I, 73 p. 148 prop. XI. Infinitum nullum dari neque in actu, neque in accidenti, neque in potentia.

2) Averr. epit. in Metaph. fol. 169 col. 3.

3) Mos. Maim. l. l. p. 149. Totum hunc mundum, h. e. omnia illius corpora conflata esse ex perexiguis quibusdam particulis, quae ob summam exiguitatem nullam neque divisionem admittant (Atomos vocant), neque quantitatem habeant.

4) Schmölders ess. p. 183. Toute chose indivisible est incorporelle.

uns darstellen [1]). Diese Vorstellungsweise soll zwar nicht allen Motakhallim angehören, aber doch der grössern Zahl derselben [2]); sie liegt ihrem Systeme zum Grunde und die, welche seinen Grundsätzen folgerichtig sich anschlossen, konnten sich ihr nicht entziehen. Mit den Annahmen der Französischen Materialisten hat sie darin eine Ähnlichkeit, dass sie den untheilbaren Wesen eine bestimmte Qualität zuschreibt; mit den Annahmen der Pythagoreer stimmt sie überein, indem sie das Untheilbare als Punkt setzt; noch viel grösser aber ist ihre Verwandtschaft mit der Lehre, welche Leibnitz von den Monaden ausbildete.

Doch auch von ihr unterscheidet sie sich in manchen Punkten. Nur eine geringere Bedeutung können wir unter diesen Punkten dem beilegen, dass sie mit ihrer Annahme von Monaden auch die Lehre verbanden, es gebe ein Leeres [3]). Denn sie erklärten das Leere auch nur für eine Vorstellung unseres Verstandes, welche kein wirkliches Sein darstelle [4]).

Wenn man nun in der Lehre von den Monaden doch noch das Bestreben einer wissenschaftlichen Aufgabe zu genügen vertreten finden kann, nemlich der Aufgabe in der Analyse des Zusammengesetzten auf ein Letztes, Einfaches zu kommen, so wird man zugestehen müssen, dass die Motakhallim in jenem Bestreben folgerichtiger verfahren, als die Griechen und die neuern Philosophen, indem jene unternehmen, was diese vernachlässigen, die zeitliche Erscheinung ebenso, wie die räumliche in ihre untheilbaren Bestandtheile aufzulösen. Sie nehmen also auch untheilbare Zeitmomente an. Die Zeit in ihre Atome aufgelöst lässt sich zurückführen auf die verschiedenen

---

1) Ib. p. 176; Mos. Maim. l. l. p. 149. compositum fieri quantum et ipsum (ἄτομον sc.) corpus, ita ut, si duo tantum ejusmodi atomi conjungantur, unumquodque illorum (post conjunctionem) fiat corpus ac per consequens deinde duo sint corpora, juxta quosdam ipsorum.

2) Schmölders ess. p. 175. La plupart des Dogmatiques supposent, que les corps simples consistent en des petites parcelles, qui ne subissent aucune division ultérieure de manière, que ces parcelles sont en nombre fini.

3) Mos. Maim. l. l. p. 148. prop. II. Dari vacuum.

4) Schmölders ess. p. 148; 180.

Jetzt, aus deren Zusammenfassung in unseren Gedanken erst der Verlauf der Zeit entsteht [1]).

Sie gründen diese Lehre nicht allein auf die Nothwendigkeit ein Untheilbares in der Zeit anzunehmen, sondern auch auf den Begriff des Accidens. Unter diesem verstehen sie die Qualität, weil sie alle andern Accidenzen der Substanz aufgehoben hatten ausser der Qualität. Ein Accidens, bemerken, sie kann nur einen Augenblick sein; es entsteht im Augenblick und verschwindet auch eben so wieder; das Zufällige hat keine Dauer [2]). Es ist also die Flüchtigkeit der Erscheinungen, welche ihnen beweisen soll, dass jede Qualität eines Dinges nur ein Moment der Dauer haben könne. Dass die Bemerkung derselben von den Motakhallim zu einem allgemeinen Grundsatze gesteigert wurde, liegt wohl hauptsächlich darin, dass sie das Dasein eines jeden Atoms nur für ein zufälliges ansehn konnten, welches eben so gut in jedem Augenblicke sein als nicht sein könnte. Deswegen setzten sie auch jede Qualität als ein Accidens ohne alle Dauer und leugneten das Vorhandensein wesentlicher oder bleibender und der Natur eines Dinges eingepflanzter Eigenschaften [3]).

Wir haben aber schon oben gesehn, dass ihnen Substanz und Accidens untrennbar mit einander verbunden sind, keine Substanz also ohne Accidens sein kann. So wie daher die Qualität oder das Accidens verschwindet, so fällt auch zugleich die Substanz weg und jede Substanz ist also eben so wie jedes Accidens nur in einem untheilbaren Augenblicke [4]). Doch sollen hier-

1) Mos. Maim. l. l. p. 148. prop. III. Tempus est compositum ex instantibus. Ib. p. 149. Quod (sc. tempus) dicunt componi ex multis nunc, h. e. ex multis temporibus, quae ob brevitatem durationis suae non possunt dividi.

2) Averr. destr. destr. In Phys. IV. fol. 63 col. 4. Accidentia non permanent per duo tempora. Mos. Maim. l. l. p. 148 prop. VI. Accidens nullum durare duo tempora, h. e. instantia vel momenta. Ib. p. 153. Accidentis autem hanc esse rationem, quod ne quidem per duo momenta durare et superstes esse possit. Schmölders ess. p. 173; v. Hammer Leipz. Lit. Zeit. S. 1291; Delitzsch Anekd. S. 306.

3) Mos. Maim. l. l. p. 148 prop. 8. Formas naturales quoque esse accidentia. Ib. p. 154. Negant, quod natura aliqua existat. Ib. p. 157 sq.

4) Mos. Maim. l. l. p. 152; 167.

über unter den Aschariten verschiedene Meinungen geherscht haben, indem einige von ihnen die Substanzen fortdauern liessen, jedoch wahrscheinlich unter der Voraussetzung, dass andere oder dieselben Accidenzen an ihnen von neuem sich ergeben würden, während andere den Substanzen ein eben so augenblickliches Sein beilegten, wie den Qualitäten [1]). Wenn wir den allgemeinen Grundsätzen ihrer Lehre folgen, so können wir nicht anders, als der letztern Lehrweise den Vorzug vor der erstern geben.

Wir übersehen nun die allgemeine Ansicht, welche die Motakhallim ihren Grundsätzen gemäss von den weltlichen Dingen sich ausgebildet hatten. Allen den sinnlichen Erscheinungen der geistigen und der körperlichen Welt in Raum und Zeit legen sie eine Menge von Monaden zum Grunde, welche eine jede gewisse Qualitäten haben, welche aber auch eine jede schlechthin für sich und einfach sind ohne alle Ausdehnung im Raum, ohne alle Ausdehnung in der Zeit, eine jede nur eines augenblicklichen Seins theilhaftig. Keiner von ihnen kömmt ein Vermögen zu auch nur zur Selbsterhaltung, keiner ein Trieb oder ein Princip auch nur des innern, viel weniger des äussern fortdauernden Lebens. Es ist nur eine Täuschung unserer Einbildungskraft, wenn wir ihnen Ausdehnung oder Dauer beilegen, weil wir mehrere von ihnen zu einer Vorstellung zusammenfliessen und sie dadurch über Raum und Zeit sich ausbreiten lassen. Diese Monaden sind das allein Wahre in der Welt. Dadurch vornehmlich, dass ihnen jedes Vermögen sich selbst zu erhalten oder sich selbst zu entwickeln und jede zeitliche Dauer abgesprochen wird, unterscheiden sich diese Monaden der Motakhallim von den Monaden des Leibnitz, von den Dingen an sich, welche Kant annahm, wenn wir allein auf die Folgerichtigkeit der Lehre sehen, sehr zum Vortheil der Motakhallim; denn diesen ist es in der That damit Ernst das zeitliche Dasein der wahren Dinge zu leugnen, was doch den andern Lehren, obgleich sie dazu Anstalt machen, nicht bis zu Ende gelingen will, weil die Dinge, welchen sie ein inneres Leben, ein Vermögen zu freier Entwicklung beilegen, wieder in das zeitliche Dasein hineingerathen.

Aber freilich, wenn diese Folgerichtigkeit den Motakhallim zum Lobe

1) Averr. destr. destr. fol. 19 col. 3 sq.

gereichen mag, so dürfen wir dagegen auch nicht verschweigen, eine wie wenig befriedigende Ansicht von den Dingen der Welt ihre Grundsätze ihnen an die Hand geben. Man darf wohl darüber erstaunen, wie dürftig sie das Weltliche ausstatten. Ein jedes Ding dieser Welt ist noch bei Weitem geringer als eine Tagsgeburt, als eine der nackten Monaden, welche Leibnitz doch noch mit Trieb und Empfindung und Dauer ausstattete, wiewohl er ihnen kein Bewusstsein zugestand. Wenn das System der Motakhallim belehrend ist, so mag es nicht allein wegen seiner Folgerichtigkeit, sondern auch wegen des abschreckenden Beispiels, welches eine von solchen Grundsätzen ausgehende Folgerichtigkeit gewährt, auf dieses Lob Anspruch haben.

Man muss wohl erwarten, dass sie das Weltliche nicht ohne die Absicht herabgesetzt haben werden, um dagegen das Göttliche um so mehr erhöhen zu können. Man muss auch erwarten, dass sie vermittelst ihrer Theologie einlenken werden, um das dürftige Dasein ihrer Monaden etwas reichlicher auszustatten. Wenn schon Leibnitz sich genöthigt sah, vermittelst seiner Annahme einer prästabilirten Harmonie in der Schöpfung eine Verbindung unter den Monaden herzustellen und den nackten Monaden dadurch Gelegenheit zu geben zu Seelen zu werden, so war das Bedürfniss hierzu für die Motakhallim noch in einem grössern Maasse vorhanden. In der That finden wir einen ganz ähnlichen Gedanken über den Zusammenhang der Monaden bei den Motakhallim, wie bei Leibnitz, so dass man jene für die Vorläufer dieses in der Lehre von der prästabilirten Harmonie ansehn könnte. Unter ihren Beweisen für die Annahme eines Schöpfers findet sich einer, welcher sich darauf beruft, dass die Verbindung und die Trennung der Atome einen Grund voraussetzen, welcher sie trenne oder verbinde; da sie einen solchen Grund aber unter den Substanzen der Welt, den Atomen, nicht finden können, so nehmen sie zu der Annahme eines Gottes ihre Zuflucht, welcher die Atome in der Schöpfung in Verbindung setze oder getrennt halte [1])

1) Mos. Maim. D. P. I, 74 p. 166 sq. Quocirca, quod videmus quasdam (sc. substantias) congregari, quasdam vero separari et quasdam alternatim nunc congregari, nunc segregari, argumento hoc est, substantias istas opus habere aliquo, qui congregat illas, quae congregantur, et qui separet illas, quae separantur. Atque istud dicunt certissimam esse probationem, mundum esse de novo creatum.

Sie werden etwas Ähnliches auch von der Erhaltung der Atome in der Zeit gelehrt haben. Ihre Lehre von der Bewegung, welche sehr seltsam klingt, aber doch in ihren Grundsätzen hinreichend begründet ist, scheint uns darauf zu führen. Sie behaupteten nemlich, dass eine Bewegung nicht schneller oder langsamer sei als die andere. Denn es gebe überhaupt keine stetige Bewegung in der Zeit, sondern ein jedes Atom entstände an dem Orte, wo es sich fände und man setze nur eine längere Bewegung da voraus, wo mehrere, eine kürzere, wo weniger Ruhepunkte wären [1]). Unstreitig werden sie angenommen haben, dass auch hier der Grund aller dieser Entstehungen eines und desselben Atoms an verschiedenen Orten oder Ruhepunkten in der Schöpfung Gottes zu suchen sei.

Bei diesen Beweisen für die Annahme eines Gottes möchte uns nun aber schon ein Bedenken entstehen, ob sie mit ihren ontologischen Grundsätzen übereinstimmen. Denn wird nicht hierdurch den Monaden ein Verhältniss zugeschrieben, sei es der Trennung oder der Verbindung, welches in Gott gegründet sein soll? Wir enthalten uns dies weiter zu entwickeln, denn ähnliche Zweifel erregt uns auf jedem Schritte die ganze Theologie der Motakhallim. Sie verräth wenig von der Consequenz, welche wir an ihrer Ontologie zu rühmen gehabt haben. Wir wollen uns daher auch in der Auseinandersetzung ihrer Lehren kürzer fassen.

Es ist sogleich sehr auffallend, wie die Motakhallim aus ihrer Ontologie sich den Weg zur Theologie bahnen. Von der Zufälligkeit der Monaden schliessen sie auf eine nothwendige Ursache derselben, weil wir eine letzte Ursache annehmen müssen, um nicht in das Unendliche geführt zu werden. Diese Ursache ist schlechthin frei, weil sie keine andere Ursache hat, welche sie zwingen könnte. Sie setzt daher einen Willen voraus, welcher durch nichts bestimmt wird, keine Materie neben sich hat, welche ihn zu seiner schöpferischen Thätigkeit veranlasste, welcher deswegen auch allmächtig ist [2]).

1) Ib. 73 p. 150.

2) Schmölders ess. p. 155 sq.; 158; 172; 186. Die Beweise, welche Mos. Maim. D. P. I, 74 angiebt, weichen zwar in der Form ab, gehn aber meistens von denselben Grundsätzen aus, besonders der vierte.

So vertheidigen sie den Begriff der Schöpfung in strengem Sinne gegen die Lehren der Aristoteliker nicht gerade ungeschickt, aber doch in einer Weise, welche den Grundsätzen ihrer Ontologie zu widersprechen scheint.

Denn wir erinnern uns, dass sie dem Begriffe der ursachlichen Wirksamkeit alle Bedeutung für das wahre Sein der Dinge abgesprochen hatten. Nun könnte man zwar sagen, das Verhältniss zwischen Schöpfer und Geschöpf sei nicht ein rein ursächliches Verhältniss, aber ein Verhältniss ist es doch, und die Motakhallim hatten in ihrer Ontologie auch alle Verhältnisse als etwas bezeichnet, was nur in unserm Verstande wäre. Wir stossen hier auf denselben Widerspruch, den wir oben schon bemerken mussten, wo wir fanden, dass Gott ein Verhältniss unter den verbundenen und getrennten Monaden in der Zeit und im Raume begründen sollte.

Nach den Überlieferungen, welche wir hierüber haben, können wir nicht genau sagen, wie sie über diesen scheinbaren Widerspruch der Grundsätze ihrer Ontologie und ihrer Theologie sich erklärt haben mögen. Doch als völlig unauflösbar mochte er ihnen nicht erscheinen. Es wird uns gesagt, dass sie den Satz aufstellten, das nothwendige Wesen hätte sein Sein nicht in demselben Sinne mit dem zufälligen Wesen gemein [1]). Auf diesen Satz konnten sie ihre Behauptung gründen, dass wir den Begriff Gottes nicht denselben Beschränkungen unterwerfen dürften, welchen die Begriffe der weltlichen Dinge unterliegen. Wenn sie die letztern ohne Kraft ein ursächliches Verhältniss zu begründen denken zu müssen glaubten, so konnten sie dagegen annehmen, dass dem unerforschlichen Wesen Gottes eine solche Kraft doch beiwohne. Bei den Arabischen Philosophen ist es sehr gewöhnlich, dass sie das Unaussprechliche, Überschwengliche im Begriff Gottes mit starken Farben malen; auch die Motakhallim werden es nicht verfehlt haben, diesen Ausweg

1) Schmölders ess. p. 154. Nous avons établi, que la réalité n'est point un attribut commun aux êtres, mais qu'ils en participent seulement littéralement; d'où il résulte, qu'on a tort de dire que l'être nécessaire de lui-même égale, quant à sa réalité, les autres êtres et qu'il ne s'en distingue que par sa nécessité. Mos. Maim. D. P. I, 76 p. 177. Quod deus benedictus nulli creaturae assimilari possit. Dieser Satz wurde besonders gegen die Lehre von der Körperlichkeit Gottes von ihnen gebraucht.

zu nehmen, wenn man ihnen die Unvereinbarkeit ihrer ontologischen Grundsätze mit der schöpferischen Macht, welche sie Gott beilegten, vorgehalten haben sollte. Wir finden daher auch ausdrücklich bemerkt, dass sie ihren Streit gegen den Begriff der Ursache auf die weltlichen, sinnlich erscheinenden Dinge beschränkten, dagegen aber das Vorhandensein einer Ursache, welche der sinnlichen Erscheinung nicht angehört, keinesweges leugnen wollten [1]). Diesen Unterschied scheinen sie noch weiter verfolgt zu haben, indem sie nicht wollten, dass man Gott eine Ursache im strengen Sinne des Wortes nenne; er sei vielmehr nur der Thätige oder Bewirkende zu nennen. Zwischen der Ursache und dem Bewirkenden aber sei der Unterschied, dass jene ihre Wirkung nothwendig hervorbringe und in dem Augenblicke wirke, in welchem sie sei, während der Bewirkende nicht nothwendig wirke und seinem Werke vorhergehe. Man wird bemerken, dass hierin derselbe Unterschied ausgedrückt ist, welchen man zwischen den natürlichen und freien Ursachen gemacht hat. Daher sahen sie Gott als freie Ursache der Welt an, welche durch ihren Willen ihre Geschöpfe hervorbringe, und bestritten von dieser Ansicht aus die Lehre der Arabischen Aristoteliker von der Ewigkeit der Welt [2]).

---

1) Averr. destr. destr. III fol. 27 col. 1. Et removerunt causas, quae sunt hic. — — Et negaverunt operationes provenientes ex rebus naturalibus et negaverunt cum hoc, ut sint operationes in rebus vivis, quae apparent. Ib. X fol. 45 col. 4. Sed secta Assaria negavit causas sensibiles — — et posuit causam entitatis sensibilis ens non sensibile specie generationis non apparentis et non sensibilis in causis et causatis. Dasselbe schreibt Ahron Ben Elia den Atomisten zu, wenn er sie die Mittelursachen leugnen lässt. Delitzsch Anekd. 4 S. 19.

2) Mos. Maim. D. P. I, 69 in. Philosophi — — vocant deum opt. max. causam primam, a qua appellatione celebres et famosi scriptores e Loquentium secta valde abhorruerunt eumque agens vel efficientem vocitare maluerunt, existimantes magnam inter causam et agens esse differentiam. Dixerunt enim si dicamus causam, sequitur necessario esse aliquod ipsius causatum et effectum atque ita mundum esse aeternum et a deo necessario creatum. Si vero dicamus efficiens vel agens, non statim sequitur necessaria alicujus operis vel effecti existentia, quia efficiens potest esse ante opus et effectum suum, immo non potest cogitari efficiens, nisi cogitetur praecedere opus et effectum suum. Es scheint, dass sie

Auf das Überschwengliche im Begriff Gottes weist auch ihre Lehre von der Ewigkeit Gottes hin, welche sie sehr entschieden der endlichen Zeit entgegensetzen, denn eine unendliche Zeit erscheint ihnen als undenkbar [1]). Sie werden es nicht versäumt haben diesen Begriff der Ewigkeit auch auf die schöpferische Thätigkeit Gottes anzuwenden; denn wir haben schon früher gesehn, dass einer der Hauptpunkte, welchen die orthodoxen Theologen des Islam verfolgten, der ewige Rathschluss Gottes ist, in welchem alles Weltliche seinen Grund hat. Es hat darin seinen Grund als ein Erscheinendes, welches, wenn auch ohne Dauer in der Zeit, doch ein Bestandtheil der Zeit bildet. Der Rathschluss Gottes geht darauf, dass die weltlichen Dinge und ihre Qualitäten in einer gewissen Ordnung erscheinen und wieder verschwinden. Von den Dingen der Welt hängt dabei nichts ab. Sie sind im strengen Sinne des Wortes Geschöpfe, Producte; in jedem Augenblicke werden sie von neuem gemacht, sie mit ihren Qualitäten. In einem jeden Subjecte kann ein jedes Prädicat gemacht werden, weil kein Subject eine bleibende Natur, ein beständiges Wesen hat. Die Welt hätte auch ganz anders gemacht werden können, als sie gemacht worden ist, und weil sie nun einmal vorhanden ist, wie sie ist, darum ist Gottes Rathschluss für die folgende Zeit nicht etwa abhängig von der vorhandenen Welt; denn die eine Qualität kann ihn nicht bestimmen, dass er ihretwegen die andern schaffen müsste, vielmehr sind alle diese Qualitäten ohne Verhältniss, also auch ohne nothwendigen Zusammenhang unter einander [2]). Man halte z. B. den Zusammenhang zwischen

---

auch das äussere Verhältniss Gottes zu seinen Werken leugneten. Delitzsch Anekd. S. 304 legt ihnen die Lehre bei, der ewige Wille Gottes coalescire in der Zeit mit welchem Object immer er wolle.

1) Schmölders ess. p. 178 sq.

2) Averr. destr. destr. XIV fol. 51 col. 4. Hic quidem est ex sermone ejus, qui non ponit attributis ipsis subjectum proprium, sed potest evenire omne attributum cuilibet ei, cui attribuitur — — et haec positio est ex radicibus sectae Assariae. Daraus zieht Averroes die schärfsten Folgerungen gegen die Aschariten. Ebenso Moses Maimonides D. P. I, 73 p. 150. Principale enim fundamentum omnium (sc. Loquentium) est, nullam certam cognitionem rerum (d. h. keine nothwendige Erkenntniss) haberi posse, quod sc. hoc vel illo modo se

den Vordersätzen und den Folgerungen für nothwendig; aber die Erfahrung zeige es anders; wir könnten die Vordersätze denken ohne daraus die Folgerungen zu ziehen [1]). So machte diese Lehre das Dasein der Dinge und ihre Qualitäten von einer continuirlichen, beständig neuen Schöpfung abhängig. Alles steht beständig im Willen Gottes; ihm ist nichts unmöglich, als was sich widerspricht [2]).

Man wird die Lehren der Motakhallim in dieser Beziehung mit der Lehre der Occasionalisten vergleichen können, welche aus der Lehre von der continuirlichen Schöpfung die Folgerung zogen, dass die ganze Welt ein beständiges Wunder sei. Auch die Motakhallim scheinen ihre Grundsätze nach diesem Ziele hingeleitet zu haben. Um das Wunder zu rechtfertigen, dazu sind sie besonders deswegen bequem, weil sie kein allgemeines Gesetz der Natur, kein unverletzliches Wesen der Dinge, keinen Zusammenhang weder des Grundes mit der Folge, noch der Ursache mit der Wirkung unter den Momenten der Erscheinung anerkennen. Die Aschariten behaupteten, wenn ein Mensch die Schreibfeder bewege, so schaffe Gott vier Accidenzen, den Willen des Menschen, seine Macht zu bewegen, die Bewegung der Hand und die Bewegung der Schreibfeder, keins von diesen Accidenzen sei aber die Ursach eines des andern. So sahen sie auch die Wissenschaft, welche jemand heute von demselben hat, was er gestern wusste, nicht als eine Folge dieser Wissenschaft oder als dieselbe Wissenschaft, sondern als eine neue Schöpfung

---

habeant; eo quod in intellectu contrarium semper esse et cogitari possit. Ib. p. 159. Contemnentes totam rerum naturam. Ib. c. 74 p. 168.

1) Schmölders ess. p. 170 sq. Doch sollen El Aschari und El Razi das Gegentheil behauptet haben. Ich halte dies für ein Misverständniss der Spätern, vielleicht daraus, dass sie behaupteten die Folgerungen könnten nicht ohne die Vordersätze sein, was mit ihren Grundsätzen wohl zu vereinigen ist.

2) Mos Maim. D. P. I, 73 p. 148. prop. 10. Possibile non probari per convenientiam illius imaginationis cum hoc universo. Buxtorf erklärt dies richtig: Possibile non esse illud, quod cum naturae ordine convenit, sed quicquid in intellectu concipi potest. Ib. p. 158 sq. Consentiunt in hoc, falsum esse duo contraria simul esse posse in eodem subjecto et instanti uno, nulloque modo intellectum hoc admittere.

im Menschen an, welcher selbst in jedem Augenblicke neu geschaffen werde [1]. Zwar gestanden sie zu, dass es einen gewöhnlichen Lauf der Natur gebe, vermöge dessen eine gewisse Ordnung in der Verbindung der Accidenzen unter einander beobachtet zu werden pflege [2]; zu dieser Ordnung zählen sie auch, dass dieselben Dinge durch wiederholte Schöpfung erhalten würden, eine Annahme, welche ihnen nöthig war, um die Gerechtigkeit Gottes in Belohnung und Bestrafung zu retten; aber diese Ordnung machten sie im strengsten Sinne allein von dem Willen Gottes abhängig und behaupteten, dass es kein Widerspruch sei, wenn etwas gegen die Natur eines Dinges mit ihm geschehe, weil das, was wir die Natur der Dinge zu nennen pflegten, nichts weiter als der gewöhnliche Lauf der Dinge wäre, von welchem nach Gottes Willen abgewichen werden könnte. Es sei nicht unmöglich, dass Feuer kalt mache, dass der Erdkreis in die Himmelssphäre verwandelt werde; ein Floh könnte so gross sein, wie ein Elefant, ein Elefant klein, wie ein Floh [3]. Dabei muss ich jedoch bemerken, dass sie diese Beispiele nur zur Erläuterung ihres Satzes beibringen, dass es Gott habe gefallen können eine andere Welt und mithin eine andere Ordnung der Natur zu schaffen.

Nach diesen Grundsätzen werden wir nun auch beurtheilen können, inwieweit die Aschariten eine Freiheit der menschlichen Handlungen annehmen konnten. Eine in stetiger Folge fortgehende Entwicklung seines Geistes und seines Lebens konnten sie dem Menschen freilich nicht zuschreiben, vielmehr mussten sie annehmen, Gott schaffe den Menschen und seine Handlung in jedem Augenblicke seines Lebens neu. Für die Freiheit einer jeden einzelnen Handlung könnte man jedoch möglicher Weise zwei Anknüpfungspunkte in

---

1) Mos. Maim. l. l. p. 155. Die Lehre von jenen 4 Schöpfungen wird auch einer Sekte der Dschabariten, den El Gahamije zugeschrieben. Delitzsch Anekd. p. XXXV c. 86.

2) Es ist nur eine Folgerung aus den Grundsätzen der Aschariten, wenn Averroes behauptet, sie hätten alle Ordnung in der Welt aufgehoben. Destr. destr. III fol. 27 col. 1.

3) Mos. Maim. l. l. p. 158 sq.; Averr. destr. destr. III fol. 27 col. 1. Crediderunt, quod omne ens est possibile, ut sit aliter, quam est. Ib. in Phys. I. fol. 57 col. 3; fol. 58 col. 3 sqq.

der Lehre der Aschariten finden, entweder im Begriffe des Widerspruchs oder im Begriffe der Ordnung der Natur. Da sie den Widerspruch für unmöglich hielten, so hätten sie auch behaupten können, es sei unmöglich, dass Gott eine Handlung im Menschen schaffe und dass diese Handlung nicht seine eigene Handlung sei, welche ihm zugerechnet werden, welche daher frei sein müsste. Welche Bedenklichkeiten die Aschariten auch abhalten mochten diesen Weg einzuschlagen, genug sie haben es vorgezogen den andern Anknüpfungspunkt zu benutzen. Man sieht dies schon aus jenem Beispiele von der Bewegung der Schreibfeder. Sie sondern da die Macht des Menschen und seinen Willen als zwei Schöpfungen Gottes, welche nur durch die Ordnung der Natur mit einander verbunden werden können. Es wird aber von ihnen nachgegeben, um die Gerechtigkeit Gottes zu rechtfertigen, dass er seine Wege so geordnet habe, dass er immer zuvor eine menschliche Macht und nachher unter oder mit ihr eine Handlung schaffe, welche der Mensch ergreifen und sich aneignen könne. Dies sei es, wodurch dem Menschen die Handlung zufalle und wodurch er der gerechten Strafe oder Belohnung theilhaftig werde [1]).

Doch auch in diesem Zugeständnisse weichen sie von den Grundsätzen ab, von welchen sie in der Beurtheilung der weltlichen Dinge ausgegangen waren. Indem Gott eine gewisse Ordnung der Dinge feststellt, setzt er eben dadurch, dass eine wechselseitige Abhängigkeit des einen von dem andern Dinge oder ein Verhältniss unter ihnen nicht bloss im Verstande, sondern im wirklichen Sein der Dinge besteht. Den Träger für dieses Verhältniss, welchen die Motakhallim vergeblich zu suchen behaupteten, haben sie nun im Willen Gottes gefunden. So haben wir schon oben gesehn, dass sie den Schöpfer für den Grund der Verbindung und der Trennung ihrer Monaden ansahen. Nach manchen ihrer einzelnen Äusserungen [2]) und nach dem Sinne

1) Pococke spec. p. 244 sqq. Nulla vis in rebus de novo producendis. Nisi quod deus ita vias suas ordinaverit, ut creet post potentiam creatam aut sub ea et cum ea actionem, quae in promptu sit, quandocunque illam voluerit homo et illi se accinxerit, quae actio vocatur acquisitio; et est respectu creationis a deo, respectu productionis, qua in medium profertur, et acquisitionis ab homine, cadens sub potentia ejus. Vergl. Delitsch Anekd. S. XXXV c. 86. S. 305.

2) Schmölders ess. p. 146 sq.; Averr. epit. in Metaph. fol. 174 col. 2.

ihrer Monadenlehre verwerfen sie die Realität des Allgemeinen; aber hier findet sich doch ein Allgemeines, welches sie zugeben, der allgemeine Wille Gottes, welcher alles bestimmt und die einzelnen Schöpfungen zu einem wohlgeordneten Ganzen vereinigt. Auf eine solche allgemeine Ordnung in den Hervorbringungen Gottes waren die Motakhallim unstreitig genöthigt vieles zurückzuführen, was sie für die ethische Grundlage ihrer Theologie nicht von der Hand weisen durften. Wie sie aber bemüht gewesen sein mögen den Gedanken eines überweltlichen Bandes unter den Monaden weiter zu benutzen, darüber fehlen uns die Nachrichten.

Ein ähnliches Bekenntniss müssen wir auf viele Fragen ähnlicher Art ablegen. Auch ist vieles in den Überlieferungen nur unsicher und in vager Weise beglaubigt, wie es nicht anders sein kann, so lange wir die einzelnen Lehren in der Schule der Motakhallim nicht genauer unterscheiden können. Nur der Kern ihrer Lehre scheint sicher zu stehn und deswegen hat sich auch diese Abhandlung fast nur auf ihn beschränkt, viele Einzelheiten der Überlieferung aber übergangen. Wir müssen hoffen, dass die Naivität, mit welcher die Lehre der Motakhallim die Richtungen ihres Nachdenkens aufdeckt, ihr eine grössere Aufmerksamkeit gewinnen werde, als sie bisher genossen hat, damit die über sie verbreitete Dunkelheit den vereinigten Anstrengungen der Gelehrten weiche.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen

Jahr/Year: 1842-1844

Band/Volume: 2

Autor(en)/Author(s): Ritter Heinrich

Artikel/Article: Über unsere Kenntniss der Arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen Arabischen Dogmatiker. 3-43