

Sitzungsberichte

der

philosophisch-philologischen und
historischen Classe

der

k. b. Akademie der Wissenschaften

zu München.

Band I. Jahrgang 1871.

München.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub.

1871.

~~~~~  
In Commission bei G. Franz.

Sitzung vom 6. Mai 1871.

---

Philosophisch-philologische Classe.

---

Herr M. Jos. Müller legte vor eine Abhandlung des Herrn Dr. Hermann Ethé:

„Alexanders Zug zum Lebensquell im Land der Finsterniss.“

Eine Episode aus Nizâmîs Iskendernâme, übersetzt, commentirt und besonders seinem mystischen Inhalt nach genauer beleuchtet.

Es ist meine Absicht nicht, in der vorliegenden Arbeit neue Untersuchungen über die Alexandersage im Allgemeinen oder über ihre Entstehung und weitere Verbreitung durch den Orient im Besonderen anzustellen. Spiegel in seiner Schrift: „Die Alexandersage bei den Orientalen“, Görres im „Heldenbuch von Iran“ (B. 2, 360 — 400) und Mohl in seiner Ausgabe des „Schâhnâme“ haben so ziemlich alles, was sich darüber sagen oder muthmassen lässt, zusammengetragen und besonders die Fassung der Sage bei Firdûsî genauer erörtert. Während dieser Dichter in allen übrigen Theilen seines grossen Epos aus einheimischen Quellen schöpfen konnte, vornehmlich aus dem Chodâinâme, in welchem Nûschirwân die altpersischen Traditionen, wie sie im Munde des Volkes cursirten, gesammelt hatte, musste er bei der poetischen

Gestaltung der Alexandersage zum grössten Theile fremden Ueberlieferungen folgen, da die angestregten Bemühungen der Sassaniden, den Stand der Dinge, wie er vor der macedonischen Invasion gewesen, zu erneuern, in Persien selbst das Angedenken an Alexander fast ganz verwischt hatten. Und dass Firdûsî diess gethan, dass er vor Allem aus der ihm wahrscheinlich in einer arabischen Uebersetzung vorliegenden griechischen Sagengeschichte des Callisthenes geschöpft, haben Mohl und noch mehr Görres durch schlagende Belege nachgewiesen. Ob daneben auch das Chodâinâme noch den einen oder anderen Zug der Sage fixirt und dem Dichter überliefert, lässt sich freilich nicht genau bestimmen; — ganz deutlich aber zeigt sich, dass ein paar von Firdûsî verarbeitete Episoden nicht griechischen, sondern durchaus muhammedanischen Ursprungs sind, die wahrscheinlich der arabische Uebersetzer aus Nationalsagen seines Volkes hinzugefügt hat, wie es ja auch jetzt ziemlich allgemein angenommen wird, dass der gewöhnliche Beiname Alexanders Dsulkarnain, der Zweigehörnte, in einer Verschmelzung des grossen Macedoniers mit einem sagenhaften Eroberer dieses Namens aus der arabischen Vorzeit seinen Grund hat (cfr. Abulf. hist. anteisl. ed. Fleischer 76 ff.). Zu diesen speciell moslimischen Bestandtheilen der Sage gehört ausser dem Besuch Alexanders in der Ka'ba, seinen Thaten in Arabien u. a. m., vor Allem sein merkwürdiger, vielleicht eine dunkle Reminiscenz an die romantische Wallfahrt zum Jupiter Ammon in sich bergender Zug in's Land der Finsterniss zum Lebensquell.

Firdûsî hat denselben zum ersten Male dichterisch gestaltet und gefolgt hierin ist ihm der grosse Romantiker Nizâmî (gest. nach Einigen 597 d. H., nach Anderen 602, nach einer dritten Version erst 606) in seinem „Iskender-nâme“, dem letzten Theil der پنج گنج (5 Schätze) oder des خمسه (Fünfer). Im Allgemeinen lehnt er sich an seinen

Vorgänger Firdûsî an, auf den er auch einmal (cf. V. 82) durch *کویندۀ دیگر* (ein anderer Dichter) hinweist, aber ein neues und originelles Moment ist von ihm zuerst in diese Episode hineingetragen und mit dem thatsächlichen Verlauf der Handlung auf's Kunstvollste verwebt, ein Moment, das bisher noch von Keinem genauer in's Auge gefasst und erörtert ist, nämlich das der sûfischen Speculation. Hammer („schöne Redek. Pers.“ S. 406) stellt es geradezu in Abrede, dass sich mystische Anklänge in Nizâmîs Epen fänden, wenn er sie auch seinem lyrischen Dîwân nicht ganz abzusprechen vermag, und auch sonst gilt Nizâmî überall als ein von dem Einfluss des morgenländischen Pantheismus noch freier Epiker. Darzulegen nun, wie durch die ganze Episode hindurch theils in deutlichen Aussprüchen, theils nur in leisen Andeutungen und in der Benutzung bestimmter sûf. term. techn. die Hauptlehren des pers. Mysticismus klar und verständlich entwickelt sind, ist der Hauptzweck dieser Untersuchung, die den Text der auch in Spieg. Chr. pers. abgedruckten Episode nach der 1812 mit einer Auswahl aus den besten Commentatoren veranstalteten Calcuttaer Ausgabe (C) S. 411 ff. mit allen Varianten der von mir verglichenen Teher. Gesamtausgabe (T) des Fünfers sowie der 4 auf der hiesigen Hof- und Staatsbibliothek befindlichen Handschriften des Iskendern. (C. pers. 21, 22, 23 und 26), eine wortgetreue metrische Uebersetzung, einen sprachlichen und sachlichen Commentar, sowie eine Analyse des mystischen Inhaltes liefert. Es wird sich daraus deutlich ergeben, dass auch der Epiker Nizâmî — wenngleich nur in bescheidenem Masse — sûfische Ideen verwerthet und den mystischen Dichtern Persiens einzureihen ist, wie sich auch gleich im Anfang des Iskendern. mannichfache Belege dafür finden. Es ist das übrigens um so weniger auffällig, als einerseits der Dichter des mystischen *حديقة الحقیقة*, Hakîm Senâi,

den man gewöhnlich an die Spitze der sūfischen Poeten Persiens stellt, bereits ein älterer Zeitgenosse Nizâmîs war (über sein Todesjahr schwanken die Angaben zwischen 524, 45 und 46 d. H.), und andererseits auch schon vor diesem sich vielfach mystische Ideen geltend machen. So hat Schack mit Recht darauf hingewiesen, dass selbst Firdûsî bereits gelegentlich dieser Theosophie verwandte Töne anschlägt, vor allem in der Erzählung von dem geheimnissvollen Verschwinden des Kai Chosru, der auf der Höhe seiner Macht so sehr von dem bedrückenden Gefühle der Vergänglichkeit alles Irdischen überwältigt wurde, dass er diese Welt zu verlassen und in die ewigen Heilsgärten jener unsichtbaren überzugehen beschloss, in Folge dessen er auf wunderbare Weise den Blicken seiner Begleiter entrückt wurde, ein Symbol jedenfalls für das völlige Aufgehen des Sūfî in Gott, den فنا, der ja das Hauptziel der persischen Mystiker ist. Ebenso ist der Dîwân des Dichters Mas'ûd b. Sa'd b. Selmân (gest. 525) nicht ohne mannichfache Anklänge an diese spirituelle Richtung, wofür z. B. folgender Vers aus einem seiner bei Dauletschâh (C. p. Mon. 1 fol. 16<sup>b</sup> Z. 1 ff.) mitgetheilten Gedichte den Beweis liefert:

عزت جامه و قصب بر من | چون فزون شد خرد بکاست کنون

„da die Herrlichkeit des Mönchskleides und Flötenrohres immer überwiegender bei mir geworden ist, hat sich mein Verstand nunmehr gemindert“, ein Gedanke, der ganz im Einklange mit einer der Hauptbedingungen des mystischen Lebens steht, der nämlich, den nüchternen Verstand von sich abzuthun und voll trunkener Ekstase sich in das Meer der göttlichen Liebe zu stürzen.

Die Veranlassung nun zu dem Zuge Iskenders in das Land der Finsterniss zum Lebensquell ist bei Firdûsî und Nizâmî nicht gerade sehr verschieden. Nach Firdûsî (Schâh-

nâme ed. Mohl B. 5, 214 ff.) kommt Iskender, nachdem er die seltsame Stadt der Frauen *هروم*, in der nur Weiber wohnen und kein Mann geduldet wird, passirt hat, zu streitbaren Männern mit rothen Haaren und blassen Gesichtern, und als er diese fragt, ob sie ihm hier irgend eine wunderbare Erscheinung nachweisen könnten, erwiedert ein Greis, dass auf der anderen Seite der Stadt ein Bassin sich befinde, auf das die Sonne ihre glühenden Strahlen niedersende und in dessen tiefen Fluthen sie untergehe. Hinter dieser Quelle lagere sich Finsterniss über die Welt und alles sonst in ihr Sichtbare werde dort unsichtbar. In diesem Lande fliesse nun nach dem Ausspruch eines *خرد یافته مرد یزدان پرست* ein Quell *آب حیوان* (das Lebenswasser) genannt, und jeder, der davon trinke, sei unsterblich; es ströme aus dem Paradiese hervor, und wer darin seinen Leib bade, von dem schwänden alle Sünden. Iskender macht sich auf den Weg, kommt zu einer grossen Stadt, geht dann am nächsten Morgen allein zu dem Bassin, bleibt daselbst bis zum Untergang der Sonne und sieht, wie diese wirklich in den Wogen desselben versinkt. Dann kehrt er zum Heer zurück, *دلی پر* sein Herz voll von weitschweifigen Grübeleien, ruft Gott an und beschliesst nun, jenen Lebensquell aufzusuchen. Mit Lebensmitteln für mehr als 40 Tage versehen und von einer auserlesenen Schaar begleitet, bricht er denn auch alsbald auf. — Bei Nizâmî, wo sich dieser Zug Iskenders an die Erzählung von seiner Expedition nach Barda'a gegen die Russen zu Gunsten seiner Freundin Nûschâbe anschliesst, ist es ebenfalls ein alter Greis, der dem König in einer grossen Versammlung zuerst von der Lebensquelle Nachricht gibt und ihn dadurch anreizt, sie aufzusuchen. Die bezeichnendsten Verse aus der Rede des *پیر کهن* lauten nach C. so:

که از هر سواد آن سیاهی به است  
 که آبی درو زندگانی ده است  
 چو خواهی که مانی (یابی T.) بسی روزگار  
 سر از چشمه زندگانی برآر

„besser als alles Schwarz ist jene schwarze Finsterniss, in der ein lebenverleihendes Wasser fliesst, und willst du lange Zeit hienieden weilen, so (tauche in dasselbe ein und) hebe das Haupt empor aus dem Lebensquell!“ Als die Uebrigen ganz verwundert ausrufen: „wie kann aber im finsternen Schwarz Leben wohnen?“ meint Iskender mit ächtem Grüblergeist:

مگر کان سیاهی بر آن آبخورد  
 سواد حروفست دست آزمای  
 همان آب او معنی جانفزای

„vielleicht verhält es sich mit dem Schwarz um jene Quelle herum gerade so wie mit dem Schwarz der Buchstaben in der geschriebenen Schrift (عبارت n. d. Comm. دست آزما), und eben jenes in ihm befindliche Wasser gleicht dem (in diesen Buchstaben enthaltenen) seelenmehrenden Sinnesgehalt.“ Darauf erklärt ihm dann der Greis, dass es unter dem Nordpol einen **جاب** gäbe, einen gleichsam durch einen Vorhang abgeschlossenen Raum (wie auch Kazwîni von einem „Vorhang des Westens“ spricht), den man das Reich der Finsternisse **ظلمات** nenne, und in diesem fliesse die reine Quelle voll krystallklarem Nass. Jeder nun, der von dem Lebenswasser trinke, rette seine Seele vor dem **حيوان خوران جهان** (nach anderer

Lesart (حيوان خور اين جهان) dem Lebensverzehrer dieser Welt, d. h. dem Tode.

Indem ich nun die meisten Abweichungen Nizâmîs von Firdûsî bis auf die bezüglichen Stellen der Erzählung selbst verspare, muss ich noch bemerken, dass Nizâmî in seiner Darstellung drei nebeneinander herlaufende Traditionen auführt, eine persische, eine griechische und eine arabische. Wieviel in den alten Parsenüberlieferungen von Alexander noch mitgeteilt gewesen sein mag, lässt sich, wie schon oben gesagt, nicht mehr bestimmen; möglich, dass dem Dichter noch einige zu Gebote gestanden, oder dass erst selbst wieder aus Firdûsî geflossene moderne Legenden ihm seinen Stoff geliefert haben. Dass er aber die Erzählung vom Propheten Chiser, um den es sich dabei hauptsächlich handelt, nicht aus griechischen entnommen haben kann, liegt auf der Hand, da diese mythische Person ganz der muhammedanischen Phantasie angehört. Wahrscheinlich ist also diese ganze Traditionsgeschichte eine poetische Fiction Nizâmîs, und auch hierauf lassen sich wohl die Worte Mohls (Einleit. z. 5. B. des Schâhn.) anwenden: „Ce que les romanciers persans postérieurs nous donnent, est de la fable moderne, qui ne se rattache plus aux faits réels par aucun lien soit historique soit traditionnel. Si l'on veut savoir ce que devient à la fin un thème épique, qu'on prenne l'Iskendername etc.“

Die Ueberschrift unserer Episode lautet in Spieg. Chrest. :

داستان رفتن سکندر در هبراهی خضر در ظلمات  
 داستان رفتن سکندر : in C. : و دیدن خضر چشمه حیاترا  
 رفتن سکندر بظلمات : in T. : در ظلمات بطلب آجیوان  
 رفتن سکندر در تاریکی ظلمات : in Cod. 22 fol. 378 :  
 رفتن سکندر در تاریکی ظلمات : in 23 fol. 145 :  
 بطلب آجیوان و نومید باز گشتن

رفتن اسکندر بظلمات بطلب آب حیات ; in 26 fol. 236:  
 رفتن سکندر بطلب آب حیوان در تاریکی ظلمات  
 und in 21 fol. 311<sup>b</sup> einfach حکایت .

Dann folgt in allen noch ein Einleitungsvers:

درین فصل فرخ ز نو تا کهن | ز تاریخ دهقان سرایم سخن  
 „in diesem beglückten Capitel lasse ich vom Neuen bis zum  
 Alten den Sang ertönen nach der Chronik des Dihkân;“  
 und darauf hebt die eigentliche Erzählung so an:

Erster Abschnitt. Vers 1 — 35.

- 1 گزارنده دهقان چنین در نوشت  
 که اول شب از<sup>1)</sup> ماه اردی بهشت  
 2 سکندر بتاریکی آورد رای  
 که خاطر بتاریکی آید<sup>2)</sup> بجای  
 3 نبینی کزین قفل زرین کلید  
 بتاریکی آرند<sup>3)</sup> جوهر پدید

- 1 So hat der Dihkân uns den Vorfall hinterbracht:  
 Im Mond Ardîbehischt, gleich in der ersten Nacht,  
 2 Da trat zur Finsterniß den Weg Iskender an,  
 Weil das Gemüth sich nur im Finstern sammeln kann.  
 3 Auch aus des Himmels Schloss mit gold'nem Schlüssel  
 bricht  
 Hervor stets das Juwel im Finstren — siehst du's nicht?

1) 23: اول شب ماه . 2) 26: زتاریکی ; 22, 23 u. T. آرد بجای .

3) 21: زتاریکی آورد .

- 4 کسی کاب حیوان کند<sup>4</sup> جای خویش  
 سزد گر جابی در آرد به پیش<sup>5</sup>  
 5 نشیننده<sup>6</sup> حوضه آبگیر  
 بلی<sup>7</sup> کز جابی ندارد گزیر  
 6 سکندر چو آهنگ ظلمات کرد  
 عنایت<sup>8</sup> به ترک مهمات کرد  
 7 عنان کرد سوی سیاهی رها<sup>9</sup>  
 نهان شد چو مه در دم ازدها  
 8 چنان داد فرمان در آن راه نو<sup>10</sup>  
 که خضر پیمبر شود<sup>11</sup> پیشرو

- 4 Wer sich den Lebensquell zum Wohnsitz will erringen,  
 Muss um sein Angesicht des Schleiers Hülle schlingen,  
 5 Und wer den vollen Teich zum Sitzplatz will erwählen,  
 Dem wird gewisslich auch der Schleier niemals fehlen!  
 6 Die ird'schen Sorgen gab Iskender willig auf,  
 Sobald zur Finsterniss gelenkt er seinen Lauf.  
 7 Zum Schwarzen hatte nun den Zügel hingewandt er,  
 Und wie der Mond im Schweif des Drachen, so ver-  
 schwand er.  
 8 Alsdann gebot er so auf dieser neuen Bahn:  
 „Geh Chiser der Prophet wegweisend uns voran!“

---

4) T.: بود جای . 5) T. u. 21 — 26: بر آرد زپیش .  
 6) Dieser V. fehlt in 21, in dem merkwürdiger Weise fast alle  
 Verse mystischen Inhalts ausgelassen sind. Spieg.: نشاننده .  
 7) T.: بلی از . 8) 21: عنایت ترک . 9) 23: روا .  
 10) 23: در آن شاه نو ; چنان داد فرمان روان شاه نو .  
 11) 23: بود .

- 9 شتابنده خنکی که در زیر داشت  
بدو داد کو زهره شیر داشت
- 10 <sup>12)</sup> بدان تا بدو ترکنازی کند  
سوی آبخور چاره سازی کند
- 11 یکی گوهرش داد کاندِر <sup>13)</sup> مفاک  
بآب آزمودن شدی <sup>14)</sup> تابناک
- 12 <sup>15)</sup> بدو گفت کاین راه را پیش وپس  
توئی زهرو و <sup>16)</sup> نیست بیش از تو کس
- 13 جریده بهر سو عنان تاز <sup>17)</sup> کن  
بهشیارمغزی نظر باز کن

- 9 Den weissen Renner auch, den schnellen, der ihn trug,  
Gab Jenem er, dess Herz voll Löwenkühnheit schlug,  
10 Damit den Streifzug er auf diesem Ross beginne  
Und zu erspähn den Quell ein Mittel so gewinne;  
11 Dazu noch ein Juwel, das stets, wenn einen Quell  
Es witterte im Schlund, aufstrahlte licht und hell.  
12 Dann sprach er: „überall auf diesem Wege hier  
Führst du allein uns an und keiner ausser dir!  
13 Kundschaftend sprengte du nach jeder Richtung hin  
Und öffne wohl dein Aug' mit klug verständ'gem Sinn;

12) Dieser V. fehlt wieder in 21. 13) داد اندر: 23. 14) شود: 21.

15) T.: بدو داد کین راه را پیش وپس — توئی پیشرو  
توئی پیشرو و نیست: Spieg.; کیست غیر از تو کس

16) 21 u. 22: پیش از تو. 17) T.: ساز; 23 hat beide Male کرد.

- 14 کجا آب حیوان بر آرد فروغ  
 که رخشنده گوهر نکوید (18) دروغ
- 15 بخور چون تو خوردی به نیک اختری  
 نشان ده مرا تا زمن بر خوری
- 16 بفرمان او خضر خضرا خرام  
 به آهنک پیشینه بر داشت گام
- 17 زهنجار لشکر بیکسو فتاد  
 نظرها زهمت (19) بهر سو کشاد
- 18 چو بسیار جست آبرا در نهفت  
 نمی شد لب تشنه با آب جفت

- 14 Und wo der Lebensquell aufstrahlt, sagt ohne Fehl  
 Es dir in Wahrheit an das leuchtende Juwel.
- 15 Dann trink', und winkt beim Trunk ein lichter Glücks-  
 stern dir,  
 Auf dass auch meine Gunst dir werde, künd' es mir!“ —
- 16 So brach wegweisend nun er, der auf grünem Plan  
 Stets wandelt, Chiser, auf, sich seinem Ziel zu nahn;
- 17 Und hoher Andacht voll späht rings er in die Weite,  
 Indess vom graden Weg das Heer ablenkt zur Seite.
- 18 Doch schritt er noch so sehr quellsuchend auch fürbass,  
 Der Lippe, durstgequält, gesellte sich kein Nass,

---

18) 23: ندارد. 19) 21: نظرهای همت زهر;  
 26: نظر را بهمت. T.: بیکسو کشاد.

- 19 (20) فروزنده گوهر زدستش بتافت  
 فرو دید خضر آنچه می جست یافت
- 20 پدید آمد آن چشمهٔ سیم رنگ  
 چو سیمی که پالاید از ناف سنگ
- 21 (21) نه چشمه که آن زین سخن دور بود  
 وگر بود هم چشمهٔ نور بود
- 22 ستاره چگونه بود صبحگاه  
 چنان بود کو (22) صبح باشد پگاه
- 23 بشب ماه ناکاسته چون بود  
 چنان بود که بر افزون بود (23)

- 19 Bis plötzlich das Juwel aufstrahlt in seiner Hand,  
 Und er hernieder sah und, was er suchte, fand!
- 20 Hervor trat jener Quell mit silberfarb'nem Schein,  
 Dem lautren Silber gleich, das sickert aus Gestein.
- 21 Doch war's kein blosser Quell — das Wort passt dafür  
 nicht,  
 Und war's ein Quell — nun wohl! so war's ein Quell  
 voll Licht.
- 22 Er war wie früh am Tag der Sterne licht Gefunkel,  
 Wie wenn in Morgenroth sich wandelt nächt'ges Dunkel.
- 23 Er glich dem Mond, der voll in finstren Nächten thront,  
 Und gar noch heller strahlt der Quell als selbst der Mond.

20) Dieser V. fehlt wieder in 21.

21) Dieser V. fehlt ebenfalls in 21. 23: نه چشمه که او .

22) 21 u. 26: گر ; 23 u. T.: اگر ; 22: چون .

23) T. u. 21 — 26: چنان بود اگر که به افزون بود .

- 24 زجنبش نشد یکدم آرامگیر  
 25 چو سیلاب در<sup>24</sup> دست مفلوج پیر  
 ندانم که از پاکئی گوهرش  
 چه ماندگی سازم از پیکرش<sup>25</sup>  
 26 نیاید زهر جوهر<sup>26</sup> آن نور وقاب<sup>27</sup>  
 هم آتش توان خواند هم آفتاب<sup>28</sup>  
 27 چو با چشمه خضر آشنائی گرفت  
 بدان<sup>29</sup> چشم او روشنائی گرفت

- 24 Kein Weilchen war er stät — ohn' Unterlass bewegt,  
 Quecksilber gleich, das gichtgelähmt ein Alter trägt.  
 25 Das aber weiss ich nicht, wem ich vergleichen soll  
 An Reinheit der Substanz sein Bild, so anmuthvoll.  
 26 Aus keinem Edelstein strahlt solch' ein Licht und Glanz,  
 Ganz gleicht dem Wasser er und auch der Sonne ganz.  
 27 Als so dem Lebensquell sich Chiser nun gesellt,  
 Ward licht durch ihn sein Aug' und strahlend aufgehell.

جوهرش: 21 u. 26: 25) . بر دست: 21, 23 u. 26: 24) T.,  
 ندانم که از پاکئی پیکرش: 22 u. 23 lesen: پیکرش statt  
 چه ماندگی سازم از جوهرش  
 26) T.: گوهر. 27) 26: ohne نور تاب.  
 28) 23: هم آتش توان خواند یعنی هم آب;  
 نیاید زهر جوهر آنرا صواب: 21  
 هم آتش توان خواند یعنی چو آب.  
 29) T., 22 u. 23: بدو.

- 28 فرود آمد و جامه بر کند (30) چست  
 سر و تن بدان چشمهٔ پاک شست  
 29 (31) وزان خورد چندان که بر کار شد  
 حیات ابدرا سزاوار شد  
 30 همان خنگرا شست و سیراب کرد  
 می ناب در نقرهٔ ناب کرد  
 31 نشست از بر خنک صکرا نور  
 همیداشت دیده بر آن آبخورد  
 32 که تا چون (32) شه آید بفرخندگی  
 بگوید (33) که هان چشمهٔ زندگی

- 28 Ablegt' er das Gewand, stieg flugs in ihn hinein  
 Und wusch so Haupt wie Leib im reinen Nass sich rein;  
 29 Trank drauf soviel von ihm, als dienlich seinem Streben,  
 Und so errang er sich ein Recht auf ew'ges Leben.  
 30 Dann wusch und tränkt' er auch in ihm sein weisses Ross,  
 Indem er reinen Wein in reines Silber goss.  
 31 Und diess nun, das gewohnt, im Flug durch's Feld zu  
 rennen,  
 Besteigend liess den Blick er nicht vom Quell sich trennen,  
 32 Damit er, nahe sich der König stolz und hehr,  
 Ihm flugs verkünde: „Hier — hier ist der Quell —  
 schau her!“

30) 26: افکند. 31) T., 22 u. 23. 26: وزو خورد

ازو خورد چندان که در کار شد

32) 26: که چون شه در آید

33) 23: نباید بدو چشمهٔ زندگی

- 33 چو در چشمه يك چشمزد<sup>34</sup> بنگرید  
شد آن چشمه از چشم او ناپدید
- 34 بدانست خضر از سر آگهی  
که اسکندر از چشمه ماند تهی
- 35<sup>35</sup> زهرومی او نه از خشم او  
نهان گشت چون چشمه از چشم او

- 33 Doch als ein Weilchen er den Blick ihm zugewandt,  
Urplötzlich jener Quell vor seinem Aug' entschwand.
- 34 Und nun erkannt' er's wohl, da tief sein Wissen war,  
Versagt sei jener Quell Iskender immerdar!
- 35 Und desshalb nur allein, nicht weil er Zorn empfunden,  
War Jenes Blick er selbst, wie ihm der Quell ent-  
schwunden! —

Commentar.

V. 1. Das Wort دهقان oder دهگان (گان und arab. als کلمة نسبت قان), das zunächst einen Landmann oder Landedelmann, der einen ganzen Gau unter sich hat, bedeutet, soviel wie رئیس القرية ومقدم اصحاب الزراعة, wird von Burh. treffend so erklärt:  
عبارت از روستای است وبجایز بر زارع اطلاق یافته وچون

---

34) 21 چو در چشمه زندگی بنگرید .

35) 26 hat fälschlich auch im ersten Hemistich چشم statt خشم.

اکثر دهاقین عجم تاریخ پادشاهان عجم میدانستند  
 بمعنی مؤرخ مستعمل شده ولهذا حکیم فردوسی وخواجه  
 نظامی قصه را به پیر دهقان نسبت داده اند.

„es ist das Wort Dihkân ein Ausdruck für: „Dörfler, Bauer“ und ist dann schlechthin übertragen worden auf den Begriff: „Säer, Ackersmann.“ Da nun aber die meisten der persischen Dihkâns in den Chroniken der persischen Könige erfahren waren, so ist es auch im Sinne von: „Chronist, Historiograph“ gebraucht. Deswegen haben der weise Firdûsî und der Chodscha Nizâmî das (von ihnen) Erzählte stets mit dem alten Dihkân in Beziehung gesetzt (d. h. als aus der Ueberlieferung eines solchen fliegend aufgeführt).“ Die letzten Worte geben einen leisen Hinweis auf das schon oben Angeführte, dass, besonders bei Nizâmî, nicht immer so fest auf die Angabe, als stamme das Erzählte wirklich aus einer ächten Dihkânsquelle, zu bauen ist. Dem Wortlaut *در نوشت* nach ist hier übrigens von schriftlicher Ueberlieferung die Rede. — In Bezug auf den Ardîbehischt (den zweiten Monat im persischen Jahre, also ungefähr unserem April entsprechend) bemerkt der persische Commentar: „in den astronomischen Lehrbüchern steht geschrieben, dass unter dem 90 zigsten Breitengrade 6 Monate Tag und zwar vom Anfang des Ferwerdîn (etwa März) bis zum Schahrîr oder Schahrîwer (etwa August), und 6 Monate Nacht sei, nämlich vom Mihr (September) bis zum Asfendâr (Februar). Nach dieser Auffassung *درین صورت* stimmt der Sinn des Verses nicht mit den thatsächlichen Verhältnissen überein, es müsste denn der Fall sein, dass, wie man sagt, mit dem hier genannten Ardîbehischt der (von ihm verschiedene) Ardî der alten Zeitrechnung gemeint sei (da, wie Ideler in der

„mathematischen und technischen Chronologie“ es genauer ausführt, die neue Kalenderrechnung die alten Monate ganz verschoben hatte.“

V. 2. Der Commentar bemerkt, dass Alexander deshalb in's Reich der Finsterniss gezogen sei, weil nur mittelst der Finsterniss das Herz sich sammeln könne, جمع شدن, wie ja auch die Sûfis, اهل دل, sich (zur Zeit ihrer Versenkung in mystische Speculationen) in einen finstern Winkel zu setzen pflegen. Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Enwerî (C. p. Mon. 17, fol. 54) in dem Schlussverse eines Gedichtes, in welchem er sich zum beschaulichen Leben auffordert: گوشه گیر و سر راه نجاتی بطلب. Wir sehen also schon aus diesem Verse ganz deutlich, wie in der Reise Alexanders in's Reich der Finsterniss zum Lebensquell ein Symbol für den mystischen Weg des Sûfî zum Urquell alles Seins, zu Gott, gegeben ist. Nach der Lesart v. 22 und 23 lautet der V. so: „Da brach Iskender auf, in's Finstre einzudringen, um Sammlung dem Gemüth im Finstren zu erringen.“

V. 3. Ein treffendes Bild für den in V. 2 verwebten mystischen Gedanken, dass der wahre Sûfî im finstren Winkel, abgeschlossen von der Aussenwelt, sich dem glühenden Sehnen nach dem göttlichen Liebchen hingeben muss, weil nur so das Wasser des ewigen Lebens, d. h. die Liebesvereinigung ihm zu Theil werden kann. Nur die finstre Nacht vermag das leuchtende Juwel — wohl die Sonne (wenngleich allenfalls auch der Mond gemeint sein könnte) — hervorzubringen; gerade der Contrast, je stärker er auftritt, hebt um so stärker den Lichtglanz der Sonne hervor, ein Gedanke, wie er ähnlich in Schebisterîs گلشن راز (Ausg. von Hammer S. 6, 10 und 11) so ausgedrückt ist:

اگر خورشید بر يك حال بودی | شعاع او بیک منوال بودی  
 ندانستی کسی کین پرتو اوست  
 نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست

„wenn stets die Sonne sich in einem und demselben Zustande befände, und ihre Strahlen immer in gleicher Weise erfolgten, so würde Niemand wissen, dass das wirklich ihr (der Sonne) Strahl ist, und zwischen Kern und Schale würde gar kein Unterschied bestehen.“ Diese Verse erläutert ein Commentar zum *گلشن راز* (C. p. Mon. 62, fol. 35<sup>b</sup> Z. 7 ff. v. u.) so:

یعنی اگر خورشید جهانرا حرکت و انتقال و طلوع و غروب و زوال و تغییر از حال بحالی نبودی. واضاءت و شعاع نور وی علی الدوام بر يك منوال بودی بر خلاف آنچه حالیا می بینیم که در واقعت هیچکس معلوم نکردی که این روشنائی که در عالم است از پرتو آفتاب است و نور عالم مستفاد از غیر است اما چون تغییر و انتقال و طلوع و غروب و واقعت معلوم میشود که البته آن نور آفتابست و در هر وقت که این معنی روشنئی از آفتاب ظاهر نبودی هیچ فرق و تمییز از مغز و اصل که آفتابست تا پوست و فرع که عالم است نبودی و پنداشتندی که عالم بنور خود روشنست و بجهت نورانیت محتاج بغیر نیست.

„hätte die Sonne der irdischen Welt keine Bewegung noch Wechsel, keinen Auf- und Niedergang, kein Abnehmen und Uebergehen aus einem Zustande in den andern, erfolgten vielmehr ihr Glanz und ihre Strahlen beständig in einer und derselben Weise, — im Gegensatz zu dem, was wir jetzt als etwas wirklich Thatsächliches sehen — so würde Niemand

sich vergewissern können, dass diese in der Welt existierende Helle vom Sonnenstrahl herrührt und das Licht der Welt eben von etwas Anderem (als sie selbst ist) hergenommen wird. Da aber die Veränderung und der Wechsel, der Auf- und Niedergang wirklich thatsächlich existirt (und damit eingeschlossen also auch der Gegensatz von Tag und Nacht im Allgemeinen), so wird daraus klar, dass es durchaus das Sonnenlicht ist. Sobald sich diese Idee von der aus der Sonne herrührenden Helle nicht deutlich (eben durch den Contrast) manifestirte, würde gar kein Unterschied zwischen dem Kern und Wurzelstamm, d. h. der Sonne, und der blossen Schale und Abzweigung jenes Stammes, der Welt, sein und man würde wähnen, die Welt werde durch ihr eigenes Licht erhellt und bedürfe hinsichtlich ihrer Erleuchtung keines andern.“ — Im höchsten mystischen Sinne ist diese Sonne, auch Sonnenquelle genannt, wofür in unserer Episode das Lebenswasser substituirt ist, natürlich Gott selbst, aus dem das All emanirt ist und in den zurück die Sûfis mittelst des فنا sinken. In demselben گلشن راز ist denn auch unser Bild von dem Lebensquell im Finstern selbst angewandt S. 8, 2:

سیاهی گر بدانی نور ذاتست | بتاریکی درون آب حیاتست

„das Schwarz (im Auge, wie der Zusammenhang lehrt) ist, wenn man es recht erkennt, nichts als das Licht des wahren Wesens selbst (d. h. des absoluten göttlichen Wesens, ذات مطلق, wie es auch der obengenannte Commentar fol. 46<sup>b</sup> Z. 6 ff. erläutert und hinzusetzt: که از غایت نزدیکی

تاریکی در بصیرت او پیدا آمده, welches göttliche Wahrheitslicht nur in Folge seiner allzu grossen Nähe dem geistigen Auge des Mystikers als etwas Finsteres erscheint, wie man ja auch Gegenstände, die zu nahe an das physische

Auge oder gar in dasselbe hineingerückt sind, absolut nicht sieht); im Finstren drin fließt der Quell des Lebens“, d. h. nach dem Commentar آب حیات بقاء اللہ کہ موجب حیات سرمدیست das Lebenswasser des ewigen Bestehens Gottes, welches als nothwendige Folge das ewige Leben mit sich bringt. — Auch in dem mystischen Epos von Hilâlî شاه وگدا (C. p. Mon. 109—111) finden sich manche ähnliche Gedanken, s. V. 436 und 437

شب کہ سر بر زندہ از ظلمات | از سیاہی نماید آب حیات  
 نور معراج در دل شب تافت  
 مصطفی هرچه یافت در شب یافت

„wenn Nachts aus der Finsterniss das Haupt empor der Mond hebt, so ist das gerade so, als wenn aus der Finsterniss heraus das Lebenswasser erscheint; das Licht der Himmelfahrt Muhammeds ist im Herzen der Nacht (d. h. um Mitternacht) aufgestrahlt, und alles, was der Auserlesene erlangt hat, erlangte er so in der Nacht“, cf. meine metrische Uebersetzung von „König und Derwisch“ in den „morgenl. Studien“ S. 226. In scherzhafter Weise und zum Zweck des Selbstlobes benutzt Hâfiz diesen Gedanken in einem seiner Ghazele (Buchst. L., 2 n. d. Ausg. v. Rosenzw. B. 2, 186) am Schluss:

نقاب ظلمات از آن بست آب خضر کہ گشت  
 زطبع حافظ واین شعر همچو آب جلد

Ein dem Schloss mit goldenem Schlüssel (d. h. mit der Sonne) ziemlich verwandtes Bild für Himmel liefert das oben-  
 genannte شاه وگدا in V. 359:

آسمان زد برسم هر روزه | قلم زر بلوح فیروزه

„der Himmel legte nach der Weise jedes Tages das goldene Schreibrohr auf die Türkistafel“ (nach der bekannten Ansicht der Orientalen, dass die Farbe des Himmels grün sei). Zu dem Inhalt des ganzen Verses unserer Episode fügt dann der Commentar noch hinzu: „ebenso (wie mit dem Himmel) verhält es sich auch mit Alexander, der in der schwarzen Nacht der Finsterniss das Juwel seines beabsichtigten Zieles ans Licht zu bringen sucht.“

V. 4 und 5. Derselbe mystische Gedanke, wie zuvor, nur in etwas anderer Fassung. Als rein äusserliche Erklärung für die Nothwendigkeit des Schleiers gibt der Commentar an: „es ist wohl am Platze, dass er sich einen Schleier oder Vorhang vornehme, um damit den Einfluss des bösen Blickes (چشم بد = عين الكمال) so genannt, weil er voll Neid stets auf das Vollkommene gerichtet ist) abzuwehren.“ Zu V. 3 bemerkt der Commentar dann noch, dass hier das Verschleiertsein allgemein zu fassen sei in dem Sinne: „sich vor den Leuten verbergen“, d. h. „derjenige, der am Lebenswasser seinen Wohnsitz aufschlägt, wird durchaus dem Auge der Leute verborgen“. Hiermit lenkt er also wieder mehr auf den eigentlich mystischen Sinn ein, indem er einerseits die für den Sûfî nothwendige Absonderung von der Welt betont und anderntheils zu verstehen gibt, dass der bis zu den höchsten Zielen, zur Vereinigung mit Gott vorgeschrittene Mystiker, der واصل, seine irdische Sonderindividualität verliert und somit also den profanen Blicken der Welt entrückt ist. Das حوضه آبگیر ist nach dem Commentar zu fassen als اضافت عام بطرف خاص eine genitivische Annexion des Allgemeinen an das Specielle, weil آبگیر gewöhnlich nicht mehr als Adjectiv, sondern selbst schon als Substantiv im Sinne von: „wasserreicher Ort,

Bassin“ gebraucht wird. Das *بلى* im 2. Halbvers vertritt einen ganzen Satz: „es ist gewiss, dass“, daher das folgende, in T. freilich fehlende *که*. Statt desselben lesen übrigens nach dem Commentar einige Handschriften: *یکی از*.

V. 6. Hier geht die Erzählung der äusseren Facta weiter, aber auch hier ist der mystische Sinn nicht zu verkennen. Muss doch auch der Sûfî beim Betreten der *طریقه* zunächst das *قطع علايق* vornehmen, d. h. sich von allen anhaftenden irdischen Sorgen und Angelegenheiten losmachen und seinen Sinn ausschliesslich auf das göttliche Liebchen richten.

V. 7. Mit dem Wort *سیاهی*, Schwärze, das seinem wörtlichen Sinne nach nur ein anderer Ausdruck für *تاریکی* und *ظلمات* ist, wird für den Eingeweihten zugleich wieder auf einem term. tech. des Sûfismus hingewiesen, nämlich auf die mit dem vollständigen Ausdruck *روسیاهی* oder *سیاه روئی*, arab. *سواد الوجه* Gesichtsschwärze benannte siebente Station des mystischen Weges nach der Eintheilung des Ferîd-eddîn Attâr in den *منطق الطیر* V. 3820 ff. Gesichtsschwärze ist zunächst Bezeichnung für Ehrlosigkeit, im Gegensatz zur Gesichtsweiße *سفيد روئی* oder *رو سفیدی*, und wird dann angewandt auf den *فنا*, das völlige Aufgehen des Sûfî in Gott, und den *فقر*, die Gottesbedürftigkeit, wie diese Station auch heisst, cfr. *Ta'rifât* S. 179. Den *اهل دل*, wie es im *Pendn. ed. Sacy* S. 183 heisst, sind beide Welten, diese und die künftige, versagt und verschlossen, sie sind gleichsam ehrlos in beiden, wie der wahre Sûfî ja auch ganz unbekümmert um den guten Ruf und die Achtung der Menschen sein muss. Daher es im *Bostân ed. Graf* S. 195, 2 heisst:

می صرف وحدت کسی نوش کرد | که دنیا و عقبا فراموش کرد  
 „den reinen Einheitswein schlürft nur der, welcher diese und jene Welt vergisst“, sich also gar nicht darum kümmert, ob er hier und dort geehrt oder ehrlos ist. Speciell die Gesichtsschwärze wird dann noch erwähnt im گلشن راز S. 8 Z. 6, wo es heisst:

سواد الوجه في الدارين درویش | سواد اعظم آمد بی کم و بیش  
 „die Gesichtsschwärze in beiden Welten, o Derwisch, ist das höchste Schwarz ohne ein minus noch plus“, d. h. ist unbestritten und richtig abgewogen das letzte Ziel des سالک oder Gotteswallers. — Andere Sûfis identificiren diese رو سیاهی mit dem bei Attâr als fünfte Station des mystischen Weges bezeichneten تجرید und تفرید oder vollständiger تجرید ظاهر und تفرید باطن, der äusseren Abstreifung und der inneren Isolirung, wofür man auch einfach den Ausdruck تَوْحِيد Einheit gebraucht, eine ebenfalls sehr vorgerückte Stufe der Sûfis, auf der alle Individuen, wie es im منطق الطیر heisst, sich in Wahrheit nur als ein einziges darstellen. So fasst den Ausdruck رو سیاهی z. B. ein anderer Commentar des گلشن راز C. p. Mon. 61 fol. 15<sup>b</sup> Z. 6 ff.:  
 باید دانست که روسیاهی بر دو نوعست تجرید ظاهر و تفرید باطن را اعظم میگویند.

Danach heisst also diese äussere Abstreifung die grosse, und die innere Isolirung die grösste (d. h. letzte) That des Sûfi. — Mit Berücksichtigung dieses in رو سیاهی versteckten mystischen Sinnes wollen also V. 4 und 5 unserer Episode sagen: „Iskender (als Typus des Menschen überhaupt gefasst)

begann den mystischen Weg zu betreten, um zu den höchsten Zielen desselben vorzudringen.“ — Zu dem im zweiten Halbvors erwähnten Drachenschweif, in dem der Mond verschwindet, ist zu bemerken, dass nach Kazwîni B. 1, S. 14, Z. 17 ff. (vgl. meine Uebersetzung B. 1, S. 34) die Universal-sphäre des Mondes sich in vier einzelne Sphären theilt, von denen drei die Erde umfassen, eine vierte kleine aber nicht; von den erdumfassenden heisst nun die erste *فلك الجوزهر* die Sphäre des Drachen-Kopfes und Schwanzes, deren oberste Fläche die unterste der Merkursphäre berührt. Im Commentar zum *گلشن راز* (C. p. Mon. 62 fol. 82<sup>b</sup> Z. 10 v. u. ff.) steht folgende ausführliche Erörterung darüber: *بدانکه آفتاب را مداريست که میان برجها میگردد و آن مدار را منطقه البروج میخوانند زیرا که آن مدار در سمت منطقه البروج است و ماه را مداريست غیر مدار آفتاب که در دو موضع مقابل این دو مدار یکدیگر را تقاطع میکنند و آن دو نقطه تقاطع را عقدتین میخوانند و چون ماه و آفتاب را نیز می نامند پس یک نیمه از مدار ماه در جانب شمال از مدار آفتاب باشد و نیمه دیگر در جانب جنوب و آن عقده را که ماه چون از آن بگذرد شمالی شود رأس می خوانند و آن عقده دیگر را که چون ماه ازو بگذرد جنوبی شود ذنب میگویند از آن که در شکل بسر و دم ازدها می مانند.*

„wisse, dass die Sonne einen Umlaufskreis hat, der mitten durch die Sternbilder geht, und diesen nennt man selbst den Zodiakalgürtel, weil er auf dem Zenith des Zodiakalgürtels liegt. Der Mond hat nun ebenfalls einen solchen, von dem der Sonne jedoch verschiedenen. Beide durch-

schneiden sich einander an zwei gegenüberliegenden Punkten, und diese beiden Durchschnittspunkte nennt man die „beiden Knoten“ und auch ebenso wie Mond und Sonne im Allgemeinen, so diese im Besonderen die „beiden leuchtenden“. Die eine Hälfte nun vom Umlaufskreise des Mondes liegt nördlich von dem der Sonne, die andere südlich; und der Knoten, der im Norden der Sonne steht, wenn der Mond an ihr vorübergeht, heisst der Kopf, der, welcher südlich steht, der Schwanz, deswegen weil beide in ihrer äusseren Form dem Kopf und Schweif eines Drachen ähnlich sind.“ Das Vorübergehen des Mondes an der Sonne ist jedenfalls identisch mit اجتماع Conjunction des Mondes, d. h. dem Zeitpunkt, wo sein Licht ganz erlischt und er nicht sichtbar ist, im Gegensatz zu استقبال oder مقابلة der Opposition, wo er der Sonne gegenüber als Vollmond steht. Daher Kazwîní bei der Definition der Mondfinsterniss B. 1, S. 18, Z. 4 v. u. ff. sagt: „wenn der Mond in einem der beiden Punkte des Drachen-Kopfes und Schwanzes steht oder ihm nahe im Zustande der Opposition, so geräth er, sobald die Erde zwischen ihn und die Sonne tritt, in den Erdschatten u. s. w.“

V. 8. Hier wird zuerst der Prophet Chiser, jene bekannte mythische Person der Orientalen, die als Symbol der ewig neu schaffenden Naturkraft gilt und zugleich zum Hüter des Lebensquells bestellt ist, erwähnt und zwar in einer Weise, dass, wie auch der Commentar bemerkt, „er schon früher im Heer des Iskender anwesend gewesen sein muss.“ Hier vertritt also Chiser (nach dem mystischen Sinne) gleichsam den پیر, den vorgeschrittenen Meister in der sūfischen Doctrin, der deshalb auch mit dem Trank des ewigen Lebens begnadet wird, gegenüber dem blossen مُريد oder Schüler Iskender, der sich unter seiner Anleitung auf die طريقة begibt.

V. 9—11. Hier hat der Commentar den Sinn des letzten Verses nicht ganz richtig gedeutet, wenn er die im Text stehende Lesart *شدى* beibehält; er paraphrasirt denselben also: „Iskender gab dem Chiser ein Juwel, damit (تا) es, wo immer das Lebenswasser sich vorfinde, glänzend und hell werde.“ Das „damit“ kann aber nicht in *که* liegen, weil das folgende *شدى = مى شد* als reines Imperfect das „Pflegen“, also die Gewohnheit des Edelsteins, überall beim Auffinden von Wasser zu erglänzen, ausdrückt. Richtig ist die Deutung nur, wenn man mit 21 liest: *شَوَد*.

V. 12 — 14. Zum V. 14 gibt der Commentar zwei Erklärungen, von denen ich die letztere adoptirt habe, nach welcher der erste Halbvers den Vorder- und der zweite den Nachsatz bildet. Es ist dann *که* das *کاف مفاجات*, das *که* des plötzlichen Eintretens einer Handlung, und *فروغ* *موجود شدن* steht in dem Sinn eines einfachen: *بر آوردن* erscheinen. Die erste Erklärung des Commentars dagegen ist die, dass schon der erste Halbvers ein abgeschlossener Satz sei, in welchem *کجا آب حيوان* den Bedingungssatz mit ausgelassener *رابطه* und *برآرد فروغ* mit dem als Subject hinzuzudenkenden *گوهر* den Nachsatz bilde. Das *که* wäre dann das der Begründung *کاف تعليل* und der V. lautete:

„Und wo der Lebensquell — da leuchtet das Juwel,  
Denn volle Wahrheit spricht sein Strahl dir ohne Fehl.“

Zu *جَريدَه* in V. 13 vgl. mein „Schlafgem. d. Phant.“ Abthl. 1, S. 22.

V. 15. Im Schâhnâme entwickelt sich der Zug Iskenders folgendermassen. Er findet gleichfalls als Führer den Chiser, der anfangs als *سر نامداران آن انجمن* als das

Haupt der Grossen jener Gemeinde, später aber auch als Prophet bezeichnet wird, und zu ihm spricht der König alsdann:

اگر آب حیوان بچنک آوریم | بسی بر پرستش درنک آوریم  
 نمیرد کسی کو روان پرورد | بیزدان پناهد زراه خرد  
 دو مهر است با من که چون آفتاب  
 بتابد شب تیره چون بیند آب  
 یکی زان تو بر گیر ودر پیش باش  
 نکهبان جان و تن خویش باش

دگر مهره باشد مرا شمع راه | بتاریکی اندر شوم با سپاه  
 ببینیم تا کردگار جهان | برین آشکارا چه دارد نهان  
 توئی پیشرو کو پناه منست | نماینده آب و راه منست.

„wenn wir das Lebenswasser in unsere Gewalt bringen, so wollen wir dort lange weilen, um ihm Verehrung zu erweisen. Niemand stirbt, der seine Seele wohl nährt und auf verständige Weise bei Gott seine Zuflucht sucht. Ich habe hier zwei Siegelringe bei mir, die gleich der Sonne die finstre Nacht durchstrahlen, sobald sie Wasser erblicken. Einen davon nimm du, gehe voran und gib wohl Acht auf deine Seele und deinen Körper. Der andere wird mir als Leuchte des Weges dienen, und so will ich mit dem Heer in die Finsterniss hineinziehen. Wir werden ja sehen, was der allwaltende Weltenherr hier auf Erden augenscheinlich verborgen hält. Du gehst als Führer voran, du, der meine Zuflucht bildet und mir das Wasser und den Weg zeigen wird.“ (Mohl beginnt mit *کو* einen neuen Satz und übersetzt daher: „er aber, der meine Zuflucht ist, d. h. Gott, wird mir u. s. w.“) In dieser Schilderung Firdûsîs ist also nichts, was gerade auf mystischen Sinn hinwiese, man müsste denn das *زراره خرد* im 2. Verse

übersetzen: „weg vom Pfade des Verstandes“, d. h. mit Aufgeben desselben, wie der Sûfî es muss, will er sich mit wirklichem Erfolg der trunkenen Ekstase hingeben. — Surûrî in seinem Commentar zum Gulistân berichtet diesen Hergang auch; ich verweise auf den in Caspari's arabischer Grammatik abgedruckten Text und die wörtliche Uebersetzung desselben in Grafs: „Rosengarten Sadis“ S. 265 ff.

V. 16. Zu dem Beinamen Chisers *خضرا خرام*, soviel als *خرامنده سبززار*, stets im Grünen wandelnd, bemerkt der Commentar noch: „überall, wohin der heilsgesegnete Fuss seiner Hoheit gelangt, thut eine grüne Aue sich auf.“

V. 17. Nachdem in V. 9—16 dem epischen Erforderniss gemäss die rein äusserliche Handlung fortgeführt ist, wird hier der tiefere mystische Sinn wieder aufgenommen, wie sich das deutlich in der Anwendung des Wortes *هبت* ausspricht, der Andacht des Geistes zu Gott und speciell der Fürbitte, die ein *پير* der Mystiker für das Gelingen irgend eines Unternehmens seiner *مريدان* zum Himmel richtet. Wie nun aber der erste Halbvers ausspricht, biegt Alexander mit seinem Heer, die gegenüber dem leitenden Meister Chiser als die nacheifernden Schüler anzusehen sind, vom *هنجار*, dem geraden Wege (hier jedenfalls soviel als *طريقة* mystischer Pfad) ab, folgt also nicht in voller Ergebenheit den Schritten des Führers, geräth dadurch in die Irre und erreicht den Lebensquell, die Vereinigung mit Gott, nicht, sondern bleibt, wie die gewöhnlichen niederen Menschen, ausgeschlossen vom *توحيد*. Dass dies nicht aus eigenem Willen geschieht, lehrt besonders V. 74, der deutlich aussagt, dass die ewige Vorherbestimmung Gottes dem Alexander das Erreichen des Lebensquelles versagt und sein Abirren vom rechten Pfade vorgezeichnet hatte. Der Ausdruck *بيکسو افتاد* lässt es

hier noch vollkommen in Zweifel, da derselbe zwar ursprünglich etwas durch den Zufall Herbeigeführtes bezeichnet, allmählich dann aber ebenso wie das arabische وَقَعَ auch geradezu für das absichtliche Beiseitegehen angewandt wird.

V. 18—20. Zu پالاید bemerkt der Commentar, dass in den Wörterbüchern پالودن oder پالائیدن mit صاف کردن reinigen, läutern, umschrieben werde, transitiv; da diese Bedeutung hier aber nicht passe, hätten die meisten شارحان es intransitiv gefasst, in welchem Sinne es dann dem صاف شدن rein werden, rein hervorsickern, entspricht. Hierfür spricht auch die vom Commentar Chân Arzû adoptirte Lesart: برآید statt پالاید.

V. 21—23. Diese Beschreibung der Quelle zeigt ganz deutlich die mystische Allegorie. Gott (oder sächlich gefasst: die Gnosis) ist eben der Quell, dem alles Licht und Sein entströmt, daher er چشمه آفتاب, چشمه نور, auch schlechthin خورشید and آفتاب genannt wird, wie es z. B. in dem sûfischen Glaubensbekenntniss des Derwishes in Hilâlîs شاه وکدا V. 531 und 32 heisst:

اوست خورشید و عشق لایق اوست  
همه ذرات کون عاشق اوست

پیش خورشید او حجابی نیست | غیر او هیچ آفتابی نیست  
„er (Gott) ist die Sonne und ihm gebührt die Liebe; alle Atome des Seins sind in ihn verliebt; vor seiner Sonne gibt es keinen Schleier, und ausser ihm existirt überhaupt keine andere Sonne.“ So redet auch Châkânî in einem mystischen Ghazel (Spieg. Chr. 120, letzte Zeile) Gott so an:  
o welterleuchtendes Tageslicht,

das du bist!“ — Auch unser Commentar weist auf den höheren Sinn dieser Verse hin: „jener Quell war kein gewöhnlicher Quell; denn wäre er das gewesen, so würde die gegebene Beschreibung auf ihn nicht passen.“ چگونہ in V. 23 steht ganz im Sinne von چنانچہ so wie, und der Commentar erläutert den ganzen V. so: „er war so wie der Stern aufstrahlt aus der Morgenfrühe oder vielmehr die Morgenfrühe aufstrahlt aus dem letzten Theile der Nacht (آخر شب = پگاہ).“ Das افزون lässt sich nach dem Commentar doppelt deuten, entweder als Adj. „mehr“, wobei dann das بر pleonastisch, زائد wäre, wie häufig — diese Deutung ist die bessere —, oder als Substantiv, wie Einige wollen, soviel wie فزونی = arabisch زیادة, und dann ist بر Präposition, auf Mehrheit = mehr. Nach T. u. 21—26 lautet V. 23 so:

„Er glich dem Mond, der voll in finstren Nächten thront,  
Ganz so, wie wenn im Glanz, im höchsten, strahlt der  
Mond.“

V. 24—26. Die ewig ruhelose Bewegung dieses Lebensquells deutet auf das sich unaufhörlich in neuen Erscheinungen manifestirende Wesen Gottes hin, wie es im گلشن راز S. 14, 10 und 11 heisst:

تو گوئی هست این افلاک دوار  
بگردش روز و شب چون چرخ فخار  
وزو هر لحظه دانای داور | زآب وگد کند یک ظرف دیگر  
„man kann sagen, diese runden Sphären sind im Kreislauf begriffen Tag und Nacht wie das Töpferrad; und dadurch bildet denn auch der allgerechte Allweise jeden Augenblick

aus Wasser und Lehm (d. h. aus den Elementen عناصر überhaupt) ein neues Gefäss,“ und ebendasselbst S. 29, 10:

چو دریائست وحدت لیک پر خون  
کزو خیزد هزاران موج هجنون

„einem Meere gleicht die göttliche Einheit, aber einem Meere voll Blut, aus dem tausende von tollen Wogen aufsteigen,“ wozu der schon mehrfach citirte Commentar fol. 179<sup>b</sup> Z. 11 ff. bemerkt: چو وحدت مانند دریائست بی پایان لیک پر خونست „wenn die göttliche Einheit einem Meere gleich ohne Grenzen ist, so ist sie andererseits voll von Blut in Anbetracht der Schnelligkeit, mit der alle existirenden Wesen in derselben untergehen“, und weiter unten Zeile 14 und 15 in Bezug auf هجنون:

از آن بحر پر خون وحدت هزاران موج هجنون بر می آید و فرو می نشیند و تشبیه به هجنون از جهت آن فرمود که امواج مانند دیوانه ثبات و قرار ندارند و حرکات و سکونات ایشان نه باختیار است و عقل نیز ندارند که عدمیت و نیستی خود را بدانند „aus jenem blutvollen Meere der Einheit steigen tausende von tollen Wogen auf und fallen wieder nieder; und den Vergleich mit toll hat der Dichter deshalb für die Wogen (als Symbol für alle irdischen Dinge) gewählt, weil sie ähnlich einem Tollen keine Ruhe und keinen festen Bestand haben, weil ferner, was sie thun und nicht thun, nicht aus ihrem freien Willen erwächst, und weil sie endlich keinen Verstand besitzen, mittelst dessen sie ihre eigene Nichtigkeit und Nichtexistenz erkennen könnten. Zu V. 24 bemerkt der Commentar, dass mit دست مفلوج پیر hier nichts weiter als دست رعشه دار die zitternde Hand überhaupt gemeint sei. Nach 21 und 23 lautet V. 26:

„Aus keinem Edelstein strahlt solch ein Licht und Glanz,  
Ganz gleicht dem Feuer er und auch dem Wasser ganz.“

V. 27—30. Das Eintreten Chisers in den فنا wird hier sinnbildlich dargestellt durch das Waschen und Trinken aus dem Lebensquell, der demselben als einem nun mit Gott eins gewordenen folgerichtig auch zugleich die Unsterblichkeit verleiht. So heisst es bei Dschelâl. Rûmî ed. Rosenzw. S. 98:

خضر گشتم آب حیوان یافتم در نیم شب  
تا ابد عمر بقا دارم ازین صہبای عشق

„Chiser ward ich und fand den Lebensquell um Mitternacht, so dass ich nun Leben von ewiger Dauer habe durch diesen Wein der (göttlichen) Liebe.“ Ueber den 2. Halbvers in V. 30 sagt der Commentar, dass hier ein doppelter تشبیه stattfindet, indem mit dem می ناب das lautere Wasser des Lebensquelles und mit dem نقره ناب das weisse Ross gemeint sei. سزاوار gleicht in seiner doppelten Bedeutung: „einer, der ein Recht auf etwas hat“, und „einer, von dem man mit Recht etwas erwarten kann,“ ganz Ausdrücken wie ولی حقیق und ähnliche, wozu vgl. mein „Schlafgem. der Phant.“ Abth. 2, 61.

V. 31. Das نشستن از erklärt der Commentar ganz richtig durch بالا, und es gleicht hierin völlig dem arabischen ركب mit علی sowohl wie mit من, sich gleichsam auf einen Theil des Rosses setzen, wie من in dieser partitiven Bedeutung so häufig bei Orts- und Zeitbestimmungen angewandt wird.

V. 32. 33. Der Commentar bemerkt richtig, dass das eigentliche Verbum hier بنگرید ist, von dem چشمه در

abhängt, während چشمزدن als Substantiv gefasst werden muss: „Augenblick.“ Nach ihm drückt چشم زدن zunächst den Begriff von مژگان بهم بر زدن die Augenwimpern zusammenschlagen, d. h. scharf das Auge auf etwas richten, aus.

V. 34. 35. Commentar: „in Folge des Ausgeschlossen-seins Iskenders von jenem Quell war Chiser (ebenso wie der Quell ihm selbst) dem Auge Iskenders entschwunden.“ — Firdûsî erzählt den weiteren Verlauf der Sage seit Iskenders Betreten der Finsterniss so: Nachdem sie 2 Tage und Nächte dahingezogen, ohne etwas zu essen,

سديگر بتاريكى اندر دو راه | پديد آمد و گم شد از خضر شاه  
 „da erschienen am dritten mitten in der Finsterniss zwei Wege, und nun verirrte sich der König von Chiser.“ Letzterer erreicht wirklich den Lebensquell, und von ihm heisst es dann weiter:

بدان آب روشن تن و سر بشت  
 نگهدار چز پاك يزدان نجست  
 بخورد و بياسود و بر گشت زود  
 ستايش همي بافرين بر فزود

„er wusch in jenem leuchtenden Nass sich Leib und Haupt und suchte keinen ausser dem heiligen Gott zu seinem Schützer; er genoss davon, ruhte aus und kehrte dann um; und seine Danksagung (gegen Gott) vermehrte er noch durch Lobpreis.“ Was Görres an dieser Stelle (Heldenb. B. 2, 361) von einem wirklichen Anlangen Iskenders beim Lebensquell erzählt, aus dem zu trinken er nur in Folge einer ernst warnenden Stimme unterlassen, muss entschieden einer späteren schlechten Redaction des Schâhnâme entnommen

sein, da sonst nirgends, auch bei Surûrî nicht, die geringste Andeutung gegeben ist, dass Alexander jemals die Quelle erreicht habe.

Zweiter Abschnitt. Vers 36 — 48.

- 36 درین داستان رومیان کهن  
 بنوعی دیگر رانده اند<sup>1)</sup> این سخن  
 37 که الیاس با خضر همراه بود  
<sup>2)</sup> بر آن چشمه کو<sup>3)</sup> بر گذرگاه بود  
 38 چو با یکدیگر<sup>4)</sup> هم ورود آمدند  
<sup>5)</sup> بر آن آب چشمه فرود آمدند  
 39 <sup>6)</sup> کشادند سفره بر آن چشمه سار  
 که چشمه کند خورد را خوشگوار

- 36 Ganz anders trug sich's zu nach griechischem Berichte,  
 Und so erzählen uns Rûms Alte die Geschichte:  
 37 Elias der Prophet war Chisers Weggenoss  
 Zu jener Quelle Rand, die dort vorüberfloss.  
 38 Und als nun beide lang dem Wasser nachgegangen  
 Und endlich niederwärts zum Nass der Quelle drangen,  
 39 Ward dort am Wasser auch die Tafel ausgebreitet,  
 Weil Speise nur allein durch Wasser niedergleitet.

1) T., 21 u. 26: گفته اند. 2) T., 21 u. 26: در آن.

3) 21: چون statt کو. 4) 23: چو با همدگر.

5) T.: بدان پاک; 21: بدان آب.

6) 21: کشادند چشمان بر آن چشمه سار  
 ; که چون میکند آب چشمه گذار

. بدین چشمه سار: 23

- 40 7) بر آن نان که بویا تر از مشک بود  
نمک یافته ماهی خشک بود
- 41 زدست یکی زان دو فرخ 8) جمال  
در افتاد ماهی 9) در آب زلال
- 42 10) پسچنده در آب فیروزه رنگ  
پسچید تا ماهی 11) آرد بچنک
- 43 چو ماهی بچنک 12) آمدش زنده بود  
پژوهنده را فال فرخنده بود

- 40 Zum Brode — duftet doch selbst Moschus nicht so frisch, —  
Gesellte sich gedörnt ein wohlgesalz'ner Fisch.
- 41 Doch aus des Einen Hand von den Beglückten sank  
Er plötzlich hin in's Nass, das wie Krystall so blank;
- 42 Im Wasser nun, das licht in blauer Farbe prangte,  
Bestrebt' sich jener sehr, dass er zurück ihn langte,
- 43 Und sieh! er lebte gar, als der auf's Neu ihn fing,  
Dem Forscher doch fürwahr ein segensvoller Wink!

در آن راه چیزی که در مشک بود : 21) 7)

نمک یافته ماهی خشک بود

هبال : 21--26) T. u. 8) Statt جمال . بویانتر : 22)

پسچید 22 hat im ersten Halbvers 10) 21) به آب زلال : 9)  
und im zweiten تا بدان سان که ; 23 u. T. haben in beiden Halb-  
versen پسچید 26 hat im ersten پسچیده und im zweiten  
بسی جست ماهی در آن چشمه چست : 21) ; بدان تا که تا  
بسی دست خود را در آن آب شست

بدرست آمدش : 21) 12) . آید : 23) 11)

- 44 بدانست کان چشمه<sup>13)</sup> جانفزا  
 بآب حیات آمدش رهنما  
 45 بخورد آب حیوان بفرخندگی  
 بقائی ابد یافت در<sup>14)</sup> زندگی  
 46 همان یار خود را خبردار کرد  
 که او نیز<sup>15)</sup> خورد آب از آن آبخورد  
 47 شکفتی نشد کاب حیوان گهر  
 کند ماهی مرده را جانور  
 48 بشکفتی در آن ماهی مرده بود  
 که<sup>16)</sup> بر چشمه زندگی ره نمود

- 44 Klar war's, dass dieser Quell, der seelennährende,  
 Das Wasser ihm gezeigt, das lebenmehrende.  
 45 Und nun vom Lebensnass trank er beglückt und fand  
 Im Leben so und Sein urewigen Bestand;  
 46 That dann zur selben Frist es kund auch dem Genossen,  
 Und bald war auch von dem der Quelle Nass genossen.  
 47 Kein Wunder, dass der Quell, in dem das Leben schlief  
 Als Kern, den todten Fisch zurück in's Leben rief;  
 48 Ein Wunder an dem Fisch, dem todten, war's allein,  
 Dass er den Weg gezeigt zum Lebensquell hinein! —

13) مردۀ جانفزای nach 21. 14) زان زندگی nach 26.

15) خورد نیز: 26. 16) در چشمه: 21.

## Commentar.

V. 36. 37. Elias und Chiser sind bei den Muhammedanern ein unzertrennliches Brüderpaar wie Castor und Pollux, das den Beruf hat, die Reisenden zu schützen und zwar der eine zu Lande, der andere zu Wasser. Freilich werden auch hin und wieder beide völlig miteinander identificirt, wie es sich sehr treffend z. B. an einer Stelle des türkischen Volksromans vom Sajjid Batthâl zeigt, wo der Cod. Lips. zwei Personen daraus macht, Cod. Dresd. 104 dagegen beide als Bezeichnung einer einzigen unverbunden nebeneinander stellt: „Chiser Elias.“

V. 38 — 40. Das Wort خُورِد erklärt der Commentar einfach durch طَعَام Speise und غِذَاء Nahrung, von denen das letztere eine bei Persern und Türken ganz geläufige Verschmelzung der beiden arabischen Worte غَدَاء Frühmahlzeit und غِذَاء Speise ist, und bemerkt dazu: „das Verzehren von Speise am Rand einer Quelle ist eine Annehmlichkeit speciell für Reisende.“ Nach 21 lauten V. 39 und 40 so:

„Da blickten offenen Augs sie hin auf jene Stelle,  
Zu schaun, wie niederrinnt das Nass aus jener Quelle;  
Und was voll Moschusduft für ihren Wegkosttisch  
Sich bot, das war gedörrt ein wohl gesalz'ner Fisch.“

V. 41. Statt des جمال in فرخ جمال von beglückter Schönheit lesen T. u. 21—26 هِمال, wozu eine Randglosse in 22 bemerkt: بفتح اول بر وزن شَمَال بمعنى قرين و همتا also , وانباز وشبه ومانند باشد وبضم اول هم آمده است

هُبَال und هَبَال im Sinne von: „Genosse“. Es müsste also lauten:

„Doch aus des Einen Hand von den Genossen sank u. s. w.“

V. 42. Das erste *پسچنده* ist das Subject des Satzes, *اسم فاعل*, das zweite *پسچيد* das im Perfect stehende Verbum. Nach 21 lautet er:

„Er suchte nach dem Fisch nun schnell und viel umher,  
Und netzte mit dem Nass des Quells die Hand sich sehr.“

V. 43. 44. Nach 21 lautet V. 44:

„Klar war's, der todte Fisch, der seelennährende,  
Gezeigt hatt' er das Nass, das lebenmehrende.“

V. 45—47. In *حيوان گهر* (etwas, dessen Urstoff das Leben bildet) steht *حيوان* noch ganz in seiner ursprünglichen abstract-infinitiven Bedeutung: „Leben“, wie denn die Form *فَعْلَان* nur eine Verkürzung aus der besonders bei Verbis, die eine heftige oder lang andauernde, intensive Bewegung ausdrücken, sich häufig findenden Form *فَعْلَان* ist (ebenso *طَيْرَان* statt *طَيْرَان*, *سَيْلَان* statt *سَيْلَان* u. s. w.) Erst später hat sich daraus die concrete Bedeutung: „lebendes Wesen“ und speciell: „Thier“ entwickelt. — Diese Verse sind zwar an und für sich ohne speciell ausgeprägten mystischen Inhalt, wie denn auch der wieder lebendig gewordene todte Fisch nur eine poetische Ausschmückung des alles belebenden Quells ist, aber gerade sie haben nun ihrerseits den späteren Mystikern ein oft gebrauchtes Bild für ihre sūfischen Gedichte geliefert. So heisst es in Dschel. Rūmī ed. Rosenzw. S. 60, 3 u. 2 v. u.:

آنسو که سنگهارا اوصاف گوهر آمد  
آنسو که خشک ماهی شد پیش خضر زنده

„jene Seite (d. h. Gott im Gegensatz zu *اينسو* dem irdischen All), wo den Steinen Edelsteinseigenschaften zu Theil geworden (cfr. weiter unten V. 78 ff.) — jene Seite, wo der trockene Fisch vor Chiser's Augen wieder lebendig geworden.“ — Ihren Ursprung hat diese Fischlegende in einer Stelle der 18. Koransure, wo berichtet wird, dass, als Moses mit seinem Diener, unter dem dann die späteren Commentatoren den Chiser verstanden haben, dem *مجمع البحرين*, dem Zusammenfluss der beiden Meere nahe war, sie beide den als Wegkost mitgenommenen Fisch, der erst von der späteren Legende als ein gedörrter bezeichnet wird, vergassen und dass dieser nun durch ein Gerinne in's Meer hineinschwamm, cfr. daselbst V. 60 ff. Kazwîni B. 1, 126 Z. 3 v. u. erwähnt sogar eines Fisches unter dem Namen: „Fisch des Moses und Josua,“ welcher ein Sprössling dieses gebratenen Fisches gewesen, dessen eine Hälfte Moses und Josua (danach wäre also dieser der Begleiter gewesen) gegessen und dessen andere Hälfte von Gott wieder belebt und zur Verwunderung Aller in's Meer geschwommen sei (cfr. meine Uebers. d. Kazw. S. 258).

V. 48. Hier ist im Commentar (Spiegel Chr. 87, Z. 14) ein textlicher Fehler; statt *ماهى مرده را* muss es einfach *راه نمود* heißen, da es Subject zu *راه نمود* ist.

Dritter Abschnitt. Vers 49—66.

49                    *ز ماهی و آن آب (1) گوهر فشان*  
                          *دگر داد تاریخ تازی فشان*

49 Noch anders klingt, wie drob Arabiens Chronik spricht, Vom perlenstreu'nden Quell und Fische der Bericht;

1) 21: *ز ماهی و از آب* ; 23: *ز ماهی از آن آب* .



- 54 8) زيك چشمه رويا شده دانه شان  
دو چشمه شده آسياخانه شان  
55 9) سكندر باميد آب حيات  
همي كرد در رنج و سختي ثبات<sup>10)</sup>  
56 11) سر خويشرا سبزي از چشمه جست  
كه سيرابتر سبزه از چشمه رست  
57 12) چهل روز در جستن<sup>12)</sup> چشمه راند  
برو سايه نكند<sup>13)</sup> ودر سايه ماند

- 54 So nahm aus einem Quell ihr Korn des Wachstums Trieb,  
Doch zwiefach war der Quell, der ihre Mühle trieb.  
55 Iskender blieb indess in Leid und Trübsal stehn,  
Voll Hoffnung immerdar, den Lebensquell zu sehn.  
56 Für sich sucht' er das Grün der Quelle unverwandt,  
Denn saftgeschwellter sprosst das Grün am Quellenrand.  
57 Doch ob der Tage so er vierzig auch verbracht,  
Blieb unbeschattet er von ihr in Schattennacht.

8) Dieser V. fehlt in 21.

9) 21 : سکندر باميد آب حيات

; قدم زد به ظلمات و برگشت مات

26 liest den zweiten Halbvers so:

. همي گشت كز مرگ يابد نجات

10) 23 fälschlich wieder حيات.

11) T.: ; سر خويش از سبزي چشمه

كه سر سبزي خويش از : 26

12) 23 : در جنبش . 13) T. u. 23 fälschlich : بپكند .

- 58 14) مگر گرمی در دل تنگ داشت  
 15) که بر چشمه وسایه آهنگ داشت
- 59 زچشمه نه سایه رسد بلکه نور  
 ولی کم فتد 16) سایه از چشمه دور
- 60 اگر چشمه با سایه بودی صواب  
 کجا سایه 17) با چشمه آفتاب
- 61 18) چو چشمه زخورشید شد خوشگوار  
 چرا زیر سایه شد آن چشمه سار

- 58 Gewiss schlug fieberheiss ihm sein geängstigt Herz,  
 Dass es ihn sehrend zog so quell- wie schattenwärts!
- 59 Zwar Schatten wirft kein Quell — stets Licht nur, voll  
 und hell,  
 Doch fällt der Schatten wohl nur selten weit vom Quell.
- 60 Müsst' aber Schatten stets und Quell vereint sich finden,  
 Könnt' je dem Sonnenquell sich Schatten wohl verbinden?
- 61 Wird trinkbar doch der Quell erst durch der Sonne  
 Schein,  
 Wie sollt' er deshalb wohl gehüllt in Schatten sein?

14) Dieser V. fehlt in 21. 15) 23: که بر سبزه و چشمه

16) T., 22, 23 u. 26: ولی کم بود; 21 weniger gut: ولیکن بود.

17) 23: کجا سایه و چشمه.

18) 23: چو بر چشمه خورشید شد خوشگوار  
 چه از زیر سایه شد آن چشمه سار

21 fälschlich: خوشگوار statt ناگوار.

- 62      19) بلی چشمه را سایه بهتر<sup>20)</sup> ز گرد  
           21) که آن هست سوزنده وین هست سرد  
 63      فرو ماند خسرو در آن سایه گاه  
           22) چو سایه شده روز بر وی سیاه  
 64      بامید آن کاب حیوان خورد  
           23) هر آنکس که بینی غم جان خورد  
 65      از آن ره که او عمر پرداز گشت  
           چو نومید شد عاقبت باز گشت

- 62 Doch freilich eignete für ihn sich Schatten mehr  
 Als Sonnenbrand — denn heiss ist dieser — kühl ist er!  
 63 So blieb der Fürst nun stehn im finstren Schattenreich,  
 Es wurde schwarz ihm gar der Tag und schattengleich.  
 64 Zehrt Jeder, den man sieht, am Seelengrame doch,  
 Er hofft, vom Lebensquell werd' einst er kosten noch.  
 65 Doch als Verzweiflung ihn ob jenes Pfads verzehrt,  
 Der lebentödtend war, da macht er endlich Kehrt,

19) Dieser V. fehlt in 21; 26: ولی چشمه . 20) 23: بهتر که.

21) 22: کزان هست شوریده زین هست سرد ;

23 ebenso, nur زان statt زین ;

26: که این هست سوزنده آن هست گرم : wobei  
 dann گرم fälschlich für sein Gegentheil سرد gesetzt ist.

22) 26: چو سایه شد از روز بر وی سیاه .

23) T., 21, 22 u 23: تو هر کس که : 26: که هر کس که

66

در آن غم که تدبیر چون آورد  
 کزان سایه خود را برون آورد

66 Und ganz füllt ihn der Gram, was weiter zu beginnen,  
 Um sicher jenem Reich des Schattens zu entrinnen!

### Commentar.

V. 49—53. Mit diesem arabischen Bericht wird augenscheinlich vom Dichter der längere Zeit unterbrochene, aber doch deutlich sich überall hindurchziehende mystische Gedanke wieder aufgenommen, wie das vor Allem in V. 51 der Ausdruck *درین تیره خاک* (vom Commentar einfach durch *درینجا* umschrieben) in diesem dunklen Staube, d. h. im irdischen, als Gegensatz zu *در آن نور* in jenem ewigen Lichte da droben, zeigt. Der Commentar erläutert diesen Vers so: „wenn das leuchtende Wasser hier drunten wäre, was hätte es dann für Gefahr, den Quell zu verfehlen? Denn sobald man ihn nur suchte, würde man ihn ja stets finden.“ Das heisst also: Dieser Lebensquell, als Symbol für den unsichtbaren ewigen Gott, sprudelt eben nicht in der Staubeswelt, ist nicht mit profanen irdischen Augen zu entdecken, sondern nur mit dem durch das Licht der *حقیقت* und *معرفت* erhellten Geistesauge. Daher erklärt der Commentar denn auch V. 49 und 50 so: „Die (oben angeführten) altpersischen und griechischen Chronisten, die da behaupten, Chiser sei deswegen nicht vor Iskender getreten, weil die Quelle seinem Blick verloren gegangen sei, haben das richtige Ziel verfehlt, und V. 51 liefert den Beweis dafür. Das Richtige ist, dass, als Chiser und Elias zu jener Quelle gelangten, die Durstenden, d. h. die nach dem Lebensnass sehnsüchtig Begehrenden (nämlich Iskender und seine Genossen *همراهیان*)

als Nisbe zu *هیراه* wie im Arabischen *أَحْمَرٌ* zu *أَحْمَرِيٌّ* sich nach einer andern Richtung hingewandt hatten und dieses Ablenkens vom rechten Pfade wegen die Quelle nicht erreichten.“ Es stimmt das ganz mit V. 17, wo schon bemerkt war, dass Iskender und die Seinen, weil sie nicht gehorsam den Schritten des Meisters folgten, sich nicht ganz aus der Staubeswelt zur Stufe der *اهل دل* der wahren Sûfis emporzuringen vermochten, *عابدان خشك* trockene Gottesknechte, nüchterne befangene Menschen blieben und des *فنا* nicht theilhaftig wurden. Nach 21 lautet V. 50:

„Weit anders war der Ort, wo jener Quell geflossen,  
Den zu erspähen fest Iskender sich entschlossen.“

V. 54. Hier ist ein Wortspiel zwischen *يك چشمه* und *دو چشمه* in dem Sinne: „Das Korn des Elias und Chiser wurde oben grün (*سر سبز*, wie man auch sagt *سر بَهر* oben versiegelt) d. h. begann fröhlich aufzuspriessen aus einem Quell, dem ihnen beiden Unsterblichkeit verleihenden Lebenswasser; aber einem jeden der beiden fiel doch eine besondere Thätigkeit zu *کار علی حدّه*, und so ward ihre Mühle zweigetheilt *دو حصّه*, d. h. von zwei verschiedenen Quellen getrieben, da ja Elias das feste Land, Chiser das Meer sich zum Tummelplatz seiner Wirksamkeit ersah.“

V. 55. Nach 21 lautet dieser Vers:

„Doch er, der hoffnungsvoll, den Lebensquell zu sehen,  
Zur Finsterniss gewallt, muss schachmatt heimwärts gehen.“

Nach 26:

„Indess war immer noch, dem Tode zu entgehen,  
Iskender hoffnungsvoll, den Lebensquell zu sehen.“

V. 56. 57. In der Erwähnung von gerade 40 Tagen, *چهل روز*, auch blos *چهل* und verkürzt *چل* genannt, liegt

wieder ein Hinweis auf den sūfischen Gehalt dieser Episode, da besonders die Mystiker sich vor ihrer eigentlichen Einweihung in die höchsten mystischen Doctrinen 40 Tage der Meditation in der Einsamkeit hingeben müssen. Der 2. Halbvers bietet ein sehr treffendes Wortspiel: „sie, die Quelle, beschattete ihn nicht, und dennoch blieb er im Schatten,“ d. h., wie auch der Commentar bemerkt, die Lebensquelle ward ihm nicht zu Theil und doch blieb er im Schatten der Finsterniss, die durch kein Licht des Lebensquelles erhellt wurde oder auch — was der Commentar als zweite Möglichkeit hinstellt — im Schatten der Bekümmerniss des Zweifels. *سایه افکندن* Schatten werfen entspricht ganz dem arabischen *أظَلَّ* und bedeutet oft nichts weiter als: „Obdach geben“, und dann ganz allgemein: „zu Theil werden, *واصل شدن*“.

V. 58. Das Sehnen Alexanders versucht nun hier der Dichter absichtlich, um den Leser, wie er es auch vorher schon öfter gethan, daran zu erinnern, dass er es a priori mit einem historischen oder sagenhaften Factum zu thun hat, in dem nur als innerster Kern sūfische Theorien schlummern, auf rein physische Gründe zurückzuführen. Daher sagt auch der Commentar: „es ist somit klar (*مگر* hier mehr in dem Sinne von: „sicherlich“ zu fassen), dass Alexander in seinem beängstigten Herzen Fieberhitze (*گرمی* = arabischem *حُمَة*) barg, weil es so begierig nach Quelle und Schatten strebte; denn die Gewohnheit ganz (von allen Lebensbedürfnissen und Bequemlichkeiten auf der Reise) abgeschnittener Leute ist es, sich einem Quell und Wasser sehnsüchtig zuzuwenden“.

V. 59—62. Man sieht aus diesen Versen ganz deutlich, wie ängstlich beflissen der Dichter ist, immer zwischen

den beiden Strömungen geschickt hindurch zu laviren, den mystischen Sinn nur von fern anzudeuten und dann gleich wieder in das Fahrwasser des rein Aeusserlichen und Thatsächlichen einzulenken. Zu V. 59 bemerkt der Commentar in bloß sachlicher Weise: „von einer Quelle fällt auf Niemand Schatten, weil eine Quelle, worunter heftig sprudelndes Wasser zu verstehen ist, kein dichter Körper ist, der schattenhaltig wäre, es müsste denn der Fall sein, dass die Ursache zu der Saftgetränktheit der Quelle eben Bäume ringsum dieselbe wären und durch deren Vermittelung jener Schatten auch auf der Quelle selbst ruhte.“ Wie leicht کم wenig in den Begriff der reinen Negation übergeht, zeigen z. B. folgende Stellen des *Pendnâme* ed. Sacy 71, 9: دل کشاده دار: halte stets dein Herz geöffnet — Engherzigkeit aber zeige nicht! 73, 9: ای پسر کم گوی با مردم: o Sohn, sprich nicht harte Worte zu den Leuten. Auch کمترک in gleichem Sinne findet sich ebendasselbst 55, 3: کمترک بیند از ایشان همدمی: selten nur (oder niemals) wird er von solchen Leuten wahre Freundschaft erleben. Daher کم زدن gering achten, verachten, und geradezu nicht gebrauchen, کم زن اندر ریش شانه مشترک gebrauche nicht für deinen Bart einen Kamm, der dir noch mit Anderen gemeinschaftlich ist, im Gegensatz zu بیش, z. B. ebendasselbst 93, 3: هر کس را بیش بین: betrachte alle Leute von der günstigsten Seite und verachte Niemand! — Nach 21 lautet V. 59 so:

„Zwar Schatten wirft kein Quell, stets Licht nur voll  
und hell,

Doch schattig pflegt's zu sein meist weiter ab vom Quell.“

V. 60 drückt nach dem Commentar einen *اِسْتِدْرَاك*, eine adversative Wendung aus: „wäre aber der Schatten dem Quell durchaus nothwendig, so müsste ja auch der Sonnenquell Schatten haben, während doch die wahre Sachlage die ist, dass er keinen hat. Und ein sicherer Beweis für diese Beobachtung liegt in der allgemein angewandten Zwei- und Mehrdeutigkeit des Ausdrucks *چشمه*, die sich die Dichter von jeher erlaubt haben“. Mit diesen Worten, die vor Allem dadurch gerechtfertigt werden, dass die Dichter z. B. ganz kurzweg von einer „Sonnenquelle“ auch im gewöhnlichen Sinne des Wortes reden, d. h. die Strahlen der aufgehenden Sonne mit denen eines sprudelnden Quells vergleichen, z. B. in *شاه وگدا* v. 319:

*شست دوران بآب چشمه مهر | ظلمت شب زکارگاه سپهر*  
 „es wusch der Zeitenlauf mit dem Nass der Sonnenquelle die Finsterniss der Nacht aus der Werkstatt des Sphärenkreises“ und V. 321:

*آفتاب از فلک هویدا شد | قطرها ریخت چشمه پیدا شد*  
 „hervortrat am Himmelszelt die Sonne; Tropfen goss nieder die Quelle und ward sichtbar“ hat nun auch der Commentar selbst schon den mystischen Inhalt dieser Verse angedeutet. Die Sonnenquelle (als identisch mit dem Lebensquell Symbol für Gott oder die *معرفت*) soll an und für sich kein angenehmes Gefühl gewähren, weil ja der Sûfî sich zu ihr durch tausend Schmerzen durcharbeiten muss, wie Dschelâl. Rûmî (Rosenzw. 62, 7) singt: *با درد باش تا درد انسویت ره نماید*  
 „sei immer mit dem Schmerz verbunden, damit er dir den Weg zu jener Seite, d. h. zu Gott zeige“, sondern nur lichtvolle Erkenntniss; aber in dem Gefühl, diese erreicht zu haben, liegt dann der wahre Genuss für den Denker. Daher

muss diese Sonnenquelle auch vollständig schattenlos sein, äusserlich frei von angenehmer Kühle, innerlich frei von dem Schatten irgend eines Fehls oder Makels. Diese Idee drückt auch das *گلشن راز* S. 22, Z. 10, 11 und 13 so aus:

زمان خواجه خطّ استوا بود | که او از ظلّ ظلمت مصطفی بود

بخطّ استوا بر قامت راست

ندارد سایه پیش و پس چب و راست

نبودش سایه کو دارد سیاهی | زهی نور خدا ظلّ الهی

„die Zeit des Chodscha (d. h. Muhammeds als Sinnbild der höchsten Stufe des Mysticismus, wie ja die Sûfis den ganzen Islam nur als eine Offenbarung ihres pantheistischen Systems ansehen und alle ihre Sätze durch Korancitate belegen) war die Aequinoctial- oder Mittagslinie (d. h. der höchste Sonnenstand), denn er war rein vom Schatten der Finsterniss (wie ja auch in der äusseren Natur zur Zeit, wo die Sonne im Zenith steht, jeglicher Schatten verschwindet). Auf dieser Mittagslinie (also in seiner Stellung auf der höchsten Stufe sûfischer Vollkommenheit) hat er auf Grund seiner geraden, aufrechten Statur (mit Bezug auf den Koranvers 11, 114

*فَأَسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ* verharre auf dem geraden, rechten Pfade,

wie dir geboten ist) weder rechts noch links, weder vorn noch hinten Schatten. So mangelte ihm also der Begriff des Schattens, der stets Finsterniss und Schwärze in sich trägt — Heil dir, Licht Gottes, göttlicher Schatten (d. h. Chalif, Stellvertreter des Höchsten auf Erden)!“ — Zu V. 61 und 62 unserer Episode bemerkt der Commentar: „in ihnen beiden spricht der Dichter den Grund des Verschwindens der Lebensquelle vor Iskender aus, indem er zunächst sagt: wenn das Quellwasser erst durch Sonnenglanz trinkbar und verdaulich wird, weshalb sollte denn der Lebensquell unter

Schatten versteckt bleiben? dann aber hinzufügt: Das ist zwar richtig, aber für die Quelle passt doch der Schatten mehr als die Sonnenscheibe, weil ihr das Prädicat: glühend d. h. warm und heiss zukommt, ersterem dagegen das Prädicat: kühl.“ Nach 22 und 23 lautet V. 62:

„Doch freilich eignete für ihn sich Schatten mehr;  
Indess ihn Sonnenbrand wild aufregt, kühlt ihn der.“

V. 63—66. Nach der Lesart von 21 — 23 ist die Construction der V. 63 und 64 so zu fassen:

„So blieb der Fürst nun stehn im finstren Schattenreich,  
Es wurde schwarz ihm gar der Tag und schattengleich,  
Denn von dem Lebensquell zu kosten hofft' er noch;  
Zehrt Jeder, den man sieht, am Seelengrame doch.“

Als *مُتَعَلِّقٌ* von *دَرِ آن دَمِ*, das ausgelassen ist, muss in V. 66 ein *بُود* ergänzt werden. Nach dem Commentar: „er befand sich in Gram darüber, was für einen Plan er fassen solle, um sich wohlbehalten aus jenem Schattenreich herauszubringen.“

#### Vierter Abschnitt. V. 67 — 94.

67 <sup>1)</sup> سروشی در آن راهش آمد به پیش  
بمالید بر دست او دست خویش

67 Da trat ein Serosch ihn auf jenem Pfade an  
Und rieb an seiner Hand die eig'ne und begann:

---

1) Statt dieses V. steht in 21:

چو جانش به اندوه و غم گشت جُفت  
یکی هاتفش داد آواز و گفت

- 68 جهان گفت یکسر گرفتی تمام  
 2) نشد سیر مغز از هوسهای خام  
 69 3) بدو داد سنگی کم از یک پیشیز  
 که این سنگرا دار با خود عزیز  
 70 4) در آن کوش از خانه سنگبست  
 که همسنگ این سنگ آری بدست  
 71 همانا کز آشوب چندین هوس  
 بهمسنگ 5) این سیر گردی وبس  
 72 ستد سنگ ازو شهریار جهان  
 سپارنده سنگ ازو شد 6) نهان

- 68 „Noch hat nicht, ob du ganz die Welt auch überwunden,  
 Dein Mark die Sättigung von roher Lust gefunden.“  
 69 Er gab ihm einen Stein — nicht an Gewicht so klein  
 Ist die Obol' — und sprach: „werth halte diesen Stein!  
 70 Und mühe wohl dich ab, dass deine Hand erreiche  
 In jenem Bau von Stein, was an Gewicht ihm gleiche!  
 71 Vielleicht kannst daraus du die Sättigung dir holen  
 Von solcher Lüste Drang — und damit Gott befohlen!“  
 72 So nahm der Weltenfürst den Stein aus seiner Hand,  
 Indess, der ihn gebracht, vor seinem Aug' entschwand.

2) T. u. 26: نۀ سیر مغز.

3) بدو هاتفی داد سنگیش نیز: 21.

4) Dieser V. fehlt in C.; T.: در آن کوش کز; 21 u. 26:

او: 5) T., 23 u. 26: ازین. 22 u. 23: در آن کوش زین

6) 21: شد زو نهان.

- 73 7) شتابنده میشد (8) در آن تیرگی  
 خطر در دل و در نظر خیرگی  
 74 یکی هاتف از گوشه آواز داد  
 که روزی بهر کس (9) خطی باز داد  
 75 سکندر (10) چو جست آب حیوان ندید  
 (11) نجسته بخضر آب حیوان رسید  
 76 سکندر بتاریکی آرد شتاب  
 ره روشنی خضر (12) یابد (13) بر آب

- 73 Und eilends stürmt er fort, das Herz von Angst erfüllt,  
 Durch jene Finsterniss, die Blicke trüb umhüllt.  
 74 Da scholl vom Winkel her ihm zu ein Himmelsruf:  
 „Ein ew'ger Schicksalsbrief sein Loos Jedwedem schuf!“  
 75 Indess Iskender ihn nicht sah trotz seines Strebens,  
 Ward Chiser ungesucht zu Theil der Quell des Lebens;  
 76 Durch Finsternisse muss in Eil' Iskender ziehn,  
 Den lichten Pfad zum Quell — es findet Chiser ihn!

7) Dieser V. fehlt in 23. 8) T.: از آن. 9) Spg.: حظی.

10) T. u. 21—26: که.

11) 21: چشمید (also خضر zwei-  
 silbig gebr.) 12) 21: دارد. 13) Spg., 21 u. 22: به آب;  
 hinter diesem V. steht in T. u. 21—26 noch folgender:

بجلوا پزی صد کس آتش کند  
 بجلوا یکی زان دهن خوش کند

T. hat beide Male کند und im zweiten Halbvers: بجلوا دهان یکی;

22: بجلوا دهانرا یکی.



- 81 حدیث سرافیل و آواز صور  
 نگفتم که (18) ره میشد از راه دور  
 82 (19) چو گوینده دیگر آن کان کشاد  
 (20) اساسی دگر باز نتوان نهاد  
 83 (21) چو با چشمه شاه آشنائی نیافت  
 سوی چشمه روشنائی شتافت  
 84 سپه نیز بر حکم فرمان شاه  
 بباز آمدن بر گرفتند راه  
 85 همان پویه در راه نو شد که بود  
 همان (22) مادیان پیشرو شد که بود

- 81 Auch das verschwieg ich wohl, dass Isrâfîl er fand  
 Und ihm sein Horn erscholl — weitab liegt's vom  
 Verstand!  
 82 Ein anderer Dichter schon erschloss ja jenen Schacht,  
 Und neu zu legen hier den Grund fehlt mir die Macht.  
 83 Da so vertraut nicht ward der Fürst mit jener Quelle,  
 Eilt' unverweilt er heim zum Quell der Tageshelle;  
 84 Und auch das Heer brach nun zur Rückkehr auf sofort,  
 Im Einklang mit des Schâhs gebieterischem Wort.  
 85 Man nahm ganz ebenso den Lauf jetzt wie zuvor,  
 Dieselbe Stute ging vorauf jetzt wie zuvor.

18) C. u. T.: رو ; شه : 21. 19) Dieser V. fehlt in 21.

20) 26: ی اساس دگر ohne ی.

21) 21: چو آن چشمه آشنائی نیافت.

22) 22 u. 26: مادیان.

- 86 چهل روز دیگر (23) که رفت از شمار  
 پدید آمد آن تیرگی را کنار  
 87 برون آمد از زیر ابر آفتاب  
 زبی آبی اندام خسرو (24) بتاب  
 88 دوید (25) از پی آنچه روزی نبود  
 چو روزی نباشد دویدن چه سود  
 89 بدنبال روزی (26) نشاید دوید  
 تو بنشین که روزی (27) خود آید پدید  
 90 یکی تخمکار ویکی بدرود  
 همایون کسی کین سخن بشنود

- 86 Der Tage vierzig so verflossen abermals,  
 Da kam das Ende erst herbei des finstren Thals,  
 87 Und aus Gewölk hervor trat hell der Sonne Strahl,  
 Doch litt durch Wassersnoth der Leib des Königs Qual.  
 88 Was Gott ihm nicht bescheert, dem hatt' er nachgejagt,  
 Doch frommt die Jagd auf das, was das Geschick versagt?  
 89 Nicht ziemt's sich, dass der Mensch sein Loos errennen will,  
 Von selbst kommt jedes Loos — sitz du nur ruhig still!  
 90 Der streut den Samen aus und jener mäht die Saat,  
 Beglückt, wer für dies Wort sein Ohr noch offen hat!

23) چو رفت nach 23. 24) T., 21 u. 23: در آب statt

از پس آنکه: 23; از پس آنچه: 25) T.: بتاب.

26) T., 21 u. 23: چه باید دوید.

27) T. umgestellt: خود روزی.

- 91 نشاید همه کشتن از بهر خویش  
 که روزی خوراند از اندازه بیش  
 92 زباغی که پیشینگان کاشتند  
 پس آیندگان (28) بهره بر داشتند  
 93 چو کشته شد از بهر ما چند چیز  
 زبهر کسان ما بکاریم نیز  
 94 چو (29) در کشتکار جهان بنگریم  
 (30) همه ده کشاورز یکدیگریم

- 91 Man soll ja säen nicht für sich nur immerdar,  
 Denn übers Mass hinaus geht der Verzehr der Schaar;  
 92 Der Garten, dessen Saat bestellt in frühern Tagen,  
 Hat er doch Früchte stets der Nachwelt erst getragen!  
 93 Und wie gar Manches so gesä't ward unsretwegen,  
 So werden wir nun auch für Andre Saaten legen.  
 94 Denn wenn wir recht beschau'n das Saatfeld dieser Welt,  
 Nur für einander all bestellen wir das Feld! —

28) T. u. 21—26: بهره statt میوه.

29) T.: چو در کشت و کار; 21, 23 u. 26: چو بر کشت و کار;

همه ره: 21; همه statt همان 30) T.: چو در کشتزار: 22:  
 statt ده; an diesen V. schliesst sich in 21 noch folgender:

بکشتند وما بهره بر داشتیم | زبهر کسان نیز ما کاشتیم.

#### Commentar.

V. 67—76. In diesen Versen, die einen poetisch nur von Nizâmî gestalteten, daneben aber auch in jüdischen Schriften sich findenden Theil der Alexandersage behandeln, ist nun

ganz deutlich die Ursache ausgesprochen, weshalb Alexander den Lebensquell nicht fand und nicht finden konnte. Nach V. 74 war es ihm eben durch das von Gott seit Ewigkeit her jedem Sterblichen bestimmte Schicksal verwehrt, und daher von seiner Seite rohe Lust und Begier, etwas, was ihm nicht als روزی von Gott zu Theil geworden, dennoch erringen zu wollen, wie es treffend in einem Ghazel des Emir Schâhî (C. p. Mon. 5 fol. 149) heisst:

بسعی پیش تو قدری نیافتم چه کنم  
که شرمسارم ازین جست وجوی نامقدور

„trotz meiner Mühen habe ich in deinen Augen niemals Geltung gefunden — was soll ich nun thun? Denn ich erröthe vor Schaam ob dieses Hin- und Hersuchens nach etwas, was mir nun einmal nicht von Ewigkeit her bestimmt ist.“ Gott hatte ihn eben nicht dazu berufen, die höchste mystische Stufe zu erklimmen, er musste sich als bescheidener Gottesknecht mit dem Loose des gewöhnlichen nüchternen Menschen begnügen. Darauf weisen auch V. 69 und 70 hin, und deshalb habe ich letzteren, obgleich er in C. aus guten Gründen fehlt, während er bei Spieg. und in sämtlichen Cod. sich findet, mit aufgenommen. Jenes steingefügte Haus ist die Ka'ba, in der er nach des Serosch Gebot sich etwas dem von ihm geschenkten Steine Gleichwiegendes suchen, d. h. in der er durch Erfüllung der positiven Satzungen des Islam seine Befriedigung finden soll, wie es alle nicht zur höheren Gnosis Erlesenen thun müssen. Freilich wird in der auf unsere Episode folgenden Erzählung von Nizâmî dieser Ka'ba in keiner Weise mehr gedacht und nur einfach berichtet, dass, als der König aus der Finsterniss heimgekehrt sei und auf einer Wage die Schwere des Steins erprobt habe, selbst hundert andere Steine dem Gewicht dieses winzigen nicht gleichzukommen im Stande gewesen wären.

Auf Chisers Rath habe er dann endlich eine kleine Handvoll Staub genommen und diese habe wirklich jenen Stein aufgewogen. Daraus ersieht Alexander, dass er trotz der Macht und Herrlichkeit selbst nur Staub ist und erst, wenn er dem Staube gesellt, d. h. gestorben ist, die rechte Sättigung von Lüsten und Begierden finden wird. Hier ist also der Geschichte mit dem Steine eine viel allgemeinere Wendung gegeben; dass das aber nicht geradezu die Unächtheit von V. 70 beweist, geht aus dem sich vielfach geltend machenden Umstande hervor, dass orientalische Dichter zuerst gewisse Töne anschlagen, sie dann später aber ohne besonders zwingende Gründe wieder ausser Acht lassen und für die weitere Entwicklung nicht mehr berücksichtigen. Wollen wir übrigens diese spätere Wendung mit der in V. 70 in Einklang bringen, so bietet sich dazu eine Vermittelung sehr leicht in der Fassung, dass die Erfüllung der positiven Religionsgesetze, die Alexander die wahre Befriedigung geben soll, zwar an und für sich etwas grosses ist, im Vergleich mit der höheren Gnosis aber doch soviel wie nichts gilt und eitlem Staube gleicht, wie es im Dschel. Rûmî (Rosenzw. S. 14)

heisst: *گر مرده ور زنده هم زنده شوی باما* ob leblos oder lebendig, das wahre Leben wirst du doch erst im Verein mit uns (Sûfîs) finden“, und weiter unten: *اطلس بپر اندازی در زنده شوی باما* „ob du die Brust auch in Atlas hüllst, bei uns wirst du doch in zerfetztem Gewande dastehen.“ — Nach 21 lautet V. 67 so:

„Als seine Seele so mit Gram und Schmerz verwoben,  
Rief eine Stimme ihm urplötzlich zu von oben“,  
und demgemäss heisst es in V. 69: „sie (diese himmlische Erscheinung) gab“ statt des Serosch. V. 74 lautet nach der Lesart Spieg. (*خطی* statt *حظی*) im 2. Halbvers so: „ein vorbestimmtes Loos das Schicksal Jedem schuf.“ Der hinter V. 76 in T. und 21—26 stehende V. lautet:

„Von hundert, die es schwer durch Lippenbrennen büßen,  
Wird einem nur den Mund das Zuckerwerk versüßen.“

Ich fasse dabei das ganz deutlich stehende *پزی* als verkürzt  
aus *پوزی* eine Lippe.

V. 77 und 78. Das Steinfeld *سنگبوم*, vom Commentar  
durch das synonyme *سنگستان* erklärt, ist natürlich ein  
Bild für das starre und kalte irdische Jammerthal, das  
keinem wirkliche Wärme in's Herz strahlt, vielmehr Leid  
und Trübsal dadurch dem Menschen bereitet, dass alle, die  
irdische Güter erringen, von Reue gefoltert werden, weil sie  
nicht noch mehr erreichen können, und andererseits die,  
welche unbekümmert um Erwerb müssig in den Tag hinein  
leben, es noch mehr bereuen, weil sie bei der dereinstigen  
Rechenschaftsablegung vor Gott nichts aufweisen können,  
was sie mit dem ihnen verliehenen Pfunde erworben. Sehr  
sinnig drückt das die Sage dadurch aus, dass, wie später  
berichtet wird, und wie auch Firdûsî und Surûrî erzählen,  
die mitgenommenen einfachen Steine sich in kostbare Edel-  
steine verwandeln, als ihre Träger wieder an's Tageslicht  
kommen. Auch mystisch liegt darin eine treffende Lehre:  
wer sich mit den Gütern des irdischen Lebens, mit der  
Welt überhaupt befasst, sündigt leicht und deshalb soll  
der Sûfî soviel wie möglich davon absehen und sein Sinnen  
allein auf Gott richten. Dennoch darf er es nicht ganz ver-  
nachlässigen, hienieden Gutes zu üben, wie es bei Dschel.  
Rûmî S. 54, 7 ff. heisst:

هست سرمایه تو عمر گرانیای تو  
تا برین مایه سرمایه بچنک آری سود  
نیکوئی کن تو درین شهر چو هستی عاقل  
زانک از نیکوئی تو قدر تو خواهد فزود

„dein Kapital bildet dein schwerwiegendes Leben, damit du auf Grund dieser Hauptsumme dir Gewinn erwerbtest. Thue Gutes in dieser Welt, wenn du verständig bist, weil durch dein Wohlthun dein Werth (in Gottes Augen) sich mehren wird.“ Ebenso bezeichnend sind die Stellen daselbst S. 96, 1 und 2: *نو بنو هر روز الخ*: 132, 1—4: *گویند ذره الخ* 1 und 2: *کی* in V. 77 ist, wie häufig in der Poesie, wo das Metrum es erfordert, an die Stelle von *که* getreten und steht in Isâfe mit *فروزنده*. Nach T. u. 21—26 lautet der Vers übrigens:

„Auf's Neu erscholl ein Ruf: „Dies sand'ge Erdenland, Ihr Leute Rûms, ist nichts als brennend heisser Sand,“ der also wohl die Füße versengt, aber durchaus kein Labsal gewährt.

V. 79—82. Der persische Commentar bemerkt hierzu: „zu dem Wunderbaren, das Iskender in der Finsterniss sah, gehört auch der Vorfall mit dem Todesengel Isrâfîl, der das Horn am Munde hält, und die betreffende Geschichte ist im Schâhnâme Firdûsîs beschrieben. Mit dem *گوینده* in V. 82 ist also Firdûsî gemeint.“ Dieser erzählt nämlich, dass Iskender, nachdem er vergeblich die Lebensquelle gesucht und dann mit einigen weisen Vögeln kluge Gespräche geführt, in der Finsterniss Isrâfîl erblickte, ein Horn in der Hand haltend und auf Gottes Befehl: *دَم* blase! harrend. Der stieß einen donnerähnlichen Schrei aus und rief ihm zu:

که ای بنده از چندین مکوش  
که روزی بگوش آیدت یک خروش  
که چندین مرغ از چنین تاج و گنج  
برفتن بیارای و مفزای رنج

„o Sklave deiner Begierde, mühe dich nicht so sehr ab, denn eines Tages wird ein gewaltiger Laut (das Gebot des Todes) dir in's Ohr tönen, mühe dich nicht so sehr um eine solche (d. h. so werthlose) Krone und solche Schätze, bereite dich lieber vor zum Hinscheiden und plage dich nicht weiter ab!“ Worauf dann der König erwiedert, es sei ihm nun einmal vom Schicksal zum Lebenslose bestimmt, dass er keine andere Aufgabe für sich erblicken könne, als ein ewiges, ruheloses Hin- und Herziehen auf der Erde. Der Commentar Chân Arzû bemerkt dann noch zu V. 82: „Der Ausdruck *راه می‌شد دور از راه* ist nicht frei von einer Art Corruptel. Ganz augenscheinlich ist daher das zweite *راه* nichts als *رای* im Sinne von Verstand, d. h. die Geschichte, dass Iskender den Isrâfîl mit dem Horn am Munde gesehen haben soll im Land der Finsterniss, habe ich (sagt Nizâmî) deshalb verschwiegen, weil diese Sache sich doch als zu weit abliegend vom menschlichen Ermessen und vom überlegenden Verstande erwiesen hat. Denn was für einen Sinn hätte wohl die Anwesenheit eines dieser Classe angehörigen, dem Tode vorgesezten Engels seiner göttlichen Majestät hier auf Erden?“ Es liesse sich übrigens das zweite *راه* auch ganz gut in dem sehr gewöhnlichen Sinn: „wahrer Pfad“ auffassen, und der V. lautete dann:

„Auch lass ich's, dass zu ihm dort Isrâfîl noch trat  
Und ihm sein Horn erscholl, abliegt's vom rechten Pfad“.

V. 83. Nach 22 lautet derselbe:

„Da so der Schâh nicht fand der Gottvertrautheit Quelle,  
So eilt' er flugs zurück zum Quell der Tageshelle.“

Die Gottvertrautheit ist dann die Verschmelzung des Sûfî mit dem göttlichen Liebchen.

V. 84—87. Den letzten Vers erläutert der Commentar so: „weil er das Lebenswasser nicht gefunden, befanden

sich des Pâdischâs d. h. Alexanders Glieder in Qual und Martern, weil Kummer, sobald er die Glieder ansteckt, Körperschwäche mit sich bringt.“ Ein hübsches Wortspiel zwischen Wasser des Quells und Wasser des Schweisses in Folge von Fieberhitze bietet die Lesart von T., 21 und 23: „Die Sonn' trat aus Gewölk, doch fern dem Wasser war Des Königs Leib benetzt mit Wasser ganz und gar.“

V. 88 — 94. Der Commentar bemerkt: „der (in den letzten Versen ausgesprochene) Gedanke gründet sich auf die Betrachtung, dass der Mensch von Natur aus ein civiles Wesen ist (مَدَنِيّ), wovon das vulgäre تَمَدُّن Civilisation, Cultur, entsprechend dem altarabischen (عُمَرَان), und Alle hinsichtlich des Lebensunterhaltes Aller bedürfen.“ Denselben Gedanken führt auch Firdûsî zu öfteren Malen im Schâh-nâme aus, so in dem Vers (Spieg. Chrest. S. 45, 5 und 6):

کسی دیگر از رنج ما بر خورد | نماند برو نیز وهم بگذرد  
 „Ein Anderer genießt die Frucht unserer Mühen, aber auch ihm verbleibt sie nicht, und auch er geht dahin!“ — Hinter V. 93 hat 21 folgenden mit demselben in Sinn und Ausdruck fast ganz übereinstimmenden eingeschoben:

„Sie streuten aus die Saat, die Frucht genossen wir,  
 Und so ward auch von uns gesä't für Andre hier.“ —  
 Abgeschlossen wird die vorliegende Episode Nizâmîs durch folgende, sich ganz ähnlich mehrfach am Ende von Capiteln wiederholende Verse:

بیا ساقی آن می که <sup>1)</sup> او دلکش <sup>2)</sup> است  
<sup>3)</sup> بمن ده که می در جوانی خوش است

1) 21: آن statt آن ; T.: بس . 2) 23: سرکش .

3) T.: بس در جهان رخوش است .

مگر چون <sup>4)</sup> بدان می دهان تر کنیم <sup>5)</sup>  
بدو بخت خود را جوانتر <sup>6)</sup> کنیم

Drum, Schenke, reich den Wein, der Herzen labt, mir her,  
Wohl mundet uns der Wein in jungen Jahren sehr;  
Vielleicht auch, netz' ich mir den Mund mit diesem Wein,  
Kann meinem Schicksal so ich gröss're Jugend leihn!

---

4) 22: از آن; بدین: 23. 5) 21—26: کنم.  
6) 26: جوان یافتم.

---

Sitzung vom 4. März 1871.

---

Historische Classe.

- 
- 1) Herr Friedrich hält einen Vortrag über den Reichstag von Worms.
  - 2) Herr Rockinger macht eine Mittheilung über den fränkischen Geschichtschreiber Lorenz Fries.

Beide Abhandlungen werden in den Denkschriften erscheinen.

---