

מאמר

ר' יוסף בן יהודה תלמיד הרמב"ם ז"ל

במחויב המציאות ואיכות פדור הדברים ממנו וחדוש העולם.

הוצאתו לאור זה פעם ראשונה

על פי סדר כ"י באוצר הספרים אשר בלידן העתקתו ללשון אשכנז
עם הערות באור המלות הענינים

אני

מישה הלוי.

בערלין. תרל"ט.

בדפוס של צבי הירש אישצקאווסקי.
נ"ר האמבורגערשטר 18/19

מ

נדפס מחדש ע"י הוצאת מקור בע"מ
ירושלים, תשל"ל

לזכרון שם

אמר מד

ר' אלכסנדר זיסקינד הלוי זצ"ל.

אמר חזקן החכם הנכבד המלוסוף אבו אלחנאג' יוסף בן יחי' הישראלי המערבי.

נאמר אתר שבת מי שראוי לו השבת על מה¹⁾ שהשפיעו מאור השכל אשר הוא יותר נכבד מברואיו יותר מעולה מיצוריו והעזר בו שהוא עזר טוב והתסלה על כל נביאיו יחד:

שמי שנתן לו האל מן השכל השלם שבו ומהידיעה המעולה שבה ומהקש הגנן שבו ומההבנה הנטוהה שבה ומהתכונות הנכבדות שבם ומהחקים הדקים שבם ומהחוששים יותר נאות שבם ומהזכות יותר מהיר שבה ומהרמזנות הגדול²⁾ שבם ומהמחשבות³⁾ בשנצחי לא יגיע⁴⁾ בו אליו והישר מה שקרה⁵⁾ מגששות⁶⁾ השלוח עליו השאלות העיוניות אשר הגיה באדם ואמת מופתם וסדר הקדמותם⁷⁾ הטוב שבסדורים ההקדמה.

ולמה שקרה על אדנינו סדור התורה עדות המעלות מקבץ הפרדס באחריות הראשיות חשובה⁸⁾ המזכה⁹⁾ אל הדיעה על שאלת מי ששאלו ממחויב המציאות ואיכות¹⁰⁾ סדור הדברים ממנו וחדוש העולם על דעת השכליים בדרכם והתוריים בדרכם והקפידה שיעשה בראיותיו¹¹⁾

1) In M. hier über der Linie: מי שהשפיעו.

2) L. בגדול.

3) L. hat hier eine grössere Lücke.

4) L. יגיעו.

5) Die ff. Worte bis השאלות fehlen in L., Lücke.

6) Im Leidn. Cod. wiederholt.

7) Das Wort fehlt in L.; M. dafür הקדמותם.

8) Im Leidn. Cod. תשובה und so auch in L.

9) Fehlt im Leidn. Cod.

10) Im Leidn. Cod. אכות.

11) L. בראיותנו.

תיבת הקדמון בהסכמת השכליים והמחדש בהסכמת¹⁾ התוריים או בהסך, הקרתי אותה התשובה וראייתה בלתי מספקת הכונה²⁾ ושלמה בכאור השאלה המונבלת: לפי שנקיומו שמדויב המציאות בלתי נראה³⁾ מהמצאות עורך⁴⁾ מהדרוש באמרו בזה הלשון: „הנה כבר התאמת אצלם שהעולם כלו עליונו ושפלו אפשר המציאות לפי שמציאותו לו מזולתו. הנה כבר הורה עליו היות העולם אפשר המציאות כהיות המציאות לו מזולתו והענין בהסך לפי שהיות המציאות לעולם מזולתו הוא לפי שהוא אפשר המציאות ויהיה סדור הקשו כן: העולם עליונו ושפלו המציאות לו מזולתו ומה שיהיה לו מציאות מזולתו הוא אפשר המציאות הנה העולם אפשר המציאות והקטנה⁵⁾ מזה ההקש הוא הדרוש ובכר ערך עליו ושמו הקדמה קטנה והוליד שהעולם אפשר המציאות. אחר כן צדף לזה תולדת הקדמה אחרת והוא שהאפשר המציאות צריך במציאותו אל מחויב המציאות — זהו אשר קראהו⁶⁾ ההגיוניים באור הסבוכ. ואם חשב שאשר יאמת שהעולם אפשר המציאות הוא אמרו בסוף דבריו: „ואשר ישער זה הדבור מה שקדם שהאפשר הוא אשר אין הכרח במציאותו ולא בהעדרו ויאמר הנה נשפוט באפשר על כל העולם כי אין הכרח לא בהגתת מציאותו ולא בהגתת העדרו ומה שתיה כן הנה הוא אפשר הנה העולם אפשר“ אמרנו: לאומר שיאמר שהעולם מחויב המציאות והגתת מציאותו מחויב בגללה והגתת העדרו שקר, והראיה על שאין הכרח בהגתת מציאותו ולא בהגתת העדרו עד נאמר זה הוא האפשר הנה העולם אפשר: אי זה דבר בדבריו מורה על אפשרות כלל הנמצאות עליוניהם ושפליהם עד נקבל שאין הכרח במציאותם ולא בהעדרם⁷⁾ אבל הוא עורך גם כן על שאין הכרח במציאותם ולא בהעדרם והוליד⁸⁾ שזה שהם אפשריי המציאות, ואיך יאמר כהיותם שאין הכרח במציאותם ולא בהעדרם הוא המאמת להיותם אפשריי המציאות

1) Fehlt in L.

2) L. und M. במכוון.

3) M. הנראה.

4) Fehlt in L.

5) Nach M. Im Leidn. Cod. u. L. וקטנה.

6) L. קראהו.

7) Der Satz von אכל והוליד fehlt in M.

8) Der Satz von והוליד הוא— והוליד in L; vor והוליד im Leidn. Cod. fehlerhaft noch ולא.

זכר אמר לפניו שהעולם כלו עליונו ושכלו אפשר המציאות לפי שהמציאות
לו מוולתו ובה אמתתה זכר בארנו שזה באור¹⁾ המכוב.²⁾

ואחר שדבר על השני הוא איכות³⁾ סדור הדברים ממחויב המציאות
לא יתבאר ענין סדור הדברים ממנו אצל החכמים על אי זה אופן⁴⁾
ואיך חויב להם כפי מברתם שלא יסודר ממנו אלא דבר אחד אבל שהם
המכירו שהאחד לא יסודר ממנו אלא אחד ולא יבאר באי זו טענה אמתו
זאת ההקדמה.

ואחר שלקח שורה עליו חרוש העולם הלך שני דרכים בתום
על כל הדרכים:

הדרך הראשון שהוא חלק נמצאות העולם על עצמים ומקרים וחלק
העצמים אל גשמים מורכבים וגשמים משושים ששה דברים: היסודות
הארבעה והשמים והכוכבים, והורה על שהיסודות אפשרי המציאות מהפוך
מכעיהם קצתם אל קצת. אחר כן אמר: ומה שהיה אפשר המציאות הנה
הוא מחודש מתחיל המציאות. ובעל הריב לא יחלוק בשוהיסודות ושאר
הגשמים אפשרי המציאות אבל הוא מתחלק בחרושם אחר שלא היו.
(וזכר יודה שהמציאות הוא המחודש אחר שלא היה) הוא מקום המחלקת
עתה. (ו) אשר⁵⁾ יודה בעל הריב הוא שהאפשר המציאות צריך אל מבריע
ויגיע אל מחויב המציאות ואולם חרושו⁶⁾ אחר שלא היה לא יודה. —
אחר כן שהוא למה שהחלק הנמצאות הגשמיים אל ששה נשמים הורה
על חרוש הארבעה בהיותם אפשרי המציאות הורה על שהחרוש לשמים
והכוכבים כמה שבם מן החבור וההרכבה. וכן יודה על שהוא לא ידע
שהגשמים כלם אפשרי המציאות מדרך מה הם גשמים כי הם לו היו
אצלו אפשרי המציאות לא הצטרך אל החלוק אשר זכר אבל היה אומר

¹⁾ L. הבאור.

²⁾ In den Codd. hier noch folgender Satz: וזו המשכנו דבריו הארכנו או יצאנו מהמכון אחר שאין הכונה אלא באור זה החדש ולו
זכר השיב ממנו וחקנו היה דברנו בו כמו שאמר אבונצר אלפראכי מותר
לא יצטרך אליו או סכלות או רע. Siehe darüber die Uebsatzg.

³⁾ Im Leidn. Cod. איכות.

⁴⁾ In den Codd. hier noch: ואמר.

⁵⁾ In den Codd. אשר.

⁶⁾ Mit L. u. M. Im Leidn. Cod. בלוש.

שהגשמים כלם אפשרי המציאות למה שכב מהחבור וההרכבה והאפשר המציאות מחודש הנה הגשמים מחודשים ויספיק לו זה החלוק אחר שהחלקים כלם משתתפים בגשמות ולא מן הכאור כאשירות המציאות, אבל¹⁾ הכאור בחבור וההרכבה²⁾ דרך אחרת מררכי מקיים החדוש. — אחר כן אמרו: „הם מתחדשים מדרך מה שכב מהחבור אשר הוא דרך המתובר וההרכבה³⁾ אשר הוא דרך המורכב, זה לא יורה אלא על הצמרכם אל פועל והוא ממה שלא יכפרו בעל הריב אבל הוא אומר שהפועל לא מר פועל והוא משפיע המציאות⁴⁾ לנצח ולעולם והתחלת המציאות אשר הוא החדוש לא יורה עליו.

ואולם מענתו השנית על החדוש היא מענתו⁵⁾ הראשונה בעינה כי הוא ביאר החדוש בהיותם אפשרי המציאות ולקח להורות על היותם אפשר המציאות מן הכחות המתחברות להם. ולא היה צריך אל הראיה מן הכחות עם היות הגשמים מדרך מה הם גשמים אפשרי המציאות ובעל הריב לא יכפור שהם אפשרי המציאות ולא יורה חרושם אחר ההקדר והוא הנה לא יורה עליו. אחר כן אמר במענתו⁶⁾ השנית: „והמסודר מזולתו יחויב שיהיה מתאחד המציאות ממנו, ובעל הריב לא יכפור אחרו ממנו בעצמות אבל הוא יכפור אחרו. ממנו בזמן וילקח האחר בזמן תמורת האחר בעצמות:

ולו לקחתי בהמשך דבריו הארכתי ויצאתי מהמכון אחר שאין כוונתי אלא התשובה מן השאלה ולו השיב בה ותקנה היו דברי בו מותר לא יצטרך אליו או סכלות כאשר אמר אבונצר אלפראבי בפתיחת ספרו כמושיקא: „הדבור כמה שידובר בו ויתוקן⁷⁾ מותר או סכלות וכל שניהם רע“. אבל הוא אחר שלא תקנו התנועתתי להשיב עליו לקרב אל אדנו מדור⁸⁾ הדין

1) Mit L. und M. Im Leidn. Cod. אל.

2) Die beiden letzten Worte fehlen im Leidn. Cod., dafür הכבור, וההכבור, welches aber auch in den zwei anderen Codd. steht.

3) In den Codd. בהרכבה.

4) Mit L. und M.; im Leidn. Cod. העצמות.

5) L. מענתי.

6) Im Leidn. Cod. מענתו.

7) Nach M. und der von Munk, Notice sur Josef b. Jehuda, S. 57 veröffentlichten St. des Cod. Paris; im Leidn. Cod. ויתרון; L. מתוקן.

8) In M. über der Zeile מני צדוק.

במה שקניתי משפעו היישר אשר הישרתי אליו מאורו אין טען ירחן
ולא מראה בדיעה אכל אני בזה¹⁾ כאשר אמר המשורר בים:

יטטר הענן עליו ואין לו מותר בו כי הוא מטימיו.

והאל ית' מושל האותות והוא מספיק לנו.

פרק בחלוקת המחויב והאפשר והנמנע מחכמים.

המחויב הוא כאשר הונה העדרו חויב ממנו במל' והנמנע הוא כאשר
הונה מציאותו חויב ממנו במל' והאפשר הוא אשר לא יחויב במל' לא
מהנחת מציאותו ולא מהנחת העדרו, הגה יהיה המחויב הכרחי המציאות
והנמנע הכרחי ההעדר והאפשר אין הכרח בו כלל לא הכרח מציאות
ולא הכרח העדר, זה הוא האפשר הסגלי, וענן אמרנו הסגלי הוא שלא
יכנס בו חלק המחויב אבל ייוחד באפשר, כי אנתנו לו בארט האפשר
בשאינו נמנע היה המחויב נכנס בו כי המחויב נ"כ אינו נמנע²⁾ ואמרנו
אשר לא יחויב במל' לא מהנחת מציאותו ולא מהנחת העדרו בכלל מה
שאין הכרח בו ייוחד באפשר לכך ולא יכנס בו המחויב כי המחויב בו
הכרח והוא הכרח המציאות. וכבר נאמר שאמנם נקרא זה האפשר אשר
סגלי כי האפשר בשרש הידיעה הלשונית אמנם הונה לראיה על מה
שאינו נמנע זה הוא אשר יבין ממנו מי שלא יבין הסכמת החכמים ואחר
שהלקו החכמים ההכרחי המציאות וההכרחי ההעדר ואשר אין הכרח בו
(והוא ה)אפשר³⁾ שב האפשר לפי זה לו שני מובנים מובן אצל המון
ומובן אצל הסגלות וקראו אחד מהם אפשר המוני והאחר אפשר סגלי.
ואנתנו כאשר עשינו תיבת האפשר והמחויב⁴⁾ אמנם נעשהו כפי אשר
יורה עליו האפשר הסגלי והוא אשר לא יחויב שקר לא מהנחת מציאותו
ולא מהנחת העדרו.

פרק הנמצא אם מחויב ואם אפשר זאת החלוקה⁵⁾ נמצאת

¹⁾ Nach L. und M. Im Leidn. Cod. vor בזה noch באמור.

²⁾ Der folgende Satz bis כי fehlt in L. und M.; für vor בו הכרח dort בהכרח.

³⁾ So ohne die eingeklammerte St. in den Codd.

⁴⁾ In den Codd. המחויב ohne י.

⁵⁾ Mit L. und M. Im Leidn. Cod. ה. חלוקה ohne.

לדחות סוכת בן המלוק¹⁾ והקיום כי אנהו כבר בארנו שהאפשר הוא אשר אין הכרח בו והמחויב הוא ההכרחי המציאות ותהיה החלוקה כן²⁾: הגמצא אם הכרחי המציאות והוא המחויב ואם אינו הכרחי המציאות והוא האפשר. — ועוד המחויב יחלק אל מחויב בעצמותו³⁾ ולמחויב בזולתו והמחויב בעצמותו הוא אשר הכרח מציאותו בעצמותו לא מדבר זולתו וכאשר שוער העדרו בעבור עצמותו לא בעבור דבר אחר חויב ממנו שקר והמחויב בזולתו הוא אשר נמצא בעבור זולתו עד לו שוער העדרו חויב ממנו שקר כמו מציאות השבע לזיד⁴⁾ אצל אכילתו כי הוא מחויב עם תנאי אכילתו וכן שכתו בעת שכתו כי אנהו נאמר: שבע זיד⁵⁾ מחויב ושכתו מחויב וכל מה שמציאותו בתנאי הנה הוא מחויב בזולתו.

פרק המחויב בזולתו הוא אפשר בעצמותו כי אנהו כאשר עיננו אל המחויב בזולתו מכלתי בחינת הזולת בעצמותו לא ימנע משהיה אם מחויב ואם אפשר ואם נמנע אבל לו⁶⁾ היה נמנע לא נמצא בשום אופן כי ההעדר הכרחי לו. והנה הוא נמצא אינו אי"כ נמנע ולו היה מחויב בעצמותו לא היה המציאות לו מזולתו אבל התנהו נמצא בזולתו הנה נשאר לו מעצמותו האפשרות וכבר נתאמת שהמחויב בזולתו הוא בעצמותו אפשר.

פרק האפשר המציאות בעת מציאותו ניכ אפשר המציאות כי עמידת זיד פרס עמדו אפשר ובעת עמדו ניכ בכחינת עצמותו אפשר כי עמידת זיד בעת עמדו אמנם היא מחויבת בתנאי⁷⁾ עמדו⁸⁾ כי הנחת העדר עמידתו בעת עמדו חויב ממנו שקר והנחת⁹⁾ עמידתו בשלוח לא יחויב ממנו שקר הנה עמידתו (ה) מחויבת¹⁰⁾ אמנם היא מחויבת עם תנאי

¹⁾ Mit M. In L. und Cod. Leid., wie sehr oft auch sonst ver-schrieben in חלוק.

²⁾ Mit M. In L. und Cod. Leid. בין.

³⁾ Der folgende Satz bis וכאשר fehlt in L. und M.

⁴⁾ Fehlt in L. und M.

⁵⁾ Fehlt gleichfalls daselbst, dafür שבועו.

⁶⁾ Im Leidn. Cod. vorher noch: אם.

⁷⁾ L. und M. תנאי עם.

⁸⁾ Nach L.; im Leidn. Cod. יעמדו.

⁹⁾ In den Codd. wiederholt: הנחת.

¹⁰⁾ In den Codd. מחויבת, ohne Art.

מציאות עמידתו. ואין שזה אמרנו עמידה זיך מחיבת לאמרנו עמידה זיך בעת העמידה מחיבת כי אמרנו עמידה זיך העומד מחיב באמת וחייב עמידתו אמנם הוא בתנאי עמדו הגה הוא מחיב בתנאי ומה שהיה מחיב בתנאי¹⁾ הוא מחיב בזולתו ומה שהיה מחיב בזולתו הגה לו בעצמותו²⁾ האפשרות.

פרק האפשרי המציאות כאשר הוטרע³⁾ מציאותו על העדדו אי אפשר לו מכלתי מכריע בהכרח כי שני קצות המציאות וההעדד לו שנים ולולי המכריע לא היה לו המציאות ראשון מההעדד ולו היה מחיב המציאות לא הצטרך אל מכריע אחר שמציאותו מעצמותו לא סר. והצורך אל המכריע אמנם הוא מדרך אפשרותו. וכאשר היה אפשרותו בעת מציאותו ניב נשארית ולא יקנהו המציאות חיוב משולח היה ניב בעת מציאותו צריך אל המכריע כי העלה⁴⁾ המחייבת⁵⁾ צרכה אל המכריע מחיב כמה שהיה (מהנמצאות) מציאותו לנצח ולעולם מדרך אפשרותו אשר לא יסד ממנו⁶⁾ זה מה שרצינו. —

פרק הגשמים כלם מחייבי המציאות בזולתם כי הם מורכבים מחמר צורה הרכבה שכלית לא הרכבת סרוד והוא שהחמר לא ימצא בעצמותו מכלתי צורה תעמידה ולא צורה הגשמית נמצאת מכלתי חמר תחול בו אבל החמר לא ימצא אלא בעל צורה הצורה הגשמית לא תמצא אלא בחמר ולא יהיו כלל נפרדים⁷⁾ והתחברו והיה הגשם אבל הגשם הוא מחובר שניהם הנמצא.

ונביא ראיה על מה שאמרנו ונאמר שהגשם מליצה מהדבקה אשר אפשר שיתנו בו שלשה שלוחים⁸⁾ כריתותם⁹⁾ על זווית נצבות ואחד השלוחים

¹⁾ Mit L. und M. Im Leidn. Cod. fehlt der Passus ומה יהיה ²⁾ מעצמותו
מחיב בתנאי; das Wort בתנאי ist übrigens unsere Conjectur; L. und M. dafür sinnlos. בכל

³⁾ M. מעצמותו

⁴⁾ Im Leidn. Cod. ist das Wort, wie noch oft in הוכחה ver-schrieben; כאשר fehlt.

⁵⁾ Von העלה bis מחיב fehlt in L. und M.

⁶⁾ Im Cod. המחייבת.

⁷⁾ I. מימיו

⁸⁾ L. הנפרדים.

⁹⁾ Im Leidn. Cod. vorher noch: חלקים.

¹⁰⁾ L. und M.: כריתותם.

יקרא אורך האחד רחב והשלישי עומק ר"ל נובה, זה הוא ענין הגשמות הגמצא בהיולי ראשונה בלתי בחינת צורה אחרת. ואינו נפש השלוח¹⁾ כי השלוח מקרה ממאמר חכמה זימר²⁾ ויוסף ויחסר בחסר האחד. אולם תמורתו בתתיכה³⁾ (כ"ן השעוה תהיה תמונתה ענלה אתר ישוב מרובעת או משלשת חולת אחד מרתמונות והגשם אחד. ואולם התוספת והחסרון כשיעור מן המים יחוסם והוסף נרמו זה נגלה בכלים המלאים מהדברים הלחים יקרה להם חמום וישברו ואין זה אלא להוספתם בקטריהם⁴⁾ יצרו המקומות מהחזיקם וישברו וכבר התבאר זה בחכמה הטבעית. הגה הצורה אינו השלוח אבל הרבקות אשר יונת בו השלוח והגשמים⁵⁾ כלם משתתפים בצורת הרבקות וכו' יאמר לכל אחד מהם שהוא גשם והם מתחלפים בצורות אחרות הם צורה בגשם המיוחדת בו ובה היתה גשם מה כמו צורת השמים הכוכבים הצורת היסודות ומה שהורכב מהם מן החי והצמח.

ומהמבואר הנגלה שמה שהורכב מהיסודות מורכבים מחסר וצורה וכן היסודות משתנות קצתם אל קצת כמים ישתנו אל האויר ובהכרח נדע שביניהם חסר משותף כי לולי יהיה ביניהם חסר משותף⁶⁾ לא נאמר שאחד מהם משתנה אל האחר אבל היה האחד מהם נעדר וימצא האחר במקומו ואחר שלא היה הענין כן ידענו ששם דבר קיים ודבר מומר והקיים הוא המקבל למומרים והמומרים הם הצורות. זה ממה שלא יחלקו בו החבמים. ואמנם המחלוקת ביניהם בצורה אשר בה הגשום גשם משלח ולאומר שיאמר שזה ההיולי הראשון נמצא אחד אין הרכבה בו ואומר יאמר שהוא מורכב מהמר הצורה ושהחסר הוא המקבל לצורת הרבקות. ונבאר זה ונאמר שהגשם מליצה מהרבקות והרבקות (אינו)⁷⁾ מקבל

1) Zwischen und נפש השלוח haben die beiden anderen Codd. noch folgenden Passus: הגשם אינם עצמות הגשם מאשר הם בפועל כי יקבלו השווי התוספת והחסרון והצורה העצמית לא darüber s. die Uebetzg. ולא תתחלף איך הצורה היא הרבקות לבד לא

2) Mit M. Im Leidn. Cod. יוטר. In L. fehlt das Wort.

3) Nach M. und L. בתחכה. Im Leidn. Cod.: בתחכה.

4) L. קטריהם ohne 2.

5) In den Codd. והגרמים; s. die Uebetzg.

6) In L. und M. fehlt von כי bis משותף.

7) Das eingeklammerte אינו steht in keinem der Codd., muss aber nothwendig ergänzt werden, s. die Uebetzg.

הפרוד והמקבל הוא אשר ישאר עם הקבלה¹⁾ והדבקות לא ישאר עם קבלת הפרוד אבל הפרוד יעדר ממנו והוא בלתי מקבלו: הנה המקבל דבר בלתי הדבקות ועליו ישוב הפרוד והדבקות בבא זה אחר זה. הדבקות היא צורת הגשמות המשולחת תחול בחמר ועליו יבואו הצורות זו אחר סוד זו ולא ימצא רק מכל הצורות ולא יהיה לו מקום ולא מצב ולא אנה כי המקום והמצב והאנה אמנם יהיו למשותער הרמז. ואם היה להיולי מציאות לפני הגעת צורת הדבקות והניע בה הצורה הגשמית אך תתאמת כוחת הפועל המשפיע עליו²⁾ הצורה, ולמה התיחס היולי בקבלת צורה מה ואחר בקבלת זולתה חלוקה הצורות אמנם יהיה כפי ההכנה³⁾ בחמר וכאשר היה היולי רק מכל הצורות⁴⁾ לא יהיה חמר יותר ראוי בקבלת צורה⁵⁾ מאחרת, ואך יושכל חמר מתרבה ואין קצתו עלול לקצת ואין לו מקרים יותר כם עד יהיה חמר זולת לפי⁶⁾ שהיולחיות אמנם יושכל בשני אלה החלופים. ואשר הייב זה הוא הגחתנו שהחמר נמצא רק מן הצורה הנה כבר התבאר שהענין בחלוקה זה.

וכן נבאר שהצורה הגשמית לא תמצא אלא בחמר כי הצורה תושפע⁷⁾ מנותן הצורות על החמרים כפי הכנתם ומציאות הצורה נמשך להכנה וההכנה אמנם תהיה בחמר הנה הנמשך למציאותו אמנם ימצא בחמר גיכ. וכבר הבאנו במה שאחר הטבע על זה הרוש באורים רבים ויותר קרוב שהם מה שזכרנוהו.

הנה כבר נתאמת שהחמר אין לו מציאות אלא מחובר בצורה והוא מחויב המציאות בזולתו וכן הצורה לא תמצא אלא בחמר הנה כל אחד מהחמר והצורה מחויב המציאות בתנאי והוא אפשר המציאות כמו שבארנו.

¹⁾ ג' המקום הקבלה: M. am Rande; המקום הקבלה L.

²⁾ Im Leidn. Cod. אליו, welches in L. und M. hinter kommt.

³⁾ Im Leidn. Cod.: ההכנות; in den beiden anderen: ההכשר.

⁴⁾ In den beiden anderen Codd. folgt hier noch ein Satz, der im Leidn. am Rande unter א"ט (Mose Narboni) eingeführt ist: והו הגינה באמרו שהיולי אינו ערום מצורה כלל כי אלו היה ערום ממנה היה מה שלא ימצא נמצא והיה מתהוה גשם מלא גשם וטרחק מלא מרחק והבן זה.

⁵⁾ L. und M. haben dafür: חמר ראוי בו בלתי.

⁶⁾ Nach L. und M. Im Leidn. Cod.: ולפי.

⁷⁾ L. תושפיע M. והושפיע.

הגשם המורכב מאפשרי המציאות הוא ג"כ אפשר המציאות כי המורכב עלול לחלקי ההרכבה ולולי היו לא ימצא וכל מה שהיה מציאותו בעבור מציאות דבר אחר חיוב המציאות לו מזולתו ולו מעצמותו¹⁾ האפשרות. הנה הגשמים איך כלם אפשרי המציאות זהו מה שרצינו באורי.

פ"ק ואחר הקדמת אלה ההקדמות נאמר שאנחנו נראה גשמינו²⁾ נמצאים הם אפשרי המציאות בלי ספק כמו שכארנו, וכל אשר ישנם מהמקרים המצואים³⁾ הנחים והצרופיים הם אשר יקפו עליהם המאמרות התשעה מבואר ג"כ שהם אפשרי המציאות אחר שאין להם מציאות אלא בגשמים, או בכחית הגשמים הם בעצמותם אפשרי המציאות: הנה החמר והצודה והגשם המורכב משניהם והמקרים אשר ישנו הגשמים כלם אפשרי המציאות ושלמות הכרעת מציאותם על העדרם הצטרך אל מכריע מחויב המציאות בהכרח ואם היה המכריע אפשר המציאות הנה הוא צריך אל מכריע גם כן וילך הענין בבלתי תכלית ואשר אין תכלית לו נמצא במציאות במל.

ובאופן אחר הוא: כאשר הנחנו עלות אפשריות המציאות הנה להם עלה יוצאת מהם בהכרח ואינה אפשרית המציאות כי כל האפשרי המציאות נכללים בזה הכלל והיא עלה יוצאת מהכלל מחויבת המציאות. וכבר הגענו אל נמצא מחויב המציאות בעצמותו והוא המכריע לחיוב המציאות ככל אפשרי המציאות. וכבר בארנו שהאפשר המציאות בעת מציאותו ג"כ אפשר המציאות הוא עם הנחת מציאותו לנצח צריך אל המכריע אחר שהאפשרות אינה נפרדת כמו שכארנו זה בגשמים שהאפשרות לא תפרד מהם, הם עם הנחת מציאותם לנצח מורים על מציאות מחויב המציאות יותר מהוראתם על מציאות עצמותם⁴⁾ (כי) להנחת מציאותו והעדרם הם⁵⁾ לא יחויב ממנו במל והנחת מציאותם עם שעור העדרו יחויב ממנו במל והוא שיהיה אפשר המציאות בלתי צריך אל מחויב המציאות

¹⁾ In den Codd. irrthümlich: ומזולתו

²⁾ Mit L.; im Leidn. Cod. גשמינו; M. ursprünglich גשמים corrigirt in גשמינו

³⁾ Mit M.; L. המציאות; im Leidn. Cod.

⁴⁾ In den Codd. hier: לא מציאותם אחר מציאותו אחרונות בעצמות
Das eingeklammerte Wörtchen ist Conjectur, a. die Uebersetzg.

⁵⁾ L. und M. אם.

וכבר בארנו במל זה ונסילתו מן המציאות יותר רחוק מנסילתו¹⁾ זה מה שרצינו.

פרק ומחמבואר שהמחויב המציאות אי אפשר שיהיה בו הרכבה לא הרכבת גשם ולא הרכבת מהות כי לו היה בו הרכבה היה מציאותו או בזולתו והיה לו מעצמותו האפשרות וכבר הונח מחויב המציאות בעצמותו זה חלוק ואשר חייבו הוא הנחתנו שבו הרכבה ואיכ אין הרכבה בו כלל אבל הוא מציאות בלי מהות. ונבאר זה בפרק נפרד להשלים הידיעה במחויב המציאות.

פרק המציאות האר לנמצא האפשר המציאות ואין המציאות הוא מהות הדבר, כי השמים והארץ והחי והצמח מתחלפים במהות ומסכימים במציאות ואשר נפל בו החלוק בלתי מה שנפלה בו ההסכמה בלי ספק, הנה המציאות תאר יתוארו בו ההיות המתחלפות ויאמר לשמים נמצא ולארץ נמצא ולחי נמצא. והנמצא נגזר מתיבת המציאות כמו שיגזר הלבן מהלובן ויאמר גשם לבן. הנה הנמצא נמצא במציאות כמו שהגשם הלבן לבן בלובן ויקל ציור ההבדל בין הלובן והלבן כי אנהנו ראינו הגשם לבן ובלתי לבן הנה ידענו שהלובן בלתי הלבן ולא נראה כלל נמצא ולא ציירנהו אם²⁾ לא הוא מתואר במציאות (קשה על הרמזין ציורו)³⁾ אולם השכל כבר הפריד בין המציאות והמהות למה שראה מתחלפי המהות תנשא⁴⁾ עליהם המציאות וראה שחלקי⁵⁾ המהות ניכ כמו החיות והדבור באדם ינשא על כל אחד מאותם החלקים המציאות⁶⁾ ידע ידיעה אין ספק בה שהמציאות בלתי המהות ובלתי חלק המהות.

הבדל בינו ובין שאר התארים כי שאר התארים לא ימצאו אלא במתואר כם והמציאות לא ימצא המתואר בו אלא בו. ואם נאמר כאשר היה המציאות תאר לנמצא הנה הוא תאר נמצא ומצד הוא נמצא הנה הוא נמצא במציאות וכן יהיה זה המציאות נמצא במציאות וילך הענין אל בלתי תכלית והיה הנמצא צריך במציאות בלתי בעל תכלית⁷⁾ כאשר לא

1) Nach M. Im Leidn. Cod. und L. מנסילתו.

2) Mit L. und M.; im Leidn. Cod.: ואם.

3) Siehe die Uebs.

4) Mit L.; im Leidn. Cod. und M.: ונישא.

5) L. und M. שחלק.

6) Mit L. und M.; Im Leidn. Cod. במציאות.

7) L. u. M.: בבית תי. בעלת תי. L. und M. dann noch: שקר.

יניע¹⁾ לא יניע נמצא חזקה נמצאות בלתי בעלות חכמיה שקר הנה
מציאות הנמצא שקר אבל הנה מציאות מניע אינן צורך הנמצא אל תאר
הוא הנמצא במל: תשובתו שנאמר הנמצא נמצא במציאות והמציאות
מציאות בעצמותו כמו שהלכין לבן בלזבן והלזבן לזבן בעצמותו כי הלזבן
אינו לזבן לזבן אבל עצמותו הווייתו שהוא לזבן וכן המציאות אינו
מציאות במציאות²⁾ אבל הוא מציאות בעצמותו ויגור ממנו השם וינשא
על הדברים המתוארים בו ויאמר לכל אחד מהם נמצא ואם היה המתואר
בעל מהות היה ענין המציאות מהות נמצא במציאות ואם היה בלתי בעל
מהות היה ענינו מציאות נמצא בעצמותו. המציאות לו מעצמותו ואין
עצמותו אלא מציאות אחד הוא המחויב המציאות כמו שבארנו שאי אפשר
שיהיה בו הרבה כלל.

זה דרך החכמים בקיום מחויב המציאות אלא שהעולם אינו³⁾
מותחל המציאות הוזה אחר שלא היה אבל הוא קודם בקדמות מחויב
המציאות הוא עלולו ומחויב ממנו כמו שנבאר באיכות סדור הדברים
ממנו. — ואולם התוריים לא יקימו הפועל בדרך חלוקת הנמצא אל
מחויב ואפשר ולא יקראו הפועל מחויב המציאות אבל יקראוהו עושה
ופועל וקימוהו אחר שבארו שהעולם מחדש מותחל המציאות כמו שנבאר
ראיתם בזה. ואם היה כן הוא אשר רצה השואל באמרו קיום מחויב
המציאות על דרך התוריים ותשמע דרכם בזה. ואם רצה קיום מחויב
המציאות על דרך התוריים כפי סברתם בנשמים שהם מורכבים מתלקים
לא יתחלקו או דרש קיום מחויב המציאות עם הנחת זאת הסברא קודם
העמידה (על)⁴⁾ חידוש העולם⁵⁾ אנתנו נבארוהו על זה הדרך:

1) Mit L. und M.; im Leidn. Cod. יניעו.

2) Im Leidn. Cod. lautet die Stelle: נמצא אינו נמצא במציאות; וכן הנמצא אינו נמצא מציאות במציאות; in M.: וכן הנמצא אינו נמצא מציאות במציאות; in L. fehlt überhaupt von וכן bis לכל u. s. w.; — s. die Uebsatzg.

3) Die Worte שהעולם אינו stehen so in keinem der Texte; L. hat שהוא אינו, M. אינו blos über der Zeile; im Leidn. Cod. dafür: אלא שהוא, s. die Uebsatzg.

4) Das Wörtchen על steht in keinem Cod., muss aber nothwendig ergänzt werden.

5) In den Codd. hier noch: על התוריים, s. d. Uebsatzg.

DREI ABHANDLUNGEN

VON

JOSEF B. JEHUDA.

DEM SCHÜLER MAIMUNTS:

1. Ueber den Nothwendig-Existirenden,
2. Ueber den Modus des Hervorgehus der Dinge aus ihm,
3. Ueber die Schöpfung der Welt.

Zum ersten Mal herausgegeben, übersetzt und erläutert

von

Dr. MORITZ LÖWY.

BERLIN. 1879.

In Commission bei **B. Baer**, Neue Friedrichstr. 68.

Druck von **H. Itzkowski**, Gr. Hamburgerstr. 18|19.

Vorwort.



Der Verfasser des vorliegenden Werkchens, ist an der Spitze desselben genannt. Es ist der, namentlich durch Munk ¹⁾ und Steinschneider ²⁾ näher bekannt gewordene, Lieblingsschüler des grossen Maimonides, Josef b. Jehuda, wie ihn dieser in der Zueignung seines »Führers« kurzweg nennt ³⁾. Er ist, in höherem Alter, Ende November

¹⁾ Notice sur Jos. b. Jehuda, Paris 1842.

²⁾ Josef (ibn) Akin, Ersch u. Gruber, Sect. II, Bd. XXXI, S. 45 ff.

³⁾ S. das Proömium (صدر) zum Guide, frz. Uebersetzung von Munk, I p. 3. Ebenso nennt er ihn auch in einem Briefe bei Munk, Notice, p. 67. Etwas voller lautet der sichere hebr. Name: Jos. b. Jehuda ibn-Simeon, wie ihn Maim's. Sohn Abraham und Juda al-Charisi nennen (ib. p. 5 u. 49). Wollte man den ganzen, vollen hebr. Namen haben — der hier gegebene ist der hehraisirte arabische, bei Munk (ib. p. 11) nach dem Tarih'ul-Hukamâ des Al-Kiftî: يوسف بن ياحيى بن اسحاق السبتي

المغربى أبو الحجاج . . وهو فى نسبه يعرف بان شمعون

(Für فارسى، das nur Conjectur Munks für das fehlerhafte السبتي)

seiner Manuscripte war, p. 14, Note 1, liest Steinschneider, nach Ibn-Abi-Oseibia und Hagï Chalfa: *فاسي*, s. Hebr. Bibl., Bd. XIII, S. 38) — so müsste er wie folgt lauten:

ר' יוסף ב' יהודה ב' שמעון אבן עבנין (עבנין o. הכהן המערבי אלברגלוני

Unter allen diesen Familien- und Ortsnamen, nämlich, findet sich »Jos. b. Jehuda, Schüler Maimünis«, wie ihn übereinstimmend alle Welt nennt, in den Ueberschriften seiner verschiedenen Werke und bei den verschiedenen Autoren genannt, einmal unter dem einen, ein ander Mal unter dem andern — vorausgesetzt, dass alle diese Namen auch wirklich, mit mehr oder weniger Sinn und Berechtigung, eine und dieselbe Persönlichkeit bezeichnen sollen. Darüber herrscht aber eben noch eine schroffe Meinungsverschiedenheit. Steinschneider hat von Anfang an die Identität des vom »Guide« ber bekannten Jos. b. Jehuda mit dem Jos. b. Jehuda, der nam. einen Commentar zum H. Lied und ein Sammelwerk: Tibb'ul-nufüs (»Heilung der Seelen«) verfasst hat und vorzugsweise: ha-Cohen resp. ibn-Aknin genannt wird, behauptet, und ihm hat sich Geiger (schon 1844, wissenschaftl. Zeitschrift V, 465, gegen Carmoly, und neuerdings Jüd. Zeitschrift II, 152) angeschlossen; dagegen hatte Munk (in der Notice p. 9) die Identität des Jos. b. Jeh. vom Guide mit dem Verf. des Commentars zum H. L. bezweifelt, aber die Autorschaft der »Heilung« als unzweifelhaft dem Erstern zugewiesen, später aber (Archives isr. 1851) die Zweitheilung auch in Rücksicht auf das letztere Buch verfochten, welche These dann, von Neuem, Neubauer (Frankl-Grätz'sche Monatsschrift. 1870, S. 348 ff.) aufgenommen hat, dem alsdann Grätz (Einleit. in den Talmud von Jos. ibn Aknin, 1871) und Güdemann (Das jüd. Unterrichtswesen, Wien 1873, S. 8) gefolgt sind. Obgleich ich nun zur erstern Ansicht zuneige und mich von dem von Steinschneider (Hebr. Bibl. XII, 38 ff., XIV, 10 ff., XVII, 132) zur Abweisung der Letztern Vorgebrachten überzeugt halte, so wird man dennoch, da ich nicht Entscheidendes aus neuen Quellen beizubringen im Stande bin, auf die nähere Begründung meines Urtheils gerne verzichten. Aus unserem Schriftchen, das seinerseits unbestritten dem echten Jos. b. Jehuda angehört, lässt sich in der That dafür gar nichts entnehmen; darauf etwa, dass hier, wie man sehen wird, ohne grosse Noth, die »Musik« Al-Farabi's angeführt ist, welche der Verf. der »Heilung« seinerseits warm empfiehlt (bei Güdemann, a. a. O., woselbst das 27. Cap. des Buches im arab. Text mit deutscher Uebers. mitgetheilt ist, S. 95—96), möchte ich selbst kein Gewicht legen.

1226, zu Aleppo gestorben¹⁾). Näheres über ihn, sein Leben und seine weiteren Schriften, kann man bei den genannten Gelehrten finden.

Nach der Einleitung des Autors, die als eine förmliche Epistel an seinen höchstverehrten Lehrer — ohne Zweifel Maimonides, obgleich er nicht genannt ist (vgl. Notice p. 56) — erscheint, will die ganze Abhandlung Nichts als ein bescheidener, dem Meister gewissermassen zur Begutachtung vorgelegter Versuch sein. Sie soll dies, obschon man dem eigentlichen Inhalt, der sich mit vieler Sicherheit und Bestimmtheit fortbewegt, Nichts dergleichen anmerken könnte, um so mehr sein, als sie sich auf einem Gebiete bewegt, welches der Meister selbst kurz vorher beschritten hatte. Jemand hatte sich — es kann dies wol nicht bloß fingirt sein — von Maimonides über die drei Grundfragen der speculativen Theologie: Dasein Gottes, Verhältniss der Welt in ihrem Ursprunge und ihren Entstehungsgründen zu Gott, Welt-Ewigkeit oder Schöpfung, eine Erörterung erbeten, in welcher diese Fragen auf Grund einer Art von Ausgleichung der dahingehörigen, von einander abweichenden, beziehungsweise einander diametral entgegengesetzten Lehrmeinungen der arab. Aristoteliker und Dogmatiker (Mutekallimûn) gelöst werden sollten. Dieselbe liess wohl nicht lange auf sich warten, hatte aber nicht das Glück, Josef, als sie ihm zu Gesichte gekommen war, befriedigend zu erscheinen. Indem er nun selbst, nach einer scharfen und strengen Kritik der vom Meister gegebenen Antworten, die Aufgabe zu lösen unternimmt, geht er, in der Besprechung der zwei letztern

¹⁾ Das Datum der Geburt ist noch nicht festgestellt. Die Angabe Grätz's (Gesch. der Juden, VI, 356), dass Jos. um 1160 geboren worden sei, beruht auf der Meinung Munk's (Notice, p. 54), dass er in einem Alter von 60 bis 70 Jahren gestorben sei.

Fragen, die ja im letzten Grunde nur eine bilden, in zwei sehr wesentlichen Punkten auch über die Resultate des »Führers« entschieden hinaus. Er will die Schöpfung, unter Zuhilfenahme der bekannten, von dem hervorragenden Asch'ariten Abû'l Ma'âli, dem Lehrer Gazzâli's, zuerst aufgestellten Determinationslehre¹⁾, teleologisch, weil er im Welt-Dasein im Ganzen, in den obersten kosmischen Principien und Ordnungen, nichts Anderes als die deutlichen Spuren eines nach Absichten handelnden Willens erblicken kann, positiv beweisen, während Maimonides bekanntlich, wie er Guide II, 16 erklärt, in dieser Frage keinem positiven Beweis, weder für die Ewigkeit noch für die Schöpfung, eine entscheidende und überwiegende Gültigkeit zuerkennen und — als Resultat der nachfolgenden, wesentlich mit derselben Determinationslehre operirenden Untersuchung bis C. 23 — nur die Annahme der Schöpfung zu grösserer Wahrscheinlichkeit als die der Ewigkeit erheben will. Dabei wird die Emanationslehre, durch welche die arabischen »Philosophen« die Vielheit der Welt gegenüber der Einheit Gottes erklären zu können glaubten, und welche auch von Maimonides, obschon sie auch nach ihm zur Lösung dieses Problems nicht völlig ausreicht (ib. C. 22), dennoch nicht nur aufrechterhalten, sondern auch, gleichwie dies bei den Arabern geschah, durch die Autorität von Schriftstellen beglaubigt und unterstützt wird (ib. C. 4 und 12, freilich zu noch andern Zwecken), von Josef geradezu verworfen, indem er die aus einander emanirenden »getreunten Intellecte«, diese angeblichen Mittelstufen zwischen Gott und Welt, als von ganz undenkbarer Existenz und nur von der »Allegorie« ins Dasein gerufen,

¹⁾ Näheres darüber: S. 38, Anm. 5.

in das Reich der Abstraction und Phantasie verweist¹⁾. —

Schon dieser letztere Umstand begünstigt wol die Meinung, dass das Schriftchen noch vor dem Erscheinen des »Führers«, also noch vor 1190, abgefasst worden sei. Josef hätte zuverlässig nicht in diesem scharf zurückweisenden Tone von der Emanationslehre gesprochen, wenn die entschiedene Anerkennung derselben seitens seines Lehrers ihm schon vorgelegen und unausbleiblich eine gewisse Rücksicht auferlegt hätte. Uebrigens hat schon Munk hervorgehoben, dass hier des »Führers« nirgends Erwähnung geschieht und deshalb die Abfassung in die erste Zeit der Niederlassung Jos. in Aleppo, um 1187, verlegt²⁾. Vielleicht könnte man neben diesem, wesentlich äussern Merkmale auch noch darauf hinweisen, dass, Maimonides im andern Falle, den wissbegierigen Fragesteller wol auf die Lectüre derjenigen Partien seines grossen Werkes verwiesen haben würde, in welchen ein Jeder das Beste, was er über diese Fragen zu sagen wusste, am Sichersten finden konnte.

Die Schrift wurde, wie man auf den ersten Blick erkennt, in arabischer Sprache abgefasst, hat sich aber wol

¹⁾ S. zunächst den Schluss des Werkchens (p. 34 d. T.) ולא תצטרך אל הַכִּשְׁלֵם מֵהַ שְׁלֵם נִמְצָא עַל סֵדוֹר מְחֻיָּב שְׁכֵלִים נִמְרָדִים, הֵם אֲמֻצְעִיִּים, וְזֶה לֹא נִרְמָה מְצִיאָתָם. — Gelegentlich darf wol hier, als charakteristisch für unsere Schrift, welche sich streng innerhalb ihrer engezogenen Grenzen halten will, die Bemerkung gemacht werden, dass nirgends eine Bibelstelle herbeigezogen ist, was unter jüd. Religionsphilosophen sich vielleicht nur noch im Mekor-Chajim des Gabirol wiederfindet (vgl. die Bemerkung Munks, Mélanges, p. 260 Note 2).

²⁾ Notice, p. 58; damit ist auch Steinschneider, Ersch und Gruber a. a. O. S. 57, einverstanden.

nur in der vorliegenden Uebersetzung eines Ungenannten erhalten¹⁾. Diese ist auffallend hart und roh, »sehr dunkel«, sagt Munk²⁾, und Steinschneider meinte daher, sie rühre von einem im philosophischen Idiom noch ungeübten Uebersetzer her³⁾. Das könnte ja wohl sein, allein sie ist, wie man sich überzeugen kann, im Ganzen — man wird ja Manches auch auf Rechnung des erhaltenen überaus schlechten Textes setzen dürfen — nicht viel dunkler und härter als z. B. die von Al-Farabi's »Principien« durch Mose ibn Tibbon⁴⁾, von Ibn-Roschd's Epit. Phys. durch denselben, Epit. Log. durch Jacob b. Machir⁵⁾, und besonders durchaus nicht schwieriger als die der Destr. Destructionis, der zwei kleineren Tractate, »Philosophie und Theologie« desselben Autors⁶⁾ (und einer Abhandlung Gazzâli's, betitelt: *מאמר איך אלגולי בחשובת שאלות נשאל מהם*); alle die

¹⁾ Ein Citat aus unserer Schrift, bei Saul Kohn (Aschkenasi), in dessen »Anfragen an Isak Abrabanel« (gedr. Ven. 1579) p. 18 b verräth, wie wir noch sehen werden, und wie man schon an dem Namen sieht (*אבו אלהאג יוסף בן יחיאל הישראלי המערבני*), unsere Uebersetzung.

²⁾ Notice p. 56.

³⁾ Cf. Cat. Cod. Hebr. Bibl. Acad. Lugd.-Bat. p. 44: »ab Anonymo antiquiore et idiomatis philosophici nondum perito«.

⁴⁾ *ההתולות* ט, herausgeg. von Philippowsky, im Sef. Ha-Asiph, Lond. 1850. Den Irrthum des Herausgebers, der das Buch von Samuel ibn-Tibbon übersetzt sein lässt (Einl. p. VI), hat Steinschneider Alfarabi, S. 63, berichtigt.

⁵⁾ Beide gedr., in Riva di Trento, 1560, unter dem Titel: *ס' כל מלאכת הרגיון מקצורי אביר* und *שמע המבני קצור ביר*.

⁶⁾ Den arab. Text mit deutscher Uebersetzung hat J. M. Müller unter obigem Titel herausgegeben, München 1859 u. 1875; über die hebr. s. man Steinschn. l. c. p. 45, 1.

⁷⁾ Die zuletzt genannten Werke finden sich mit dem unsrigen in demselben Leiden. Codex, Näheres bei Steinschneider l. c. p. 40 sequ. Regelmässig findet sich unsere Schrift mit der genannten

genannten aber sind Werke, an deren Uebersetzung sich nicht leicht Anfänger gewagt haben werden. Ueberhaupt trägt unsere Uebersetzung, wofür wir Einzelnes werden beibringen können, mit denen der zuletzt genannten Werke ein ziemlich übereinstimmendes, gleiches Gepräge. Wir möchten daher, da als Uebersetzer der Abhandlung Gazzali's Isak b. Nathan aus Cordova genannt ist⁴⁾, in dessen Ma'mar ha-Jichud sich gleichfalls manche Aehnlichkeit mit der Sprache unseres Uebersetzers darbietet, unter diesem auch den Autor unserer Uebersetzung vermuthen.

Dem sei nun, wie ihm wolle, so gehört jedenfalls unsere Uebersetzung in die Reihe derjenigen, die ich nicht anders als die jüngeren bezeichnen kann, worunter ich alle diejenigen verstehe, die nicht von Juda ibn-Tibbon, dem »Fürsten der Uebersetzer«, und dessen Sohne und Nachfolger, Samuel ibn-Tibbon, herrühren, sondern von Mose ibn-Tibbon, dem Sohne des Letztern, und jener langen Reihe von Uebersetzern, zunächst aus der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts und dem XIV, für die der zuletzt Genannte — nicht Jene — (vielleicht auch mit Sehemtob ibn-Palquéra) ton- und richtungengebend, mustergültig, gewesen sein mag — und damit hängt auch ihre Härte

Abhandlung Gazzali's in einem Cod. zusammen, so im Leipz. Cod. XL. (cf. Cat. hebr. manuscript. bibl. Senat. civit. Lips.; Cod. orient. descr. Fleischer et Delitsch p. 304 sequ., Additam. Zunz. p. 324), Cod. Monac. XXXVI (vgl. Steinschn. Kat. der hebr. Handschr. der k. Bibl. in München, S. 14 f.) und Paris, fonds hébreux 950 (Cf. Cat. des Manusc. hébr. . . de la Bibl. imp. p. 168 sequ.)

⁴⁾ S. Steinschn. l. c. p. 46, den Pariser Cat. No. 9 a. a. O. — Ueber Isak b. Nathan, der um 1348 in Majorca lebte, s. Steinschn. Catalog der Bodlejana I, 1143: er ist der Uebersetzer des Ma'mar ha-Jichud v. Maim. (her. v. Steinschn., Berlin 1846) und eines arab. Commentars (von Tebrisi) zu den 25 Propositionen, zu Anf. des II. Th. vom Guide.

und Dunkelheit zusammen. Man müsste nämlich, schärfer als es gewöhnlich geschieht, diese beiden Perioden auseinanderhalten. Schon die Schriften Mose ibn-Tibbons unterscheiden sich von denen seines Vaters und Grossvaters im Allgemeinen, durch eine noch grössere, peinlichere Genauigkeit in der getreuen Wiedergabe des arab. Originals, die sich ungleich mehr als diess allerdings hie und da auch schon bei diesen zum Vorschein gekommen war, bis zu einer einfachen Herübernahme arabischer Formen- und Satzbildungen und (selbst) Wortstämme versteigt, welche dem hebr. Sprachgeist einen fast unerträglichen Zwang anthut, — und dieser Hang tritt bei den Späteren nur noch ungebändigter, ausgelassener, möchte man sagen, hervor. Man kann da nicht mehr gut von Arabismen sprechen; Alles beinahe ist Arabismus; es ist ein schlechter arab.-hebr. Mischdialekt. Wollen die ältern Uebersetzungen eben gute Uebersetzungen sein, die sich zur Noth wie das Original lesen liessen, so wollen die jüngern gewissermassen die Originale selber sein, sie gänzlich vertreten, sind sie ihre Copieen, ihr Conterfei. Den Grund dafür erblicke ich in der nunmehrigen Häufung der Arbeit und dem handwerksmässigen Betrieb des Uebersetzungsgeschäftes, mehr aber noch in dem Umstande, dass die Originale, welche jetzt der Bearbeitung vorlagen, meist die Werke nationaler Araber waren, welche, wenn man noch deren reinphilosophischen Inhalt hinzunimmt — es waren ja grösstentheils die arab. Versionen aristotelischer Schriften, die Commentare und die sonstigen Schriften des »grossen Commentators«, nam. auch die vielen Gazzâli's und ähnliche — eher eine farb- und charakterlose, durchaus arabisirte Sprache zu gestatten scheinen konnten, als die früheren, die jüdisch-nationalen Werke der älteren grossen jüdischen Religionsphilosophen.

Der Inhalt dieser Uebersetzungen ist aber darum für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie überhaupt und insbesondere auch für die der christlich-scholastischen ein nicht minder wichtiger, weshalb man auch ihre Terminologie, ihre Sprache, bis in ihre Details, gründlich kennen lernen und kennzeichnen muss. Ich habe in meinen Anmerkungen zur Uebersetzung auf diesen Punkt überall ein grosses Gewicht gelegt, und, hauptsächlich, so weit es mir gegeben war, die Abweichungen unserer Uebersetzung von dem ältern, tibbonidischen Sprachgebrauch zu verzeichnen und zu beleuchten versucht.

Darunter durfte nun freilich die sachliche Erklärung nicht zu leiden haben. An Lehrmeinungen, Theoremen, bietet allerdings der Inhalt unseres Schriftchens nicht viel Neues dar. Ist schwerlich irgend eine einschlagende metaphysische Frage gänzlich unberührt gelassen, so sind es doch, wie in dem philosophischen Theil des grossen maim.'schen Werkes, meist die Doctrinen Avicenna's, die im Mittelpunkt stehen. Die Philosophie dieses grössten arab. Philosophen wie ihn noch ein ganz neuer Schriftsteller ¹⁾ nennt, ist nun allerdings im Ganzen, wie auch im Einzelnen, wenigstens für gewisse Partieen, ziemlich genau bekannt ²⁾. Allein, wenn es sich um ganz bestimmte, specielle Punkte und Fragen, nam. in der Metaphysik, handelt, so erhält man, so weit die neueren Arbeiten bis jetzt gediehen sind

¹⁾ Dugat, Hist. des Philos. et Théologiens musulmans, Par. 1878.

²⁾ Vgl. Munk, Mélanges, p. 356 ff., die Geschichtswerke von Ritter, Gesch. der Philos. VIII, S. 24 ff, Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters, II, S. 25 ff.; für die Logik, Prantl, Geschichte der Logik, II, 318 ff.; für die Psychologie und Erkenntnistheorie, Landauer, Psychologie des Ibn-Sina, Ztschft. d. DMG. Bd. 29. S. 335 ff.; Haneberg, zur Erkenntnistheorie des Avicenna u. s. w., Abhdlgn. der Akad. der Wissensch. München, Bd. XI, 1866, s. 196 ff. Steinschn., Hebr. Bibl., X, 16. 53. 72.

— das bedauernswerthe Schicksal der Geschichte der arab. Philosophie überhaupt ist ja bekannt —, häufig nur einen noch sehr ungenügenden Aufschluss. So ist z. B., wenn ich hier einige Punkte, die im Folgenden mit dem Autor zu behandeln sein werden, hervorheben darf, das Verhältniss der Lehre Avicennas über das Mögliche und Nothwendige — der Angelpunkt seiner ganzen Metaphysik — zur Lehre des Stagiriten über das *δυνατόν ὄν* und *ὄν ἐνεργεία* durchaus noch nicht eingehend untersucht und erschöpfend dargestellt. Das Gleiche gilt auch betreffs seiner Universalien-Lehre in Bezug auf seine Ansicht von der Accidentalität der Existenz, dem Auseinandersein von Wesen und Dasein, Idee und Einzelding, mit der er sich im direkten Gegensatz zu Aristoteles' ausdrücklicher Lehre¹⁾ befindet. Hatte er, da er doch sonst entschiedener Peripatetiker sein will und allgemein als solcher gilt, nicht das klare Bewusstsein von diesem Gegensatz? Wenn z. B. ferner Maimonides so kategorisch behauptet, Aristoteles lasse aus der Gottheit ursprünglich nur eine, einfache Intelligenz emaniren, und dies auf einen allgemeineren Satz, den ebenfalls Aristoteles ausdrücklich gelehrt habe,²⁾ zurückführt, so kann man zunächst sicher sein, dass dasselbe ebenso auch von Ibn-Sina behauptet worden ist; wie soll sich nun aber dies mit der Thatsache reimen, dass Ibn-Sina die aristotelischen Schriften, die Metaphysik und die physikalischen eben so gut wie das Organon, in guten, wörtlichen, jedenfalls nicht gefälschten Uebersetzungen gelesen hat? Kann man sich denn da einfach mit der allgemein wiederholten, aber wirklich sehr allgemeinen Auskunft: Aristotelismus in neuplatonischem Gewande, behelfen?

¹⁾ Metaphysik, VII, 6.

²⁾ Es ist der bekannte Satz, dass aus dem Einen nur Eines kommen könne, s. Guide II, 22.

Hat denn etwa Ibn-Sina die apocryphe »Theologie des Aristoteles« ohne Weiteres für echt gehalten²⁾? — und warum sollten ihm die Commentare der Neuplatoniker das Verständniß gerade der Metaphysik bis zu diesem Grade verfälscht haben? Man kann sich ja darauf wiederum leicht die naheliegende und im Allgemeinen auch ausreichende Antwort geben, dass die mancherlei Dunkelheiten im aristotelischen Systeme selbst und Avicenna's eigener religiöser Standpunkt ihn hier eher zu Abweichungen geneigt machen konnten als etwa in der Logik. Indess müsste doch dafür und für dergleichen weitere Fragen der Nachweis aus dem Einzelnen, dem Innern der Avicenna'schen Lehren, etwas präziser und überzeugender geführt werden, als ich es gefunden habe. Es konnte dies hier freilich nicht meine Aufgabe sein; indess habe ich mich bei den erwähnten und ähnlichen Punkten dennoch bestrebt, zunächst den eigenen Ausdruck, in den Ibn-Sina seine Ansichten gekleidet hat, nach den mir zu Gebote stehenden Quellen festzustellen, sie mit den betreffenden aristotelischen Lehren zu vergleichen und ihr Verhältniß zu denselben darzulegen.

Ueber die Grundsätze, welche mich bei meiner Uebersetzung geleitet haben, brauche ich nichts Besonderes vorzuschicken; es sind dieselben, wie sie sich Jedem bei dergleichen Arbeiten aufnöthigen — und wird man nach der Lectüre beurtheilen, ob es mir gelungen ist, bei möglichst strenger Wörtlichkeit den Sinn und die Denkweise des Autors verständlich und getreu widerzugeben, ohne zu stark gegen den Geist unserer Sprache zu sündigen.

Unser Text ist dem Cod. Warner. 15 der Leidener Bibl., f. 135 b—141 b entnommen. Zur Vergleichung mit dem Text des Leipz. Cod. 40 f. 191 b—197 b, wurde mir

²⁾ Wie es einem neuern Schriftsteller, Kaufmann, *Gesch. der Attributenlehre u. s. w.*, Gotha 1877, S. 370, Anm. II, scheinen will.

von Herrn Dr. Steinschneider eine in seinem Besitze befindliche Abschrift zur Verfügung gestellt. Durch seine gef. Vermittlung war auch Herr Dr. Landauer in Strassburg so gütig, die Collation mit dem Text des Münchener Cod. 36, 222 b—226 b vorzunehmen, wofür ihm hiermit gedankt sei. In den Pariser Cod., aus dem Munk. Notice p, 57, ein kleines Stück mitgetheilt hat, Einsicht zu gewinnen, war mir bisher nicht vergönnt. — In den Noten zum Text bei wichtigeren Abweichungen bezeichnet Leidu. Cod. den Leidener, L. den Leipziger und M. den Münchener Cod.

Zum Schlusse sei mir hier noch gestattet, Herrn Dr. Steinschneider, meinem aufrichtig verehrten Lehrer, meinen innigsten Dank auszusprechen. Er führte mir nicht blos anfänglich den Gegenstand dieser Arbeit zu, zugleich bemüht, ihn mir nahe zu legen und werth zu machen, sondern er führte mich zum guten Theil auch in das ganze weite Gebiet ein, dem dieser Gegenstand angehört, ebnete und erhellte mir auch im Innern der Arbeit, der er seine Theilnahme zuwendete, manchen dunklen und für den ängstlichen, schwankenden Schritt des Anfängers struppigen und verlegten Pfad; ich durfte mich auf Schritt und Tritt, bei unermüdlicher Bereitwilligkeit seinerseits, seines unschätzbaren Rathes erfreuen. — Ferner danke ich auch ehrerbietigst der hies. hohen k. k. österr.-ungarischen Botschaft, durch deren gewogene, wolwollende Verwendung die Hierhersendung des bez. Leidn. Codex seitens der dortigen Bibliotheksverwaltung ermöglicht wurde, wie auch dieser Letztern, welche in hinlänglich bekannter Liberalität und Güte, mir nicht blos überhaupt die ausgiebige Benützung desselben erlauben, sondern auf meine Bitte mir auch noch den anfänglich dafür ausgesetzten Zeitraum bereitwilligst verlängern wollte.

Berlin, I. Januar 1879.

[5]*) **E**s spricht der Scheich, der ehrwürdige Weise, der Philosoph Abu'l Hagâg Josef b. Jahja der Israhelit, der Magrebit:

Wir sagen, nach dem Lobpreis dessen, dem Lobpreis gebührt¹⁾, ob dem Licht der Vernunft, das er gespendet²⁾, dem herrlichsten seiner Geschöpfe und vortrefflichsten seiner Gebilde³⁾, dessen, bei dem die Hülfe ist, dem gütigen

¹⁾ Ueber diese, zunächst von den Arabern her, bekannte Einleitungsformel bei jüd. Autoren älterer und jüngerer Zeit, s. Steinschneider, Hebr. Bibl. X, S. 98, 3.

²⁾ Die Construction in **על מה שהשפיעו מאור** ist der des arab. Originals nachgebildet (etwa **على ما أفاضه من**); das **מאור** in **על** ist also nicht partitiv, sondern »zur Erklärung«, wie die Araber sagen, des unbestimmten **מה** (das **من للبيان** mit dem allg. unbestimmten **ما**), auf welches sich das Suff. in **השפיעו** bezieht; wörtlicher übersetzt hiesse es: »für das, was er gespendet, nämlich, das Licht u. s. w.

³⁾ Die Formen **יותר נכבד** und **יותר מעולה** (So häufig zusammenschend, z. B. bei Jos. Ibn Zaddik, Mikrok. III, Anf., Ausg. v. Jollinek S. 42) sind nicht ganz korrekt in dem obigen Zusammenhange, wo diese Elative nothwendig Superlativbedeutung haben müssen; dafür wäre noch der Artikel erforderlich gewesen. Maim. sagt ähnlich: **השכל אשר הוא היותר טוב שבברואיו יותר קרוב מהם אליו**, Ma'm. ha-Jichud, S. 3.

*) Die in der eckigen Klammer eingeschlossenen Zahlen entsprechen den Seiten des hebräischen Textes.

Helfer¹⁾; nach dem Gebete auch für seine Propheten alle insgesamt²⁾:

Wem Gott die vollkommenste Vernunft verliehen³⁾,

¹⁾ Ueber ähnliche Formeln, wie *הקדוה, הקדוש* u. A., zur Bezeichnung Gottes, vgl. eine Abhandlung von Zuns, in Steinschn. Hebr. Bibl. X, S. 49 ff.

²⁾ Diese befremdlich klingende Herübernahme des bekannten specifisch muslimischen *صلاة* bei einem jüd. Autor ist mir bislang nirgendher bekannt geworden. Ist die diesem »Gebete« zu Grunde liegende Vorstellung bei den Muhammedanern selbst eine ziemlich unklare und mysteriöse: was sollte es erst im Munde eines jüd. Autors bedeuten, von dem man gleichwol in religiöser Beziehung am Allerwenigsten blinde Nachahmung zu gewärtigen hat? —

³⁾ Der Autor beginnt hier seine Einleitung — die Präcisirung der drei zu besprechenden Fragen und eine, wie man vielleicht finden wird, eher breite als wirklich eingehende, aber jedenfalls strenge Kritik der von seinem Meister gegebenen Antworten — mit einer längern Apostrophe an denselben, in welcher er ihm, gewiss in ungeheuchelter Ueberzeugung, die höchsten geistigen Vorzüge, deren ein Mensch, vom Licht der göttlichen Vernunft bestrahlt, fähig ist, in sehr detaillirter Weise, zuerkennt, um darauf, mit Recht, die Ueberzeugung auszusprechen, dass er (Maim.), wie kein Anderer, geeignet sei, die irrende Seele zurechtzuleiten und speculative Fragen auf's Gründlichste und Einleuchtendste zu lösen. — Dies ist im Allgemeinen offenbar der Inhalt des nun folgenden Absatzes bis *ולמה*, dessen Apodosis mit dem Worte *והישיר* beginnt. Für's Einzelne aber müssen wir schon hier auf grosse Nachsicht Anspruch erheben. Der Text ist hier (von *ומהדטיזנות* bis *השאלות*), wie wir ihn noch oft, wenn auch nicht so völlig unheilbar, finden werden, so arg verstümmelt und unzusammenhängend, dass es mir trotz allen möglichen Versuchen unmöglich geblieben ist, ihm einen ordentlichen Sinn und Zusammenhang abzugewinnen. Es blieb daher nichts anders übrig, als dem Texte, soweit es angeht, zu folgen und das Uebrige vorerst unübersetzt zu lassen. Der Leser der deutschen Uebersetzung muss es darum noch besonders nachsichtig hinnehmen, einen auch der Form nach unvollendeten Satz zu erhalten. — In *ומן השכל השלם שבו* u. s. w. ist das *מן* partitiv, das

die vortrefflichste Erkenntniss, das richtigste Denken¹⁾,

Suff. in שבו auf שכל bezogen; das Adject. aber erhält durch die Determination Superlativbedeutung (Im Orig. etwa: من العقل من الاكمل فيه).

¹⁾ Das Wort הקש (über die Etymologie s. bes. Steinschneider, Alfara bi, S. 27, Anm. 22) dient regelmässig zur Uebers. des arab. قياس, welches, neben den bekannten Bedeutungen: Regel, Schluss (συλλογισμὸς), auch Schlussform und Analogie, auch die allgemeinere des vernünftigen, wissenschaftlichen, logischen Denkens (λογισμὸς), welches ja in nichts Anderem als in richtigen Schlüssen, von welchen wiederum der Beweis abhängt, besteht annimmt (s. z. B. Guide, III, 37 Anf. parall. mit عقل, weiter mehrere Male: نظر طبيعي parall. قياس طبيعي; in dieser Bedeut. häufig auch bestimmter: قياس عقلي, wie ib. III, 17, p. 35b, worüber indess noch später) und so überhaupt das Philosophiren, die Speculation bezeichnen kann. (Vgl. Cassel zu Kusari I, 5, 1. Aufl. S. 13, Anm. 1). So wird das Wort auch im Kusari viel gebraucht, aber von Juda Ibn-Tibbon, meist durch הקשה wieder gegeben (während der jüngere an den anget. St. הקש hat), wie III, 49 S. 279 סברתך והקשתך (= ذوقك وقياسك bei Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre S. 121, Anm. 5); IV, 3, S. 321, 323, bei Kaufm. a. a. O. S. 215, A. 195 u. s. (s. auch Emunoth, Ausg. von Slucki, p. 16: דרך הקשה השכל; hier gewöhnlich auch für قياس in der Bedeut. Analogie, z. B. III, 4, S. 67 öfter u. a. a. St.); an ersterer St. kann im folgenden فأن لكل واحد ذوق وقياس in der Uebersetzung סברא אדם סבני א' לכל א' סבני אדם סברא auch wohl für قياس stehn (und ذوق ausgefallen sein), wie es auch an anderen St. mit הקשה abwechselt (vgl. Cassel a. a. O.), wie II, 49, S. 154, (التعقل ولاقياس) ההקשה והסברא השכלי a. a. O. Anm. 8, wenn die letzten Worte hier nicht umgestellt werden müssten; auch bei Charisi, nach Munk, Guide, III 283, 6; vgl. auch für die Uebs. von قياس in diesem weitern Sinne durch סברא Munk, Mélanges, S. 283, Anm. 2. — In Jos. ibn Akin's 27. Cap., bei Güdemann,

die sicherste Einsicht, die würdigsten Eigenschaften¹⁾, die feinsten Definitionen²⁾, die edelsten Sinne, den durchdringendsten Scharfsinn³⁾. . . .

a. a. O., S. 2 des Textes: قياس معنى الاسم فى النفس, heisst das Wort einfach: Denken, parall. dem vorhergehenden تصور; die Uebers. Güdemann's S. 44 »die Bildung des analogen Begriffs« schießt über's Ziel.

¹⁾ Zu: תכונות (= هیئات s. Maim. Moreh I, 52, Guide, ar. 7. p. 59 b und bestimmter ההכונות הנפשיות = ההיئات النفسانية ib. C. 53, Anf.): die bleibenden Dispositionen der Seele, alle natürlichen oder erworbenen Qualitäten derselben, vgl. Munk zur ersten St. Guide, p. 195 Anm. 2. Hier scheinen, wie man wohl aus dem dazugehörigen Adject. (הנכבדות) schliessen darf, nam. ethische Dispositionen verstanden zu sein, obgleich sonst in der ganzen Reihe lediglich von intellectuellen, auf die wissenschaftliche Erkenntniss gehenden, Vorzügen die Rede ist.

²⁾ Nach Ibn-Tibbon, »Erklärung der Fremdwörter« (Anhang zu More I, Lemb. Ausg., p. 186 b), unter טקרה, wäre חק die Uebers. von رسم (wie נדר von חד) und würde also eine (unvollkommene) Art der Definition bezeichnen (Schemtob ibn Palaquéra übersetzt رسم durch רשמ, s. Mek. Chajim V, 29. 60; vgl. Munk, Mél. p. 107 f. 1, 134, 1; das. auch über den Unterschied zwischen נדר und רשמ und Näheres über die Bed. des Letztern). Von allen anderen Bed. des חק bleibt allerdings auch nur diese, welche in unserem Zusammenhang und mit dem dazugehörigen Adjectiv einen erträglichen Sinn gibt.

³⁾ In unserer Uebersetzung ist das Wort זכות des Textes dem arab. ذكاء, acumen et promptitudo ingenii mentisque, entsprechend aufgefasst, (vgl. z. B. Jos. ibn Aknin, a. a. O. S. 34 des Textes: تُكسب النفس ذكاءً وتمييزاً) لانها (die Instrumente) Uebs. S. 97; bestimmter wohl meist gleich mit نفس verbunden, wie z. B. in der Aufzählung der Anlagen und Kräfte der Weisheitsseele bei den »lauren Brüdern«, Dieterici, Log. und Psych. S. 121: »Scharfsinn

der Seele = ذكاء النفس des arab. Textes. Der arab. Text der ganzen St. wurde mir von Herrn Prof. Dieterici gütigst mitgetheilt). Diese Bedeutung liegt, um von dem in ob. Anm. hervorgehobenen vorwiegend psychologischen Charakter der ganzen Begriffreihe abzusehen, auch schon deshalb näher als etwa die von »Reinheit, Lauterkeit« (= زكاء, زكوة, vgl. تزكئة النفس unter den erworbenen Wohlthaten Gottes, bei Beidhawi, Comment. in Cor. ed. Fleischer I, p. 9), weil nur so das dazugehörige Adjectiv מודר (= سريح, ebenso möglich wäre aber auch, sprachlich sowohl als sachlich, מודר = ingeniosus, solers, zu halten, doch ist mir das Erstere wahrscheinlicher) sich ebenso mit seinem Subst. verbinden lässt, wie חק mit חק und die übrigen. Dieselbe Bed. hat זכות הגשש auch Ma'm. ha-Jichud, S. 20 und bei Gazzali in der »Antwort«: והשני כח עיוני הוא שחוזקך הגשש וזכות והיה חזק ההבנה לדבקות בשכל הפועל (Cod. Leiden. f. 145 b). Auch Sam. ibn Tibbon übersetzt, Maim. 8. Cap. (arab. und deutsch v. Wolff, Leipz. 1863) C. 2: ומנה الذكاء وجودة الفهم das Wort mit זכות, fügt aber, wegen der Unbestimmtheit desselben, hinzu, התכונה, hinzu, שמי פרכים C. 2 (in den Talmud-Ausgaben zu Aboth); der Comm. v. Abr. Horwitz z. St. verkennt die Bed. des Wortes, obgleich Maim. es selbst sogleich erklärt: והיא לעמוד — Hier müssen wir auch schon abrechnen. Der folgende Passus: ומתדמינות הגדול ומתדמינות השבט liesse sich allerdings zur Noth noch erklären. Die דמינות könnten »Vorstellungen« sein — die von der Materie abgelösten Bilder oder Formen der durch die Sinne (früher) wahrgenommenen Dinge — als das Product des דמיון oder המדמה (= خیال, und قوة متخيلة), der Ein- oder Abbildungskraft, »nach der Abwesenheit der Materie« (s. die Def. des خیال in den Ta'rifat s. v. p. 107, cf. Maim. a. a. O. C. 1: החלק המדמה הוא הכח אשר יזכר ורשמי המוחשים אחר העלמם מקרבת החושים; vgl. Cassel, zu Kusari V., 12, S. 389, Anm. 5). Nach der andern Seite, wenn nämlich die Vorstellungskraft selbst gemeint sein sollte, würde der Plur. nicht gut am Platze sein; dagegen macht aber nun der Sing. in הגדול einige Schwierigkeit. Und was sollte »die grösste(n) Vorstellung(en)« eigentlich besagen, etwa so viel als »die umfassendste«? Möglich

Da von unserem Meister, dem Haupt der Lehre¹⁾, dem Zeugniß der Tugenden, . . . eine die Wissenschaft fördernde Antwort erfolgte auf eine an ihn gerichtete

wäre indess im ar. Texte ein Wort wie جيد; bei Dieterici a. a. O. heisst es im Texte für »Kraft der Vorstellung, Tüchtigkeit der Einbildung« قوة التخيل وجودة التصور; vgl. جودة فخر bei Jos. ibn Akin a. a. O. S. 2 (45) und die erstere St. bei Maim. — Nehmen wir noch die leider nicht näher zu bestimmenden »Gedanken« unseres Textes hinzu, so schreibt der Schüler seinem Meister eine ganz stattliche Reihe von seelischen und mit einer einzigen Ausnahme durchaus auf die Intelligenz bezüglichen Vorzüge zu (die aber noch lange nicht alle die möglichen erschöpft, wie man aus der angeführten St. bei Dieterici sehen kann), ohne sich dabei einer besondern systematischen Ordnung zu befleißigen.

¹⁾ Im Orig. hiess es hier offenbar: صدر الشريعة. Es ist dies ein Titel (vgl. صدر القوم u. Aehn. bei Freitag, im Lexicon s. v. صدر), der bei den Arabern häufig angewendet worden sein muss, wie man wol aus der langen Reihe von Autoritäten (im Ind. bei Hadji Khalfa ed. Flügel p. 1203) schliessen darf, deren Namen ein Sadr'eschscherija vorgesetzt ist. Nicht so häufig sind (ib.) die Sadr'eddins (hebr. סדרן דדין), ein Titel, welcher so ziemlich dasselbe ausdrückt und im Folgenden (p. 8 d. T. S. 44, Anm. 3) von unserm Autor gleichfalls dem Maim. beigelegt wird. Von arab. schreibenden jüd. Autoren mögen diese Titel vielleicht mehrfach entlehnt worden sein, doch sind sie mir bisher nicht zu Gesichte gekommen, (sie finden sich auch in der stattlichen Reihe von Titeln nicht, die verschiedenerseits für Maim. gebraucht wurden und bei Steinschneider im Catal. libr. Bodl. p. 1863 f. aufgezählt sind). Indessen kann man auch sicher sein, dass ältere Autoren und Uebersetzer Anstand genommen haben würden, ein arab. Wort, wie dies hier geschieht, einfach und ohne Noth, durch ein lautgleiches hebr. Wort wiederzugeben, welches, seiner Wurzel nach, nicht eine ähnliche Bedeutung wie die des arab. darbieten könnte, — eins Rücksicht, über welche sich die jüngeren Uebers. hinwegsetzten, wie wir dies noch oft und u. A. gerade noch bei demselben Worte סדרן bemerken werden (s. weiter unten S. 10 Anm.). Eine ähnliche

Anfrage über den Nothwendig-Existirenden¹⁾, den Modus

Bed. hat das Wort vielleicht auch, Ma'm. ha-Jich. S. 7: »Die göttl. Geheimnisse soll man nicht veröffentlichen ההבנה הראשונה (Steinschn.) עליוני הנפשות אבל יעתקו מסדור לסדור אמנם בזמן הזה (nach Steinschn.) etc.; indessen würde dies sonach ziemlich tautologisch klingen, und nam. die letzten Worte legen eine andere Bed. näher, näml. die von Zeit, Periode, gleichfalls nach dem arab. صدر; vgl. Averroes, Phil. und Theol. p. 2 (3): Man sage nicht

diese Art من النظر في القياس العقلي sei eine Neuerung, weil sie in

der »ersten Periode« des Islam's nicht gewesen: في الصدر الأول;

die hebr. Uebers. Cod. Leid. f. 104b hat dafür בתחלה הראשונה. —

Auch der nachstehende Titel עדות המעי dürfte, seiner ganzen Anlage nach, nur aus dem Arab. entlehnt sein. Im Ma'm. ha-Jich.

S. 32: רעו את הנפש המהרה מהפחיתות וערוחה כמעלות

bleiben mir die Worte auch mit der Erklärung Steinschn.'s (z. St.) unverständlich. — Es ist mir aber nicht gelungen, den folgenden Passus מקבץ

הסדרתם בראשיות ואחריות mit dem letztern Titel, wie es der Zusammenhang zu erfordern scheint, in einer fasslichen Weise zu

verbinden. Um den Gedanken, den man dahinter noch vermuthen kann, auszudrücken, dass nämlich der Angeredete alle Tugenden

von einem Ende bis zum andern in sich vereinige (wobei gleich das Wort הסדרה nicht zu seiner Geltung kommt), erscheint die

ganze Redeweise so gesucht, hart, und fremdartig, dass es mir sehr fraglich ist, ob der Passus nicht noch hinauf zum Frühern gehöre,

wo von der Beweisführung, der trefflichen und einleuchtenden Fassung und Anordnung der Prämissen geredet worden. Darauf

führt wenigstens auch das Wort: ראשיות, bekannt für أوليات, die Axiome, die apriorischen, die »primitiven Prämissen,« (wie

Haarbrücker, Scharastâni, II, S. 228, ar. Text. p. 358 übersetzt).

²⁾ Unter der Frage »nach dem Nothwendig-Existirenden« ist die für uns so etwas kurz und unbestimmt ausgedrückte Forderung

zunächst eines Beweises für das Dasein Gottes, als des Nothw.-Existirenden, verstanden, d. h. eines Beweises auf Grundlage der

Begriffe vom Mögl.-Exist. und Nothw.-Exist. (bek. ممکن الوجود und واجب الوجود) wie er seit Avicenna bei den arab. und jüd.

des Hervorgehens der Dinge aus ihm¹⁾ und die Schöpfung der Welt, nach der Lehre der Philosophen in ihrem Systeme

Philosophen (bei den letzteren zuerst bestimmt bei Abraham ibn Dauid, 1160) wol auch deshalb so übergreifend zur Geltung und in Uebung gekommen war (er hat den aristotelischen Beweis von der Bewegung in Schatten gestellt und den Namen: »Nothw.-Existirender«, einfach für Gott — bekanntlich auch bei Dichtern und anderen nicht-philosophischen Schriftstellern, — aufkommen lassen), weil sich, wie es schon, durch die Dialektik des Begriffs vom Nothw.-Existirenden am Bündigsten die Bestimmungen der Einheit, Einfachheit und Ewigkeit im Begriffe Gottes erzielen liessen; (s. Guide, I, 71 frz. Uebers. I, 348 und die Beweise II, 1). Dieses Letztere gehört auch mit hinein in unsere Frage: »über den Nothw.-Existirenden«. Näheres über das Gesagte und überhaupt über die Lehre vom Nothw.-Existirenden im Folgenden.

¹⁾ Im Orig. hiess es wol: *وكيفية صدور الاشياء منه (عنه) ٥*.

Die fehlerhafte Schreibung: *אִיּוֹת* statt: *אִיּוֹת* im Texte des Paris. Cod., die sich auch im Unsrigen hier und später noch ein mal findet, kann allein das eigenthümliche Missverständniss unserer St. bei Munk, Notice p. 56 (»des principes, selon lesquels les choses dérivent de lui«) veranlasst haben, welches Steinschneider übrigens schon längst durch blosse Conjectur (in seiner Recension der Notice, Frankl's Ztschft. f. d. relig. Int. d. Jud. II (1845) S. 119) berichtigt hat. Im Uebrigen musste ohne Zweifel Munk der Gebrauch des Wortes *אִיּוֹת* in dieser oder ähnlicher Verbindung (mit Verbalnom. oder Substantiven) hinlänglich bekannt sein, da er sich bei jüdischen und arab. philosophischen Autoren sehr häufig findet, was nicht näher nachgewiesen zu werden braucht. — Viel eher ist der Ausdruck *סדר* Missverständnissen ausgesetzt. Er wird, in gewissen Uebersetzungen vielfach mit *סדר* abwechselnd, (die obigen, S. 6 A. 1, abgerechnet) nam. für drei verschiedene Begriffe gebraucht, die man nicht mit einander verwechseln darf: 1) für *نظام*, (oder *نظم*) die Ordnung, ganz allgemein, in jedem beliebigen, vorz. in religiösem oder, was hier dasselbe ist, ethisch-politischem Sinne; vgl. z. B. das häufig vorkommende *نظام الاخير*; die Redensart *ما جرى الامر فيه على نظام* = *نظام הענין*.

בו על סדר, bei uns: סדר, z. B. p. 30; Maim. Moreh I, 72. II, 19. 22 u. oft; *نظم طبيعي* = *סדר טבעי* Guide II, 19; s. auch Steinschn. Hebr. Bibl X, 76; Alfarabi, S. 9, Anm. 20 ist unser סדר richtig durch »processus« übersetzt, aber irrtümlich durch *نظام* erläutert, welches niemals processus heisst. 2) Für *ترتيب*, die Ordnung, in Rücksicht des Ersten und Zweiten u. s. w., des Früheren oder Späteren, auf Anfang, Mitte und Ende, wie bei der Zahl, der Zeit, u. dgl. (vgl. die Uebersetzung der Categorien, her. v. Zenker, C. 6 p. 15 *بل الاولى ان يقال ان لهما (للزمان والعدد sc.) ترتيبا ما لان بعض الزمان متقدم وبعضه متأخر وكذلك العدد . . .* für *ἀλλὰ μιᾶλλον τάξιν τινὰ εἰποὺς ἂν ἔχουσιν κ. τ. λ.*): im Wesentlichen für die Zusammensetzung von Theilen nach solchen Beziehungen zu einem Ganzen (vgl. die Def. des Wortes in den Tarifat p. 58), überhaupt für alle Anreihung, An-, Ueber- und Unterordnung — und davon für den in der Emanationslehre wichtigen Begriff der Abstufung, der (Wesens)-Stufenreihe; vgl. Ibn-Sina Al-Nagât (ed. Rom. 1593 f. im Canon), Metaph. II f. 85: *في ترتيب وجود العقول والنفوس السماويات* (Hdschft. der königl. Bibl., Ms. or. Qu. 521), Met. Abschn. V, p. 59: *في كيفية ترتيب الاسباب والمسببات* (Hdschft. ebendas. Ms. or. Qu. 59): *איכות סדר הסבות המסוככים*; desselben Mosne-Zedek (ed. Gold.) p. 70: *ידעת חלקי הנמצאות ואיכות סדר*; *קצתם על קצת*; ähnl. in der Einl. seines Mosne-ha-Ijjunim (angeführt bei Steinschn. a. a. O. der Bibl.): *הנמצאות (sc. הבורא)*. Ibn-Tibbon hat im Guide für diesen Begriff, (wie für den erstern meist) wohl nicht unabsichtlich, consequent סדר anstatt סדר, wie More II, 11: *והדוגמה שופעת מהבורא על השכלים כפי סדרם (עלי תרביבה)*; im selben Cap. C. 22, *כל משוער טוב א בזה הסדר (פי זהו הטרביב)*. C. 22, Schluss *מה שיאמרדו בשכלים (פי תרביב העقول)*; dagegen C. 19 *והענינים* sich auf die früher besprochene Einordnung der Gestirne in ihre Sphären und ihre verschiedenen Stellungen beziehen (Charisi hat auch da *סדר*); im Emuna ramah ist סדר das Uebergreifende, selten auch סדר;

s. S. 67: סדור המציאות השתלשל הסכות המסוכבים und oft (In den jüngeren Uebersetzungen alternirt mit סדור häufig noch ein anderes Wort. naml. הדרגה für ترتيب, wie wir noch sehen werden). Endlich 3) für das ar. صدور (Nom. act. von صَدَرَ, processit, provenit), das Heraus- oder Hervorgehen aus Etwas, das Abgeleitetsein, die Abfolge von Etwas, wie die der Handlung vom Handelnden, der Wirkung von der Ursache; vgl. z. B. Ibn-Sina, bei Schahrastāni, Met. Beginn der VI. Frage, p. 376, Haarbr. II, 255: فی ان واجب الوجود . . . وکیفیه صدور الافعال عنه . . . of. Al-Nağāt f. 84: فی كيفية صدور الافعال العالیة und sehr oft. In dieser letztern Bedeutung dürfte sich die Form סדור (mit den übrigen Verbalformen, wobei für das arab. intrans. Verb. hebr. immer Pual angewendet wird, so יסודר für یصدر, مصدر f. صادر bei den älteren Uebersetzern wol nicht finden, dafür vielmehr: צא מן oder בא מן; so hat Juda Ibn-Tibbon Kusari, II, 2, S. 79: המעשי הבאים ממנו für فیصدر عن ויוצא מדיניו II, 4, S. 93; الآثار الصادرة عنه f. قضایاه (s. Kaufm. a. a. O. S. 141, A. 62, 149, A. 80); ebenso Samuel Ibn-Tibb. und Charisi regelmässig בא מן für صادر, Guide I, 53—54, et passim; Ibn-Tibbon hat auch für Guide II, 19 Anf. هذا الموجود einf. صدر عن الباری (etwas ausdrucksvoller bei Charisi נאצל מהבורא (היה נאצל מהבורא); vgl. auch Em. ram. S. 56 ähnlich wie hier ואיכות צאת הנמצאים הרבים מהא' Sie ist aber bei den Späteren das Gewöhnliche, wie in den כוונות, der hebr. Uebers. der Destr. Destr. (wo die lat. Uebers. ungleichmässig processit, provenit, emanavit, derivavit und die gleichen Nominalformen hat), dem Ma'm. ha-Jichud, z. B. p. 4. 5. 6. 15: הנפש אשר תסודר ממנה האכילה: u. A. — Von diesen drei Bedeutungen muss man nam. die zwei letzteren auseinanderhalten, weil sie, da sie die zwei verschiedenen Seiten eines und desselben metaphysischen Processes bezeichnen, sehr leicht mit einander verwechselt werden können. Sie bezeichnen nämlich: den Akt selbst der Emanation (סדור = صدور) — man hat indess dabei noch an keinerlei nähere Bestimmung, keine Weise

der Emanation, etwa Ausfluss oder Ausstrahlung und dgl. zu denken — dafür ist bekanntlich $\text{שפע} = \text{فَيْض}$ das Gewöhnliche —

(صدور bezeichnet an sich nur die Herkunft, die Abstammung einer Sache von einer andern, die blosser Beziehung einer vollzogenen Handlung oder Wirkung auf ihre Quelle, ihren Ursprung, wird aber allerdings, eben um dieser Unbestimmtheit und der im Worte liegenden Passivität willen, gegenüber den benachbarten Begriffen der Schöpfung und Hervorbringung (ابداع und احداث), zur Bezeichnung

der blossen Thatsache der Emanation angewendet und ist vielleicht erst durch die Uebersetzung von Ausdrücken wie der προόδος des Porphyry und Proclus (vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, 3, 1. Aufl. S. 741) zu diesem Gebrauch gekommen; Plotin selbst wendet auch vielfach die Formen προέρχαι und προέρω an, während er für die eigentliche Emanation, oder was dem nahe kommt, ganz andere Ausdrücke hat (s. ib., S. 716; Haneberg, über die neuplat. Schrift von den Ursachen, Lib. de causis S. 381) und dann den Fortgang derselben, wie er sich in der Abstufung und des Seins, der Wesen darstellt ($\text{סדר} = \text{ترتيب}$). Man sehe z. B. die Makäpid Met. Abschn. IV, 47v: (Im folgenden Abschnitt besprechen wir):

כיפינה סדורה (الموجودات sc.) منه וכיפינה תרטיבה

Uebers., um den gleichen Ausdruck nicht zu wiederholen, ihn das eine Mal ganz anders als gewöhnlich übersetzt (כוונות p. 198, b)

. . . איכות סדורם ממנו ואיכות השתלשל . . .

(Der Uebers. der Destr. würde dafür ואיכות ההדרנה gesetzt haben). Zweideutig

sind Stellen, wie z. B. Averr. Destr. Destr. f. 31a:

ואולם מה ישספרו, אכן סינא מסדור אלה ההתחלות קצתם מקצת

Zusammenhang erkennen kann, dass סדור hier nicht die Stufen-

reihe, sondern die Emanation bedeute Instructiv dagegen für das

Sprachliche ist folgende Stelle des Averroes Phil. und Theol. p. 87:

ואנא למ יכסן האנהא נזאם ולא תרטיב למ יכסן האנהא דלאלה עלו אנ

להנה המוגודאט פאלא. . . לכן הנזאם ותרטיב וננא המסבבאט עלו

etc.; die hebr. Uebers.

ואם לא יהינה סדור ולא הדרנה: (Cod. Leid. f. 126a) דרבי הראיות

ולא הדרנה ראה על שלאלה הענינים סעל . . . כי הסדור וההדרנה

und der Theologen in dem ihrigen¹⁾, mit der (sorgfältigen)

ובנן המסוככים על הסנות הוא אשר יורה שדם סודרו מדיעה;
damit vergleicht sich Js. b. Nathans Ma'm. ha-Jichud p. 16:
ונחמת הכורא ית' . . . הגה אין ספק מתוספת אהבה ממציא אלה
הכרואים המסודרים ממנו כפי מה שהם עליו מהשלמות החוסי
etc.; וההדרגה הנפלאה אשר כם והסדור הנמשך היא חיים שמורים
צורת הגדול שבבני : dagegen Juda ibn Tibbon, Kusari IV, 3, S. 322:
אדם שמתנו יוצא החוכן והסדר לשאר בני אדם על מדרגות כאשר
יבשר ענה النظام والترتبة : etc. für: bei den Arabern selbst
لساير الناس على درجات كما عنه تع ترتيب العالم ونظامه
(bei Kaufmann, a. a. O. S. 212, A. 192).

¹⁾ Gemeint sind, wie sich im Folgenden zeigen wird, wo auch ausdrücklich die Benennung של יים und תוריים durch die gewöhnliche und bekanntere ההכמים הפילוסוף, — המדבר — ersetzt wird, die Lehrsysteme der, bek. bei den Arabern selbst *κατ' ἀξιοτητα* »Philosophen« genannten, Peripatetiker, unter Vorantritt Alfaraßi's und Avicenna's, und der bekannten theologisch-philosophischen Schule der »Motekallimin« (einschliesslich der im Allgem. ihnen zugehörigen und in den hier zu besprechenden Fragen fast durchaus mit ihnen übereinstimmenden Mu'tazila), die man in neuerer Zeit meist die (arab.) »Theologen« zu nennen pflegt: (s. die Uebers. Steinschneider's: »secundum Philosophos et theologos« im Leidner Cat. p. 44; Munk, Notice, p. 56 »sous le point de vue rationnel et theologique«). Das Nähere über diese Benennung im Anhang. Unter dieser Voraussetzung hat die »Frage« indess die Schwierigkeit, dass sie in dieser Ordnung eigentlich nur nach dem System der »Philosophen« gelöst werden könnte; die »Theologen« gehen, wie bekannt (bes. nach Maim. Guide I, 71), nicht vom Dasein Gottes aus, um zur »Schöpfung« zu gelangen, sondern umgekehrt. Dazu hat die Frage nach dem Modus der »Emanation« im System der »Theologen« gar keinen Platz und nicht viel mehr die nach der »Schöpfung« bei den strengen »Philosophen«. Josef selbst weiss weiterhin, wie wir sehen werden, nicht recht, wie er sogar die Frage nach dem »Nothw.-Existirenden« im System der »Theologen« gehörig unterbringen soll. Wir werden ihm insofern nur zu folgen und zu versuchen haben, ob es gelingen werde, im Einzelnen über diese Punkte eine gewisse Klarheit zu erlangen.

Gewichtlegung (seitens des Fragestellers) darauf¹⁾, dass [6] Euer . . . in deren Erörterungen das Wort »ewig« gemäss dem Sprachgebrauch der Philosophen, das Wort »geschaffen« gemäss dem der Theologen, oder umgekehrt, anwenden möchten²⁾, — so habe ich diese Antwort geprüft und sie im ganzen Resultate unzureichend, in der

¹⁾ Die Stelle von והקפידה ab gehört noch zur Exposition der Frage (Das Wort ist bekannt; das Verb. הקפיד mischnisch: es genau nehmen, engherzig sein u. s. w.; vgl. Geiger, Nachgelassene Schriften, Bd. III, S. 317). Im Texte beginnt mit dem Worte ein neuer Satz, der aber durch die Conjunction an das frühere angeschlossen ist, so dass die Verbindung: וחשובה על שאלת . . . והקפידה. Diese Verbindung erscheint auch durch die St. am Schlusse des Werkoehens: וקראנו תיבת הקדמון להמלט מהשתוף הנעשה במאמרי תשובה על שאלת . . . והקפידה: והקפידה (3 perf. fem.) zu lesen und dazu ein verborgenes Subject, wie etwa מעלתו oder ähnlich zu subintelligiren, eine Anrede, wie sie im Briefstyle nicht selten ist.

²⁾ Worauf es dem Fragesteller bei dieser jedenfalls begreiflichen und berechtigten Genauigkeit eigentlich ankomme, geht aus unserer St. selbst nicht deutlich hervor, lässt sich aber, auch ohne Zuhilfenahme des eben citirten Schlusssatzes, nach welchem die zu vermeidende Homonymie ausdrücklich den »Philosophen« Schuld gegeben wird, nicht schwer errathen. Die Motekallimün wollen, wo es sich um die Frage nach dem Werden handelt, die Worte שחודש und קדמון (= قديم und حدث . . . מחדת) »geschaffen, in der Zeit entstanden« und »ewig« ein für alle Mal streng in ihrem eigentlichen Sinne gefasst wissen; danach bedeutet שחודש so viel wie מחדש das Ding, dessen Existenz einen Anfang gehabt hat, das Hervorgebrachte nach dem Nichts (post nihilum, nicht ex nihilo; diesen Begriff schliesst allerdings das Wort מبدע gleichfalls in sich, s. die Def. von ابداع in den Ta'rifät p. 6: ايجاد الشيء من لا شيء, opp. خلف, er geht uns hier aber

nichts an, dagegen die erstmalige Def. von ابتداء (ib. p. 5): ايجاد (شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان) = das (jetzt) Seiende, (welches und) nachdem es früher nicht gewesen, هوذا = dagegen קדמון das gerade Gegentheil des Früheren: בלתי מוחלל המציאות, dasjenige, dessen Existenz keinen Anfang gehabt hat; vgl. die Def. v. قديم, Ta'rif. p. 179: وقيل القديم ما لا ابتداء لوجوده الحادث والمحدث ما لم يكن كذلك. Sie halten sich also an den Begriff des zeitlichen Früherseins und Späterseins (des πρότερον χρονον), indem sie die aristotelische Unterscheidung zwischen jenem und dem πρότερον λόγω καὶ φησαι bestreiten (?); sie behaupten, dass Etwas, dem begrifflich ein Anderes vorausgeht, wie dem Verursachten die Ursache, dieses selbe auch der Zeit nach vor sich haben müsse, also wenn es ist, »geschaffen« sei, von begonnener Existenz, (מוחלל) (המציאות), dass ferner ebenso nur dasjenige »ewig« sei, dem absolut Nichts vorausgehe, denn wenn ihm ein Anderes begrifflich vorausginge, so würde es ihm auch der Zeit nach vorausgehen. »Verursacht« und »begonnen« fällt also nach ihnen zusammen und ebenso »ursachlos« und »anfanglos«; nur jenes kann man »geschaffen, hervorgebracht«, nur dieses »ewig« nennen (vgl. Schmölders, Essai S. 186 f. 178 f.). Dagegen gehen die Philosophen von der erwähnten Unterscheidung aus (s. Al-Nagât, Met. I, f. 60, Schahr. p. 370 f. H. 246 f.) und nennen ein und dasselbe bald »geschaffen, hervorgebracht«, bald »ewig«, je nachdem sie den Gegenstand, seiner Natur nach, als das Verursachte (والمحدث هو الذي لذاته مبدا) oder in Beziehung auf die Zeit betrachten (والقديم بحسب الزمان), wie sie z. B. die ewigen Wesen, die getrennten Intellekte, als die ersten Wirkungen der ersten Ursache, häufig mit مبدا bezeichnen, so Alf. font. quæst. C. 7, bei Schmölders, Docum. philos. Arab., lat. Uebers. p. 47: اولی etc., Al-Nagât f. 75: وهو العقل الاول المبدعات عنه وهي المبدعات الاولى f. 86; Demnach verlangt der Fragesteller, dass den Ausdrücken »ewig« und »geschaffen« je nachdem sie in der Lehre der Philosophen oder der Theologen

Erörterung jeder einzelnen Frage ¹⁾ mangelhaft gefunden, und dies in Erwägung des Folgenden:

I.

In seinem Beweise, dass ein Nothw.-Existirendes unter den Dingen nicht wahrzunehmen sei, liegt eine Erschleichung vor ²⁾, indem es heisst: »Es ist nach ihnen (den

gebraucht werden, jedesmal diejenige Bedeutung gegeben werde, welche die eine oder die andere Ansicht mit diesen Ausdrücken verbindet. Die etwas ungeschickte Redeweise חִיבָה הַקְדָּמָה בְּהַסְכָּמָה u. s. w. drückt diesen Gedanken nicht recht klar aus; man glaubt nam. die Worte so verstehen zu müssen, als sei bei dem Worte »ewig« besonders auf den Sprachgebrauch der Philosophen und wiederum bei »geschaffen« besonders auf den der Theologen zu achten, wogegen nun die Worte אִם בְּהִיטָף ausreichen sollen: »oder umgekehrt«, d. h. nämlich: oder das Wort »ewig« im Sprachgebrauch der Theologen und »geschaffen« in dem der Philosophen, was nothdürftig unsere Erklärung ergibt; die naheliegende Aenderung in לֹא בְּהִיטָף wäre daher unberechtigt.

¹⁾ מְבֻיָּחַ (= مخصص), ist bekannt für abgesondert, abgegränzt, abgeschlossen, von einem Andern; הַשְּׂאֵלָה הַמְּבֻיָּחַת also die gesonderte, von anderen nebenstehenden abgegrenzte Frage, die Einzel-Frage, wenn die Worte eine mit mehreren anderen zusammenhängende Frage bezeichnen, wie es hier dem Sinne nach, nothwendig der Fall ist. Der Sinn wäre etwas klarer, wenn der Plural stände (הַשְּׂאֵלֹת הַמְּבֻיָּחוֹת), weil im Texte der in der Uebersetzung angedeutete Gegensatz zum Ganzen aller drei Fragen nicht gegeben ist.

²⁾ מְדוּשׁ (= مطلوب) ist bekannt als die Conclusion, bevor der Schluss vollzogen ist, »sondern der Schluss ihr zueilt«, wie die Araber sagen (vgl. Ibn-Sina's Logik bei Schahr. p. 355, H. II, 223), während תולדה (نتيجة), hier und da auch רדיפה (s. Maim. Miloth ha-Higajon, C. 6), der Schlusssatz des bereits vollzogenen Schlusses, die eigentliche Conclusion ist. Weniger geläufig ist der Ausdruck ערך (על), richtiger gleich weiter ערך (על), Subst. מערכה für das

»Erschleichen«, die *petitio principii*. Die Ausdrücke sind auch hier nur nach ihren arab. Vorbildern *صادر على* und *مصادرة* zu erklären. *المصادر*, voller *على المطلوب الاول* und *المصادرة على المطلوب الاول* heisst nämlich bei den Arabern die *petitio principii* (s. die Def. in den *Ta'rifät* s. v. p. 231, cf. *Ibn-Sina's Log.* bei Schahr. p. 357, H. 225), u. zwar hat man unter dem *صادر* deutlich ein »Postuliren«, ein Vorwegnehmen zu verstehn, denn es ist die Uebersetzung des aristotelischen *τὸ ἐν ἀρχῇ* (oder *ἐξ ἀρχῆς*) *αἰτεῖσθαι* (auch *λαμβάνειν*), wie die *pet. princ.* in der ersten Analytik, II, C. 16, 64 b 28, 65 a 26, bezeichnet wird. Die arab. Formel *المصادر على المطلوب*, bes. *على المطلوب الاول*, gibt eine noch richtigere Auffassung als das lat. *petitio principii*, wozu Trendelenburg, *Elem. log. Arist.* § 42 bemerkt: »nec satis commode neque Aristotele recte intellecto; tacite enim id adiscitur quod ab initio probandum erat, id quod Arist. τ. ἐξ α. s. τ. ἐν α. (*προκειμενον*) *αἰτεῖσθαι* dixit. Vix autem usquam repereris *ἀρχῇν αἰτεῖσθαι* ipsam«. Julius Pacius, bemerkt Waitz, *Comm. zu Anal.* pr. 41 b 9, »petitionem principii rectius dici petitionem quaesiti monet; Pacius, der tüchtige Erklärer des *Organon* (1550—1635), dürfte wohl die arab. Bearbeitungen, nam. die des Averroes aus den lat. Uebersetzungen gekannt haben. Danach müssen nun auch die hebr. Uebersetzer ihrem *ערך* und *מערכה* diese Bedeutung der *postulatio*, *petitio* zu Grunde gelegt haben, wozu sie sich vielleicht durch den biblischen Sprachgebrauch, nach welchem die Wurzel *עך*, mit oder ohne *ששש*, für das »Vorbringen einer Rechtsache« (*Ijob* 13, 18. 23, 4. 33, 5) und dann wohl auch für das Verfechten derselben, für das Recht-Fordern, angewendet wird, berechtigt sehen mochten. (Ich kann hier auf die Frage, inwieweit nach bibl. Sprachgebrauch die einfache Uebersetzung der Bedeutung »Fordern« auf die Wurzel *עך*, welche ursprünglich freilich nur »ordnen, darlegen« heisst, durch die Mittelstufe der Bedeutung »eine Rechtsache vorlegen«, berechtigt sein mag, nicht näher eingehn; jedenfalls reicht in St. wie *Jes.* 44, 7 *ויערבה לי*, *Ps.* 50, 21 *ויערבה לעיניך* die gewöhnliche Erklärung »darlegen« nicht hinlänglich aus; ebensowenig *Ps.* 5, 4 *בקר אערך* (vom Gebet). — Die *Petitio principii* erklärt Gazzālī in den *Makāfid*, am Ende der Lehre vom Schlusse (*כוונות* p. 60): *הך שחתיה הקדמה וזלזת התולדה לא עצמה עד שלא תושל השאלה הקדמה בהקש*

Philosophen) erwiesen, dass die ganze Welt, die obere wie die untere, möglich-existent sei, da sie die Existenz vom Andern hat; somit beweist er, dass die Welt möglich-existent sei, aus der Thatsache, dass sie die Existenz vom Andern habe, während das Umgekehrte richtig ist, nämlich: die Welt hat ihre Existenz vom Andern, weil sie möglich-existent ist. Sein Schluss also ist der folgende:

Die Welt, die obere wie die untere, hat die Existenz vom Andern,

Alles, was die Existenz vom Andern hat, das ist möglich-existent:

Also ist die Welt möglich-existent, während der Obersatz¹⁾ in diesem Schlusse (erst) das Gesuchte ist; hier wird er aber erschlichen, zum Obersatz gemacht und darauf geschlossen, dass die Welt möglich-existent sei. Demnächst verbindet er damit die Erzeugung

فيكون قد صادر على (ar. T. p. 19: ויהיה כבר ערך על נפש הרוח
(نفس المطلوب). Vgl. die hebr. Uebers. der Epit. Log. des Averroes
p. 53 b f.; auch die »Definitionen« (ס' הנדרים) v. Menach b. Abra-
ham aus Perpignan, Berlin 1798, 4^o), p. 70 b, woselbst einige ver-
schieden lautende Erklärungen der Formel ט ע ר כ ה gegeben werden;
die hierhergehörige lautet da: הא הנחת הרוח הראשון רל אשר
יבוק באורו. לעצמו לא להוליד זולתו. חלק מן הקש

¹⁾ Der Obersatz im Schlusse heisst הקטנה = الصغرى,
weil er den terminus minor, der Untersatz = הגדולה = الكبرى,
weil er den terminus major enthält; vgl. Mil. ha-Hig. C. 6. Es
ist vielleicht nicht überflüssig, daran zu erinnern, weil man auf den
ersten Anblick sehr leicht veranlasst sein könnte, die termini um-
gekehrt zu verstehen, wie dies bei Kaufmann, Attributenl., S. 106,
Anm. 17 geschieht. Da ist die St. aus Ein. ram. S. 62: »Keine
seiner (Gabirol's) Prämissen ist richtig ואם שניהם nicht minder »ungenügend« als bei Weil
(S. 78, welcher die St. gar nicht übersetzt, worauf die Correctur bei

einer andern Prämisse, nämlich, dass das Möglich-Existente in seiner Existenz des Nothwendig-Existenten bedürfe ¹⁾, — was die Logiker eben einen Cirkel²⁾ nennen. Ist die Meinung aber die, es sei Beweises genug, wenn er am Schlusse sagt: »Wer die vorangegangene Behauptung erwägt, näm-

K. geht), durch »entweder der Obersatz oder gar beide«, anstatt »entweder der Untersatz« u. s. w. übersetzt. Wie man sieht ist mit »entweder der Obersatz« die St. gründlich missverstanden. Gesagt soll werden: entweder ist der Untersatz allein unrichtig was schon genügt, den Schluss zu verfälschen, denn der Untersatz schliesst, oder es ist gar mit dem Untersatz auch noch der Obersatz unrichtig. Uebrigens hat auch Munk, Mél. p. 269, 1 die St. missverstanden.

¹⁾ Die Worte תולדת הקדמה אחרת sind unklar, oder man muss, wie ich glaube, unter der »andern Prämisse« noch die Prämisse für einen andern, weiteren Schluss verstehen. Der Zusammenhang wäre demnach dieser: zu dem vorhergegangenen Schlusse kommt nun vermittelt eines weiteren Schlusses, als Conclusion (wir konnten jedoch, wie man leicht einsieht, nicht einfach »Conclusion« übersetzen) desselben, der neue Satz: »Alles Mögliche bedarf des Nothwendigen«, um sofort als Prämisse eines neuen Schlusses verwendet zu werden.

²⁾ באור הסבוב (= *al-dawr* בלוס) ist der gewöhnliche Terminus für den Cirkelschluss. So wie sie hier steht, muss man nothwendig die Form für einen Stat. constr. nehmen, der »Beweis des Kreises«, ungefähr so viel als באור בסבוב »Beweis im Kreise (s. die gen. Uebersetzung der Log. des Averroes p. 53b). Definiert wird der באור הסבוב (ib.) durch: שילקח בבאור המבוקש מה שהתבאר במבוקש ונצטוו ונצטוו man in den Beweis eines »Gesuchten« (מבוקש) dasselbe wie (רוש) einen Satz aufnimmt, der (später) selber durch das Gesuchte bewiesen wird. Man muss den באור הסבוב nicht mit der טעויה (und auch nicht mit einer andern Art des *dawr*, welche bei Ibn-Sina a. Q. II 356 u. 359, H. S. 225 u. 229 erwähnt ist) verwechseln. Im Ersteren geschieht das, was im Letzteren in dem einen Schlusse, vor einem Schlusse auf den andern oder innerhalb einer ganzen Schluss-Reihe.

lich, dass das Mögliche dasjenige sei, für dessen Sein so wenig wie für das Nicht-Sein die Nothwendigkeit gegeben ist, der wird sagen, also urtheilen wir, dass das Weltganze möglich sei, denn es liegt keine Nothwendigkeit, weder in der Voraussetzung ihres Seins, noch in der ihres Nicht-Seins, was aber derart ist, ist möglich, also ist die Welt möglich — so sagen wir: für denjenigen, welcher annimmt, die Welt sei nothw.-exist., ist offenbar die Voraussetzung ihrer Existenz eine nothwendige und die ihrer Nicht-Existenz eine absurde. Der Beweis aber dafür, dass keine Nothwendigkeit in der Annahme ihrer Existenz oder Nicht-Existenz liege, um so schliessen zu können, wie es hier geschieht¹⁾ —: welche seiner Behauptungen weist denn so auf die Möglichkeit aller Dinge, der ober- und unterweltlichen, dass wir (den Satz) erhielten, es sei keine Nothwendigkeit in der Annahme ihrer Existenz oder Nicht-Existenz? Es wird vielmehr auch dieser Satz erschlichen und geschlossen, es sei dies darum so, weil sie möglich-existent sind²⁾; wie kann dann aber gesagt werden, dass weder in ihrer Existenz noch in ihrer Nicht-Existenz die Nothwendigkeit gegeben, sei Beweis, dass sie möglich-[7]existent seien? Anfangs war dazu noch gesagt worden, die gesammte Welt sei möglich-existent³⁾, weil sie die Existenz

¹⁾ Wörtlich: »so dass wir sagten: dies aber ist das Mögliche also ist die Welt möglich.«

²⁾ In היה entspricht ו dem arab. ل (?).

³⁾ In den Worten זוהו אמרתה ist wol beidemale unter dem Suff. fem. das log. Subject הקדמה bez. תולדה zu verstehen; das letztere Wort ist sicherlich אמתותה zu lesen: »und in ihr« — der Prämissse: was die Existenz vom Andern hat, das ist möglich — »habe er« — der Schlusssatz: die Welt ist möglich — »seine Richtigkeit«, seine Begründung und Wahrheit.

vom Andern habe, und dieses begründe jenes. Dies aber ist, wie gesagt, ein Cirkel¹⁾).

II.

Nach dem, wie er sodann über den zweiten Punkt gehandelt²⁾, nämlich, über den Modus des Hervorgehens der Dinge aus dem Nothwendig-Existirenden, erscheint durchaus nicht klar dargethan, wie bei den Philosophen dieses Hervorgehen aufgefasst werde³⁾; auch nicht, wie sich, nach ihrer Lehre, für sie die Consequenz ergebe, dass von ihm nur Eines hervorgehen könne, sondern nur

¹⁾ Der in der Anm. zum Texte vermerkte, hier in den Codd. folgende Satz kehrt am Schlusse der Kritik wörtlich wieder, als Theil eines grösseren vollständigeren Satzes. Abgesehen davon, dass er hier noch gar nicht recht am Platze ist, erscheint es uns sehr unwahrscheinlich, dass der Autor sich im selben Momente sollte eine Unstatthaftigkeit haben zu Schulden kommen lassen, in dem er sich, unter der vielleicht unnöthigen Berufung auf Alfarabi, vor derselben verwahren will. Wir glauben daher, dass er nur durch Versehen des Abschreibers oder Uebersetzers hier in den Text gekommen sein mag. Anderer Meinung scheint Steinschneider, Alfarabi S. 81, Anm. 19, zu sein.

²⁾ Wir geben oben den Worten **ואמר שדבר** des Textes einen etwas weiteren Sinn. Nach dem Wortlaute dürfte es wol nur heissen: »Nachdem er« u. s. w.; jedoch in unsere Sprache übertragen, würde eine solche Verbindung kaum recht verständlich sein.

³⁾ Wörtlicher: »auf welche Weise das Hervorgehen u. s. w. von den Philosophen vorgestellt wird«. Unsere Emendation des **ואמר** der Texte in **יאמר** wird sich von selbst empfehlen. Wegen der Voranstellung der Worte **אצל החכמים** vor **על אי זה** u. s. w., wäre man zwar versucht, das Wort **ואמר** überhaupt zu streichen, und der Sinn wäre dann auch etwas klarer (»wird das Hervorgehen u. s. w. bei den Philosophen in keiner Weise (durchaus nicht) klargelegt«); nur pflegt der Ausdruck **על אי זה אופן**, im Sinne von **אופן** noch ein Wort wie **שידה** nach sich zu haben.

so viel, dass sie übereinstimmend behaupten, vom Einen könne nur Eines hervorgehen, ohne dass jedoch dargelegt würde, durch welche Argumentation sie diesen Grundsatz erhärten¹⁾).

¹⁾ Aus seiner ganzen Abhandlung über diesen Punkt, wirft der Autor seinem Meister vor, gehe nur Eines klar hervor (אכל [int. ארבע] שמה שמה u. s. w.), nämlich, dass die Philosophen übereinstimmend annehmen, es könne von Gott, als dem absolut Einen, nur Eines hervorgehen, wie überhaupt aus dem Einen nur Eines hervorgehen könne, ohne dass der Versuch gemacht worden wäre, diesen letzteren Lehrsatz im Namen der Philosophen zu rechtfertigen oder auch nur zu zeigen, in welchem Zusammenhange er mit den übrigen Lehrsätzen der Philosophen stehe. In der That führt Maim. den berühmten Satz auch in seinem »Führer« als »ein von Aristoteles und jedem in die Philosophie Eingeweihten anerkanntes Axiom« ein, s. II, 22, Anf.: *قضية مُجمِع عليها من ارسطو ومن كل من تفلسف*. Ob — um dies hier vorwegzunehmen — die Worte »von Aristoteles und jedem« etc. so aufzufassen seien, dass Maim. damit die Urheberschaft der Proposition dem Stagiriten vindiciren wollte (wie bei Munk z. St.; Guide, II, S. 172, Note 1, vgl. Mél. S. 361), ist mir noch fraglich; die Ausdrucksweise scheint mir vielmehr die Auffassung zu empfehlen, dieser Satz, der schon von den voraristotelischen Philosophen aufgestellt worden, sei von allen Späteren, freilich nach vorhergegangener Approbation durch Aristoteles, anerkannt worden. Aristoteles selbst führt ihn an einer St., welche dem Maim. gegenwärtig sein mochte, als zur Atomenlehre Demokrit's und Leukipp's gehörig, an (De gener. et corr. I, 8, 325 b: *εκ δε του κατ' αλ'θειαν ενος ουκ αν γενεσθαι πληθος . . . αλλ' ειναι του' αδυνατου*), während Averroes (Destr. Destr. Disp. III, p. 50 v.) von ihm sagt: *Attamen haec propositio, dicens quod ab uno non emanat nisi unum, est propositio in qua convenerunt Antiqui Philosophorum*, und unter den »Ant. Philos.« versteht er nam. die Pythagoräer und Platon, wie sich aus dem Folgenden ergibt, wo er die drei Ansichten anführt, durch welche die Alten die sich ihnen aus jenem Satze ergebende Schwierigkeit, die Vielheit der Dinge zu erklären,

zu lösen versucht hätten (p. 54a: Nam aliqui putaverunt, quod multiplicatio provenit ex materia, et est secta Pythagorica, et societas ejus . . et aliqui putaverunt quod multiplicatio proveniat ex mediis. Et primus, qui hoc posuit, fuit Plato). Wenn er vorher, am Eingang der Erörterung über diesen Satz, Gazzālī gegenüber kurz bemerkt hat: Cum autem conceditur haec radix, et sequitur (nach der hebr. Uebersetzg. Cod. Leid. f. 28 b אולם כאשר קובל זה השרש והויב und consequent verfolgt wird), difficile est respondere eis, sed est res, quam non dicunt nisi Posteriores ex Philosophis Maurorum: so meint er hier nur die arabischen Peripatetiker, Alfārabi und Avicenna, im Gegensatz zu den älteren griechischen und Aristoteles selber, welchen, wie bekannt, Gazzālī »umzustürzen« wāhnt, indem er die Lehrsätze Avicenna's angreift. — Der Autor kann auch mit seiner Kritik dem Maim. nicht etwa die Berechtigung, von der Verbreitung und allgemein anerkannten Gültigkeit des Satzes, bez. seiner Anerkenntniss seitens Aristoteles, zu reden, bestreiten wollen. Er selbst sagt weiterhin ausdrücklich, nachdem er die von den Philosophen (in der Absicht die Vielheit zu erklären) aufgestellte Emanationstheorie entwickelt hat: »Dies ist die Ansicht Aristoteles' und seiner Anhänger« (p. 19 des Textes), für welche Behauptung ihm dieselben Quellen vorgelegen haben werden, wie seinem Meister. Diesen Satz lehrt der Aristoteles des Schah-rastāni, p. 316. H. II, S. 166; wunderlicherweise, nicht der Plotin (der Scheich-al-Jaunāni, nach Haarbr. S. 429, Note) und Proclus desselben Autors; dagegen ist sein Porphyry p. 346, H. 20, der Ansicht, dass »Alles was einfach ist, dessen Thun ist eins und einfach«. Auch der Averroist Schentob ibn Palquèra weiss nur den einzigen Porphyry zu nennen, More ha-More p. 105 z. St. im »Führer«: וזה הענין: נמצא לפורפיריוס הצורי ולאכונצר ולאבן סינא זה לשונו (של א"ם. ש"ס) אמר פורפיריוס . . . כי יש מהם שאמרו כי א' מהשרשים המבוארין לשכל שהחוש מעיד עליו כי מה שהיה א' פשוט פעלו אחד פשוט ומה שהיה הרבה מורכב פעליו רבים מורכבים. Und Porphyry ist auch nach Averroes der einzige Peripatetiker(!), freilich von zweifelhafter Echtheit, bei dem sich die Theorie von den Hypostasen zur Erklärung der Vielheit vorfindet, s. Schluss der III. Disp., nach der hebr. Uebers. f. 43 a, (entgegen Gazzālī's: אשר המאמר אשר יושם הסבה בזה האמצעות): אמרתי ואכל אנהנו לא נמצא לארסמו ולא למי שנתפרסם מן קודמי המשאים זה המאמר אשר ייחם אליהם אלא

לפורפארום תצורי בעל מנא חכמת הדיניק התייש לא היה מכקאדום.
 Die Theologie d. Arist. beginnt (X, 19, p. 58 b, ed. Rom, 1519, 4) die
 Untersuchung: quomodo Ens unum absolutum implurificatumque
 omnino creaverit alia pluria Entia, mit einem noch viel salbungsvolleren
 Gebete als Plotin selbst (Enn. V, 1, 6: *Ἐσὸν αὐτὸν ἐπιπλασ-*
σαμένοις οὐ λόγῳ γεγωνῶ ἀλλὰ τῇ ψυχῇ ἐκταίνασεν
ἑαυτοῦς εἰς εὐχῆν κ. τ. λ., woraus in der Theologie fast wörtlich-
 nur erweitert: Ad quod imploramus opem et assensum ab ipso Auctore
 primo, neque; ore tantum, sed cum gestu supplice, animo etiam, ab-
 unde, incessanter atque integre, conversaque oramus, etc. Diese St.
 ist zu den von Vacherot, Histoire de l'école d'Alexandrie, III, 91—95
 angeführten Entlehnungen aus den Enncaden hinzuzufügen); vgl.
 auch XIII, 1 et passim; auf den Satz *Ens unum autem vere, est*
causa tantum unius, XIII, 2, p. 77 b, ist schon von Kaufm. a. a.
 O. S. 371, Anm. 11 hingewiesen worden (Die Interpunction bei
 K.: vere est causa etc. ist wahrscheinlich nur Druckfehler; vgl. die
 ob. St. aus De gen. et corr). — Ein Widerspruch findet sich, was
 den Satz selbst betrifft, bis auf Averroes, thatsächlich nirgends.
 Wenn die Angabe Albert's des Grossen (bei Munk, Més. S. 361,
 Anm. 2, aus De causis et processu universitatis) auch richtig ist,
 dass Gabirol aus der ersten absoluten Einheit unmittelbar zwei Prin-
 cipien, die allg. Form und die allg. Materie emaniren lasse, so war
 es doch falsch zu behaupten, dass Gab. den Satz selber, dass
 aus dem Einen nur Eines werden könne, läugne (Hanc enim
 propositionem nemo unquam negavit, nisi Avicbron in Fonte
 vitae), wogegen a. Mek. Chajim II, 26: ומאזר שהיתה זו האחדות
 מחדשה לאחדות הראשונה האמתית . . . התחייב שתהיה האחדות המתרשמת
 (vgl. Alfarabi, font. C. 7: *ويحصل في المبدع الأول الكثرة بالعرض*);
 כל האחדות; ib.: *כי מאזר*; V, 20: *מסלות מתרבות מהאחדות הראשונה הנבראת*
שהיתה האחדות הראשונה אחת על האמת והיתה פעולתה לעצמה . . .
 תוכפת לה (vgl. für das Wort תוכפת Kaufm. a. a. O. S. 247, Anm. 247 u. 282, Anm. 82);
 auch § 22 und besonders noch III, 4, die zwei Beweise für die Nothwendig-
 keit der Annahme von Mittelwesen zwischen der Einheit der ersten
 Ursache und der Vielheit, der »Substanz, welche die Kategorien
 trägt«. Auch Jehuda ha-Levi will, wie ich glaube, nicht den

Satz selbst (von dem er V, 25, S. 361 sagt, dass die philosophische Forschung auf ihn gerade wie die im Buche Jezirah gestossen sei) und seine Anerkennung auch durch Aristoteles in Frage ziehen. Die Worte: וכבר קבלו בני אדם זה והתפתו לו עד שאמרו שהוא מופת יון können um so weniger (wie Steinschn. Alfarabi S. 9, Anm. 20 vermuthet) andeuten, dass der Satz den griechischen Weisen untergeschoben sei, als bald darauf Aristoteles ausdrücklich als Vertreter der Emanationslehre, der Consequenz aus jenem Satze, genannt ist, ohne dass man berechtigt wäre, Jehuda ha-Levi diese Vertretung als eine bloß hypothetische annehmen zu lassen. Er will mit diesen Worten nur sagen, die Philosophen hätten die Emanationstheorie acceptirt, weil sie sie von den Griechen erhalten (שׂיחמו אותו) braucht nicht ein irrthümliches Zuschreiben zu bedeuten) und ihr wie den anderen von dorthier stammenden Philosophemen deshalb schon beweiskräftige Gültigkeit beimessen zu müssen geglaubt hätten. — Für Averroes selbst ist aber noch zu bemerken, dass er nur die Anwendung des Satzes auf die Gottheit und das Werden der ersten Principien bestreitet, nicht aber seine Berechtigung auf dem Gebiete des sinnlichen Geschehens (er sagt a. a. O. p. 51b: Philosophi vero Maurorum et Avijesa (in der hebr. Uebersetz. hier, t. 30a: אבונצ'ר) et Avicenna, quia consistuntur adversario, quod agens quod non apparet nobis est sicut id, quod apparet nobis (hebr. שהמועיל בעולם כסועל בגולה), et omne agens non provenit ab eo nisi unum actum etc.) und das Erstere auch nur, wie es scheint im Namen des Aristoteles, da er für seine Person, wie man weiss, die Emanationstheorie seiner arab. Vorgänger unverändert beibehält (s. bes. bei Rénan, Averroës, S. 117, aus der Epit. Metaph. l. IV, in Verbindung mit unserem Satze: Où donc chercher la cause du multiple? De l'un ne peut sortir que l'un. Un seul être peut être le produit immédiat de Dieu etc.). Auch Albert sagt a. a. O.: Haec autem propositio scribitur ab Aristotele . . . et Alfarabio et ab Avicenna et ab Averroë suscipitur et explanatur; vgl. Stöckl a. a. O. S. 127. Wie sich aber damit seine Behauptung in der Destr. (ib.): Famosum vero hoc tempore est contrarium huius et est, quod unum primum emanat ab eo emanatione prima omnia entia diversa, vertrage, ist mir nicht klar geworden. — Nur dass der Satz begründet und aus anderen als nothwendige Folge abgeleitet werde, wird also von unserem Autor gefordert, und dies ist, wie gesagt, auch in Rück-

sicht auf die Hauptstelle im »Führer« nur allzu berechtigt. Die zwei Beispiele, die Maim. da noch herbeibringt, sollen eben, wie es scheint, weiter nichts als Beispiele sein, zu einem Satz, der übrigens Jedermann auf den ersten Blick einleuchten müsse und weiter keiner Begründung bedürfe. Ebenso tritt der Satz auch bei Avicenna, soweit ich sehen kann, als Axiom, das als allgemein bekannt und zugestanden vorausgesetzt werden könne, auf; s. Al-Nagât, Met. II, f. 86: **فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد**

وإنما يوجد عنه واحد
 f. Schahr. p. 380 (H. II, S. 261) u. Blank,
 Mém. 360, Anm. 1, aus der lat. Uebersetz. des Al-Scheffä. Etwas
 deutlicher finde ich die folgende St. bei Gazzali in dem Makâsid
 Met., Abschn. II, p. 36b, die, zum Theil auch wegen des Sprach-
 lichen, etwas ausführlicher angeführt werden mag: »Die zehnte
 »Folgerung« aus dem Begriff des Nothwendig-Existierenden ist,
أن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شيء واحد بغير واسطة
وإنما تصدر منه أشياء كثيرة على ترتيب وبوساطة (ואמנם : hebr.
יפודרו בעצם דברים רבים על סדר ונאמצעים) وذلك لأن ثبت أنه
واحد لا كثرة فيه بوجه أن الكثرة وكذا نفينا كل
ذلك عنه فلا يبقى إلا الوحدة من كل وجه الواحد لا يصدر
منه إلا واحد، وإنما يختلف فصل الواحد إما باختلاف المحل
(בחלק המשכן) أو باختلاف الآلة أو لسبب زائد على ذات
الفاعل الواحد وبه فانه أنا إذا وضعنا جسماً على شيء وسخناه
ووضعناه على آخر وبه فاعلم ضرورة أن بينهما اختلاف
لانها لو كانا متمماتين لتمثل فعلهما وأن استكمال وجود
شيئين مختلفين من ذاتين غير مختلفتين فبان يستحيل
من ذات واحدة أولى (וכאשר שקר מציאות ב' דברים מחלפים מב'
כוונות) ; עצמות דומות הנה בשיהיה שקר מעצמות אחת יותר ראוי
»Beweis dafür (nämlich, dass die Verschiedenheit der Wirkung eines
Agens auf der Verschiedenheit der »Substrate« der Wirkung beruhe

III.

Endlich wollte er, zum Beweis für die Welterschöpfung¹⁾ übergehend, vorzugsweise (vor allen anderen) zwei Wege gehen:

1) Im ersten theilt er die Dinge der Welt in Sub-

— wir übersetzen von *وهم هانده*, die uns hier zunächst interessirende St.): — Legen wir einen Körper auf irgend Etwas, und er erwärmt es; legen ihn (denselben Körper dann) auf ein Anderes, und er kühlt dieses ab, so wird man nothwendig erkennen, dass zwischen Beiden (den beiden Dingen nämlich, auf welche derselbe Körper gelegt worden, den »Substraten«) Verschiedenheit stattfinden müsse, denn wären Beide gleich, dann wäre auch die Wirkung Beider (d. i. die Wirkung, welche auf Beide ausgeübt wird) dieselbe (warum? das ist nicht gesagt, aber offenbar, nach Gazz., weil ja der Körper das Agens, immer derselbe geblieben, somit von ihm keine Verschiedenheit herrühren könnte). Ist es aber nicht möglich, dass zwei verschiedene Dinge (Handlungen) aus zwei gleichen Wesenheiten (wie hier aus demselben Körper die beiden Male — ohne zwei verschiedene Substrate, was man ergänzen muss) entstehen, so ist dies aus einem Wesen noch eher unmöglich«. — Fast genau im selben Wortlaut findet sich dasselbe in seiner »Antwort« (Cod. Leid. f. 228 b): *התשר שלא יתאמת מסחויב המציאות בלתי אמעני' אלא דבר א' ואמנם יסודרו ממנו דברים רבים על סוד ובאמצעי'ם לסי' . . . הנה לא ישאר אלא אחד מכל אומן והאחד לא יסודר ממנו אלא אחד מוכחו שכאשר הנהנו גשם על דבר וחממו הנהנו אחד מן על אחד וקררו גרע כהנה שביניהם חלוף כי הם לו התרממו יתרמו פועליהם וכאשר היה שקר מציאות שני דברים מתחלפים משני עצמותיות etc. Man sieht indeess, dass man aus diesem angeblichen Beweise nicht viel mehr gewinnt als aus den Beispielen Maim.'s.*

¹⁾ Die Worte *לשק שזורה* stehen für das arab. *يستدل*, welches schon Juda ibn Tibbon durch *יקח הראיה* übersetzt, z. B. Kusari IV, 3, S. 319 (bei Kaufm. a. a. O. S. 202, A. 180), S. 318: *מחמת מן חיבת استدללנו* (bei Kauf. S. 201, A. 178: *שלקחו מזה ראיה* — so ist wol zu lesen). Sam. ibn Tibbon übersetzt gewöhnlich: *עשות* *הבא ראיה*; a. Guide II, 17 Anf. (Charisi abwechselnd mit

stanzen und Accidenzen ¹⁾, die Substanzen weiter in zusammengesetzte und einfache Körper, von welcher Letzteren

לקח ראיה); II, 19: אלמוד הראיה *استدل* (Guide II, p. 43b; Char. אקח ראיה). Vgl. auch לקיחת הראיה für *استدلال* in der hebr. Uebersetzung des mittleren Comm. Averroes' über die Poetik von Todros Todrosi, p. 31 oben, arab. Text p. 41 (Beides herausg. von Lasinio, Pisa 1872, 4). Unsere Form ist gleichwol seltsam genug; später lautet sie auch hier einfacher: לקח להודות.

¹⁾ Die Voranstellung dieser Eintheilung beim Schöpfungsbeweise könnte an die Motekellimin erinnern, welche dem einen ihrer Schöpfungsbeweise diese Eintheilung zu Grunde legen (s. den Lehrs. VIII bei Maim. Guide I, 73 und den IV. Beweis C. 74). Wie die Frage gestellt worden, könnte man auch meinen, Maim. spreche in der Frage nach der Schöpfung nicht im eigenen Namen, aber auch nicht im Namen der »Philosophen«, sondern ausschliesslich in dem der Theologen (vgl. oben S. 12 A. 1). Allein die Lehre der Motek. über Substanz und Accidenz kommt hier weiter gar nicht zur Geltung; die vorangestellte Eintheilung wird auch im Folgenden, wenigstens nach dem Referat, gar nicht mehr wieder aufgenommen, und hat man zu bemerken, dass die einfache Eintheilung der Dinge in Substanzen und Accidenzen durchaus nicht etwa den Kalām verathen muss, sondern eben so gut auch von einem »Philosophen« einer jeden metaphysischen Erörterung vorangestellt werden kann (wie diess auch gewöhnlich bei der Eintheilung des Seienden in seine verschiedenen Abtheilungen geschieht, vgl. die Met. Ibn Sina's, bei Schahrastāni p. 364, H. S. 237, die Makaḥid Met. Abschnitt I, 1. Eintheilung, cf. Schmölders, Essai S. 223), dass es vielmehr nur in Betreff der Lehre vom Körper von Wichtigkeit und ein unterscheidendes Merkmal des Motekellim und des Philosophen ist, ob man den Körper aus Substanz und Accidenz zusammengesetzt sein lässt, oder aus Stoff und Form. Es kommt ferner auch keiner der eigentlich kalamistischen Beweise zum Vorschein. Wenn der Hauptbeweis, von der »Möglichkeit« und dem »Ausschlaggebenden«, ohne Zweifel im Beweis VI (bei Maim. a. a. O.) wiedergefunden werden kann, und Maim. dort in der That diesem Beweise einen der neueren Motakallimin zum Urheber gibt, so werden wir noch nachzuweisen haben, dass die Elemente dazu, die Grundbegriffe, erst von

es sechs gebe: die vier Elemente, den Himmel und die Gestirne¹⁾); beweist, dass die Elemente mögl.-exist. seien,

den Philosophen entlehnt wurden und damit zugleich die Schwierigkeit, dass dies Maim. entgangen sein sollte; ebenso wird man auch leicht einsehen, dass der Beweis von der »Verbindung und Zusammensetzung« Nichts mit dem kalamistischen Beweise von der Trennung und Verbindung der Atome (III Beweis bei Maim.) zu thun haben könne. Andererseits umgeht es aber Maim. auch, offenbar absichtlich, die Zusammensetzung des Körpers aus Stoff und Form vorzubringen, woraus dann Josef auch das hauptsächlichste Moment seiner Kritik zieht. Ich verstehe daher das Ganze so, dass hier der Versuch gemacht werden sollte, einen Beweis für die Schöpfung aufzustellen, den ebensowol ein den Philosophen sich nähernder, die specifisch kalamistischen Doctrinen bei Seite setzender »Dogmatiker«, als auch ein, im Uebrigen dem Aristotelismus ergebener, aber dabei aus religiöser Ueberzeugung, die Lehre von der Welt-schöpfung bekennender Philosoph acceptiren könnte. Eine solche Art von Eclecticismus repräsentiren ja in diesem speciellen Punkte, wie in noch manchen anderen in der jüdischen Religionsphilosophie, z. B. Bachja ibn Pakuda, Josef ibn Zaddik, zum Theil auch Abraham ibn Daud und Maimonides selbst, weshalb man sie in diesem Betracht eben so gut תוריינים »Theologen« oder »Dogmatiker« nennen kann, wie die arab. Motekellimin. Aehnlich gibt auch Averroes einen Beweis für die Schöpfung, nach einer, die unverfälschte, wahre »Schrift«-Auffassung mit der Natur der Dinge vereinigenden Methode, mit dem man alle Beweise der Motekellimin entbehren könnte, die eben, nach ihm, ebenso sehr dem wahren Sinne des Koräns als der Natur zuwiderlaufen, — indem er sich selbst, wie in dem ganzen Buche, auf den Standpunkt einer vernünftigen Theologie und wahrhaft rationellen Koränauslegung stellt (s. Phil. und Theologie S. 79 ff. des Textes, 75 ff. der Uebersetzung). Nur um so bedauerlicher ist es, dass man aus den kurzen, abgerissenen, blos andeutenden Sätzen der Kritik Joseph's (abgesehen davon, dass »jeder Kritik etwas von Perfidie beigemischt ist«, Worte Gosche's, Gazzâlî's Leben und Werke S. 268) kaum den Gedaukengang seines Meisters errathen kann.

¹⁾ Die Substanzen sind die Körper, zusammengesetzte und einfache. Damit ist schon hier der Standpunkt des Kalâm aufgegeben, denn nach diesem sind die Substanzen die Atome, während die

aus der Verwandlung ihrer Naturen in einander und schliesst demnächst: »Aber Alles, was mögl.-exist. ist, das ist geschaffen, von begonnener Existenz«¹⁾. Nun bestreitet aber der Gegner²⁾ gar nicht, dass die Elemente wie die übrigen Körper möglich-existent seien, allerdings aber ihre Schöpfung, nachdem sie nicht gewesen wäre n³⁾), — der einzige Punkt, um den sich jetzt der Streit

Körper, d. h. die »natürlichen Formen«, durch welche sich die Körper nach Gattungen und Arten von einander absondern und zu bestimmten Körpern werden (vgl. Guide I, S. 398, Note 1; Ez-Chajim, p. 18), Accidenzen sind. — Er zählt sechs einfache Körper (die ἀπλάσώματα des Aristoteles), indem er neben den vier Elementen, die Gestirne von den Sphären (d. i. עַשְׁמָה; so nennt man freilich sonst den Himmel, d. h. die Sphären mit den Gestirnen zusammengenommen, während zur Unterscheidung Beider gewöhnlich גַּלְגַּלֵּי הַכּוֹכָבִים vorkommt) scheidend — Beide als zwei andere einfache Körper betrachtet. Das ist nicht mehr ganz nach der ausdrücklichen Lehre des Stagiriten, nach welcher man eigentlich nur fünf einfache Körper anzunehmen berechtigt ist, da neben den Elementen, den Körpern von einfacher gradliniger Bewegung, bez. gegenüber diesen, nur der eine Aether (das πρῶτον τῶν σωμάτων, De Coelo I, 3; ἡ πρώτη οὐσία τῶν σωμάτων . . . ἕτερόν τι ὄν παρὰ γῆν καὶ πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ, ib., vgl. Zeller, Phil. d. Griechen, IIb, 2. Aufl. S. 332, Anm. 7), dem die einfache Kreisbewegung ursprünglich zukommt, als der fünfte einfache Körper erscheint (s. Zeller a. a. O. S. 330 und 341). Es ist aber auch nicht gegen den Sinn desselben, da er nicht den ganzen Himmel aus einem stets gleichartigen Aether-Stoffe bestehen, sondern »die Reinheit des Aethers mit seiner Annäherung an die Erde und den Luftkreis abnehmen« lässt (Zeller ebend. S. 344). Maim. spricht nun aber geradezu, wol nach Ibn-Sina, von zwei Aether-Stoffen, dem der Sphären und dem der Gestirne, die sich sehr bedeutend von einander unterscheiden, Guide II, 19 und 22.

¹⁾ Siehe oben S. 13, Anm. 1.

²⁾ Der »Gegner«, das ist der Bekenner der Welt-Ewigkeit.

³⁾ Den in unseren Codd. hier folgenden Satz, mussten wir als

dreht. Was der Gegner zugesteht, das ist, dass das Mögl.-Exist. freilich eines Uebergewicht-Gebenden¹⁾ bedürfe und so zum Nothw.-Exist. hinführe²⁾, die Schöpfung aber nach dem Nicht-Sein mag er nicht zugestehen. — Sodann schliesst er, gemäss seiner Eintheilung der Körper-Dinge in die sechs Körper, und nachdem er die Schöpfung der vier durch ihre Möglichkeit erhärtet hat, auf die Schöpfung

durchaus sinnlos und nur den Zusammenhang unterbrechend verwerfen.

¹⁾ מְכַרֵּץ (= מֵרַגֵּעַ), Particip von הִכְרִיעַ pass. הוֹכְרֵץ, bekannt aus dem Talmudischen in der Bedeutung: niederdrücken, überwiegen; übertragen: das Uebergewicht, den Ausschlag geben, entscheiden (Vgl. Geiger, a. a. O. S. 323 f., Munk, Guide I, S. 428, Anm. 3).

²⁾ Es lässt sich aus den wenigen Worten doch sehr wohl erkennen, dass der Autor hier eine ziemlich genaue Reproduction desjenigen kalamistischen Beweises vor sich hatte, von dem Maim. im »Führer« (I. 74, VI) sagt: וְזוֹ הַדָּרַךְ מִמִּשְׁקֵי מֵאָדָּם, mit dem er aber alsdann, wie es scheint, nichts Rechtes anzufangen weiss. Dieser Beweis gründet sich dort auf die folgenden drei Voraussetzungen: 1) Es gibt ein Sein, das zwischen dem wirklichen Sein (מְצִיאוֹת) und dem wirklichen Nicht-Sein (הַעֵיִר) genau in der Mitte liegt, nämlich das Mögliche (אֲפֻשֶׁר הַמְצִיאוֹת); 2) die Welt, als Ganzes, ist, ihrem Wesen (nicht ihrer Erscheinung) nach, von dieser Art, ist möglich-existent; 3) ein jedes Mögliche bedarf, weil es gleichsehr ein Seiendes wie ein Nicht-Seiendes werden kann, um das Erstere zu werden, eines Andern, das es gerade dazu macht; mit anderen Worten: ein jedes wirklich Seiende bedurfte, wenn es seinem Wesen nach ein Mögliches ist, eines Andern, um aus dem früheren Zustande der Möglichkeit, der mit seinem Wesen gegeben war, mit Ausschluss des Nichtseins, gerade in seinen jetzigen Zustand des Wirklich-Seins übergeführt zu werden. Diese Grundlagen lassen sich nun auch, wie gesagt, aus dem, was Josef hier aus dem Beweise des Meisters anführt und dagegen einwendet, unschwer wieder erkennen. Sein Einwurf, dass mit dem »Ausschlag-Gebenden« noch Nichts für die »Schöpfung« nach dem Nichtsein gewonnen sei, dass aus dem ganzen Argument eben nur das Dasein

jener Ursache, aber noch nicht deren Wirksamkeit zu einem gegebenen Zeitpunkte, vor welchem sie nicht in Wirksamkeit gewesen sei, gefolgert werden könne, ist der einzig richtige und wirft in der That das ganze Gebäude leichter Hand über den Haufen, während Maim. selbst in seiner eigenen Kritik an der dortigen Stelle kaum an denselben streift, ja ihn gänzlich verfehlt, indem er nach einer andern Seite hin über das Ziel schießt. Er übersieht nämlich, oder will es vielmehr nicht sehen, dass alle drei Voraussetzungen einfach dem Lehrsystem seines Meisters Ibn-Sina entlehnt sind, argwöhnt vielmehr hinter jenem »Möglichen«, von dem der Beweis ausgeht, das (kalamistische) »Zulässige« (جائز), worauf die Motekallimūn ihren »Determinationsbeweis« (طريق التخصيص) gründen, und sucht den behandelten Beweis vom »Ausschlag-Gebenden« (طريق الترجيح) mit jenem zusammenzubringen. Dies ist aber nur zu einem gewissen Theile berechtigt. Dass das »Mögliche«, von dem hier die Rede ist, nicht das »Zulässige« der kalamistischen Phantasie zu sein braucht, sondern an sich thatsächlich das der »Philosophen« ist, das *δουάματι ὁ* des Aristoteles, wie es von Ibn-Sina zum ممکن الوجود umgestaltet worden, wird sich weiter aus den Sätzen Ibn-Sinas selbst zeigen, und ebenso auch, dass die heiden anderen Sätze mit dem Begriff und sogar dem Ausdruck des ترجيح (= הכרעה) in seinem System ihre richtige Stelle einnehmen. Man sieht aber auch schon aus den Worten העולם אמשר המציאות אצל כל אדם, dass der Beweis hier mit einem »Möglichen« operirt, mit dem sich auch die Philosophen einverstanden erklären müssten. Die Wendung aber, dass die Welt »möglich« sein müsse, wenn sie nicht selbst für Gott gehalten werden soll (שאלו היה מחייב המציאות היה הוא האלה), steht nur mit anderen Worten an der Spitze von Ibn-Sina's Beweis für den Nothwendig-Existirenden, in seinem Al-Nagāt, Met. II, f. 66: فصل في اثبات واجب الوجود لا شك ان وجودا وكل وجود فاما واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد صح وجود واجب وهو المطلوب. Dazu nennt Maim. selbst den Urheber dieses Beweises »einen der Modernen« (אחד מן האחרונים), und wir unserseits glauben mit ziemlicher Sicherheit angeben zu können, wer dieser מן האחרונים sein solle. Es ist derselbe, den Averroes mit seinem Anhange »die Modernen der Secte der Asch'arijja

nennt, Phil. und Theologie p. 65: متخروا الاشعرية كابى المعلى
 وامن اقتدى بقوله also: Abu'l Ma'âli, der Meister Gazzâlî's
 (wol auch in der Philosophie Ibn-Sina's, vgl. Gosche, Gazz.'s Leben u.
 Werke, S. 247), der uns auch als Erfinder des »Determinations-
 beweises« bezeichnet wird, von Averroes ib. p. 37: واما الضريقة
 الثانية فهى التى استنبهه ابو المعلى فى رسالته المعرفة
 بالانضماميات (hebr. Uebstz. f. 114: באנרתו הידועה בסדרים; —
 damit entfällt wohl die Noth, einen Grund ausfindig zu machen,
 weshalb bei Saadia der Beweis von der »Determination« fehle,
 wie sich Kaufm. a. a. O. S. 3, A. 5 bemüht); denn daraus, nämlich aus
 dem Umstande, dass der Beweis des تخصيص und der des ترجيح
 von demselben Urheber stammen und sich auf denselben Grundge-
 danken gründen und zwar auf den vom Willen, der freien Wahl
 der ersten Ursache, wird für uns der letztere Beweis erst recht ver-
 ständlich. So wie er bei Maim. dargestellt ist, begreift man kaum,
 wie dies ein Beweis für die Schöpfung sein soll, da mit keinem
 Worte auf mehr als auf den Akt des ترجيح und die Persönlich-
 keit des مرجح hingewiesen ist, (bei Schmölders, Essai S. 155 f.
 ist der Beweis vom »Möglichen« und dem ترجيح geradezu kala-
 mistischer Beweis für das Dasein Gottes — wie bei Ibn-Sina),
 und die Kritik unseres Autors drängt sich auf den ersten Blick auf.
 Ganz anders aber, wenn man die Prämisse Abu'l Ma'âli's für die
 Determinationslehre hinzu nimmt, dass die Ursache, welche von zwei
 gleich »zulässigen« Dingen das eine mit Ausschluss des Andern
 determinirt (d. i. المتخصص), nur der Wille, eine in freier Wahl
 sich determinirende sein könne (s. Averr. a. a. O. p. 40); dann
 braucht man nur den Akt der »Determination« mit dem des
 »Uebergewicht-Gebens« insofern zu identificiren, dass man
 dasselbe in dem einen Fall bezüglich zweier anderen, einander
 entgegengesetzten Qualitäten, die für ein Ding gleich »zulässig«
 sind, in dem andern Fall, bezüglich der zwei Eigenschaften des
 Seins und des Nichtseins, die für das »Mögliche« gleich zulässig
 sind, durch einen Willensakt geschehen lässt, — um aus dem »Mög-
 lichen« das »Zulässige« zu machen und so einen Schöpfungsbeweis
 vom ترجيح zu erhalten, — was offenbar Abu'l Ma'âli's Methode
 war. Man erkennt so auch das ganze Verfahren. Zuerst wird mit

des Himmels und der Gestirne aus der Verbindung und Zusammensetzung, die in ihnen Statt hätten.¹⁾ Damit ist aber (stillschweigend) zugestanden, dass er nicht der Meinung ist, die Körper insgesamt, als solche, seien mögl.-exist.; denn wären sie dies nach ihm, so bedurfte er nicht der vorgebrachten Eintheilung, dann würde er [8] vielmehr gesagt haben: alle Körper sind mögl.-exist. wegen der Verbindung und Zusammensetzung, die in ihnen stattfindet, das Mögliche aber ist geschaffen, also sind die Körper geschaffen. Diese Eintheilung musste ihm ausreichen, da alle Theile die Körperlichkeit gemeinsam

den Philosophen und von diesen her, vermittelt des Begriffs vom Möglichen, das Dasein einer Ursache gefunden, welche das Mögliche in das Wirkliche umgestaltet (so noch bei Schmölders a. a. O.); während aber sodann die Philosophen die Wirksamkeit dieser Ursache eine ewige und naturnothwendige sein lassen, wird sie da auf den »Willen« zurückgeführt, womit man, wenn dazu noch erst erwiesen worden, dass der Willensakt als zeitlich erscheinen müsse, allerdings zur Schöpfung gelangt. — Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich, dass aus der Darstellung des VI. Beweises und der Kritik desselben bei Maim. zum Mindesten durchaus nicht klar hervorgeht, dass ihm das Verhältniss dieses Beweises zur Determinationslehre des jüngern Kalâm einerseits und zur Lehre vom Möglichen bei den Philosophen andererseits, wie wir es darzustellen versuchten, deutlich gewesen sei und ferner, dass er in der seinem Schüler vorliegenden Abhandlung, also vor Abf. des Guide, diesen selben Beweis als einen dem Sinne der »Philosophen und Theologen« gemässen zu führen, vielleicht sich selber anzueignen, versucht habe.

¹⁾ Dass Maim. von der »Verbindung und Zusammensetzung« in den Himmelskörpern nicht auf die »Möglichkeit« derselben, sondern unmittelbar auf ihr Geschaffensein geschlossen habe, ist aus diesem Satze ersichtlich und wird alsbald auch ausdrücklich gesagt. Im Uebrigen sind wir aber hier nur auf Vermuthungen angewiesen. Welche Art von Zusammensetzung und Verbindung ist gemeint, und wie soll daraus die »Schöpfung« bewiesen worden sein? Es ist zunächst sicherlich nicht an die »Zusammensetzung«

aus Substanz und Accidenz, mit den sich daran schliessenden kalamistischen Lehrsätzen von den Accidenzen der »Verbindung und Trennung« (bei den Atomen), in welchen Entstehen und Vergehen bestehe, der »Geschaffenheit der Accidenzen« u. s. w. (worüber bei Maim., Guide I, C. 73, C. 74, IV. Beweis; Averr. Phil. und Theol., S. 31—32; Näheres über diese Lehrsätze und die Verbreitung des daraus gezogenen Beweises, bei Kaufm. a. a. O. S. 281 ff.), zu denken. Alles dieses hängt zu sehr mit der Atomenlehre zusammen, welche auch nicht mit einer Sylbe angedeutet ist, wie ebensowenig auch die Accidentalität der Zusammensetzung und Verbindung. Warum sollte sodann nur die der Himmelskörper herbeigezogen sein, und wie soll sich denn auch die »Zusammensetzung« von der »Verbindung« unterscheiden, damit Beide je einen eigenen, besonderen Beweis ergeben können, wie weiter ausdrücklich vermerkt ist? — Eher vergleicht sich noch der II. Beweis des Saadia, Emunoth I, S. 17 f.: וְכַאֲשֶׁר נִתְּכַר לִי הַקְּבוּץ וְהַחֲבוּר וְהַהֲרַכְכָּה אֲשֶׁר הֵם הַחֲדוּשִׁים בְּנוֹשֵׁם הַשָּׁמַיִם וְהַחֲדוּשִׁים מִתְּחַדְּשִׁים הוּלָתָם הָאֲמֵתִי כִּי הַשָּׁמַיִם וְכֹל אֲשֶׁר בָּהֶם מִתְּחַדְּשִׁים Die »Verbindung und Zusammensetzung« bot ihm, wie früher gesagt wird, die Erscheinung dar, »dass viele Sphären-Gruppen in einander liegen, welche verschiedene Gestirne, grössere und kleinere, helleren und dunkleren Lichts, enthalten, die in die Sphären eingefügt sind (וְהוֹרִכְבוּ כְּתוּךְ הַגְּלָלִים הָאֵלֶּם), und daran erkennt er das »Merkzeichen der Schöpfung und des Werkes eines Hervorbringers« (סִמְנָן מֵעֲשֵׂה) (הַעֲוֶשָׁה הַחֲדוּשָׁה). Nahe liegt auch die Beweisführung Bachja's, Choboth, Abschnitt I, C. 6, der aus der in der gesammten Körperwelt durchgängig erscheinenden wohlgeordneten Verbindung und Zusammenfügung (תְּכִיב וְתַלְבִּיף = חֲבוּר וְחֲבוּרָה) auf die zweckmässige Thätigkeit einer ausserhalb der Welt befindlichen weisen Vorsehung schliesst, die sie allein bewirkt, »geschaffen« haben kann (s. die treffliche Darstellung dieses Gedankenganges bei Kaufmann, Theologie des Bachja ibn Pakuda, S. 44 ff., besonders den Schluss der S. 45, Anm. 3 angeführten arab. Textestelle: *فالتأليف والتركييب ظاهراً في جملة انعالم* etc. — Wir dürfen vielleicht bei dieser Gelegenheit den eigenthümlichen Irrthum berichtigen, den Kaufmann, ib., S. 43, Anm. 2, mit Schmölders, Documenta Philos. Arab. p. 90, welchem dann auch Ritter, Gesch. d. Phil. VIII, S. 5, Stöckl, Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, Bd. II, S. 17, folgen, theilt, dass nämlich auch Alfarabi aus der Zusammen-

haben¹⁾; der Beweis von der Möglichkeit wäre so nicht wieder aufgegeben, während der Beweis von der Verbindung und Zusammensetzung einer von den verschiedenen anderen Beweisen der Schöpfungs-Lehrer ist. — Was nun aber seine Behauptung selbst anlangt, dass nämlich die Körper geschaffen seien wegen der Verbindung — Beweis der Verbindung — und der Zusammensetzung — Beweis der Zusammensetzung —, die in ihnen erscheinen, so beweist dies nichts mehr als dass sie einer thätigen Ursache bedürfen, was ja auch vom Gegner nicht geläugnet wird; allein dieser behauptet, dass diese Ursache niemals Ursache zu sein aufgehört habe und seit aller Ewigkeit die Existenz verliehen habe und verleihe. Für den Anfang der Existenz aber, was allein bewiesen werden sollte, ist durchaus der Beweis nicht erbracht.

2) Was nun sein zweites Argument für die Schöpfung anlangt, so ist es (in der That) mit dem Ersten eins und dasselbe. Er beweist nämlich auch hier die Schöpfung aus ihrer (der Himmelskörper) Möglichkeit, nur dass er den Beweis für das Letztere aus den mit ihnen verbundenen

setzung die Geschaffenheit der Welt beweise; man braucht in der That den angeblichen Beweis nur in dem Zusammenhang zu betrachten, in dem er steht (font. quaest. C. 2, Schmöld. Docum. p. 44), um sofort zu erkennen, dass da noch überhaupt von keiner Schöpfung oder Ewigkeit die Rede sein könne, und dass der »Beweis« weiter Nichts als ein einfaches Beispiel zur Erklärung des logischen Begriff's des تصديق sein solle). — So sagt auch ferner Juda ha-Levi, Kusari V, 20, S. 415: Das Wissen, die Vorsehung der ersten Ursache erkennt man zuerst durch die Betrachtung des סדר וההרכבה הנראים בחי ובצמח ובגלגלים אשר לא יתכן למשכיל המשתכל שייחסו אל המקרא אך אל כנות עושה חכם —

¹⁾ Etwas näher ist die Meinung die folgende: aus dem Umstande, dass Maim. für die Schöpfung der Sphären und Gestirne nicht bei der »Möglichkeit« stehen bleibt, sondern die »Verbindung

Kräften¹⁾ führen will. Er bedurfte aber gar nicht des Beweises von den Kräften, wenn ihm die Körper als solche mögl.-exist. sein konnten²⁾. Allein dieses läugnet auch nicht der Gegner, nur will er ihre Schöpfung nach dem Nicht-Sein nicht anerkennen, und dafür ist (auch) hier der Beweis nicht erbracht. — Wenn es aber sodann in diesem zweiten Argumente heisst: »Das was aus einem Andern hervorgeht, muss nothwendig an Existenz später sein als dieses«, so läugnet der Gegner nicht das Spätersein dem Wesen nach, allerdings aber das Spätersein der Zeit nach. Hier wird aber das letztere einfach an die Stelle des ersteren gesetzt. —

Ich würde aber, wenn ich Euere Worte ausführlicher in Anspruch genommen hätte, zu weitläufig geworden

und Zusammensetzung« herbeizieht, ist ersichtlich, dass nach ihm nicht jeder Körper, ausnahmslos, als solcher, möglich-existent ist. In diesem Falle nämlich wäre die Zweitheilung der sechs einfachen Körper (nicht die erste Eintheilung in einfache und zusammengesetzte) überflüssig, da dann bloß gezeigt werden musste, dass alle Körper (auch die einfachen), als solche, möglich seien, weil mit dem blossen Begriff des Körpers eine gewisse Verbindung und Zusammensetzung, nämlich, woran der Autor offenbar denkt, die aus Stoff und Form, gegeben ist (So ist der Satz: אבל היה אומר שהגשמים כלם אפשרי המציאות למה שבם מהתורה והדרכה zu erklären).

¹⁾ Ist es mir auch wahrscheinlich, dass unter dem unbestimmten אורות die Himmelskörper (nicht die Körper überhaupt) verstanden sind, so wäre es doch vielleicht von vornherein vergebliche Mühe, errathen zu wollen, an welche »Kräfte« von denen, die mit den Himmelskörpern verbunden auftreten können, Maim. hier gedacht habe.

²⁾ Mit der wiederholten Hervorhebung dieses Punktes leitet der Autor auf seinen spätern eigenen Beweis von der Möglichkeit der Körper aus ihrer Zusammensetzung aus Stoff und Form über.

und über das Ziel hinausgegangen sein¹⁾, welches kein anderes als die Beantwortung der Fragen sein kann. Hätten Euer . . . erschöpfend²⁾ geantwortet, dann wären meine Worte darüber etwas Ueberflüssiges oder gar Unverstand, wie es Alfarabi in der Einleitung zu seinem Buche über die Musik ausdrückt: »Ueber Etwas sprechen, worüber bereits gesprochen und erschöpfend gesprochen worden, ist überflüssig oder Unverstand, Beides aber ist von Uebel«³⁾. Aber gerade, da Euer . . . den Gegenstand nicht erschöpft haben, fühlte ich mich bewogen, zu antworten, vor unsern Meister, das Haupt des Gesetzes⁴⁾,

¹⁾ Es ist wohl בְּהַתְּלֵךְ (Inf. Niph. = امتداد) zu lesen, und das Wort advertiell zu verstehen. המרכתי entspricht wohl dem arab. كَطال الكلام. — Man kann für das folgende Stück auch die Uebersetzung Munk's, Notice, p. 57 vergleichen.

²⁾ Das Verb. הִקֵּן in בה ותקנה ולו השיב steht hier, wie man gleich sehen wird, für das arab. استوفى, Inf. استيفاء, welches von Ibn Tibbon, Guide, III, 2 (ar. T., p. 5a) durch השלמה wiedergegeben wird; es heisst: Etwas ganz, vollständig sich aneignen, in Besitz und Gebrauch nehmen. »Die erste Bedingung zur Vollkommenheit in jeder Wissenschaft«, sagt der Verf. der »Heilung der Seelen«, C. 27. Anf. (bei Güdemann a. a. O. S. 43), »ist die vollkommene Kenntniss ihrer Principien«, معرفة اصولها, Vgl. auch Ma'mar ha-Jichud, p. 8: כדורים מתוקני הענול.

³⁾ Vgl. Kosegarten, »Die moslemischen Schriftsteller über die Theorie der Musik«, Ztschft. für die Kunde des Morgenlandes, Bd. V., 1844, S. 137 ff., woselbst die hier erwähnte Einleitung nach dem Leidner Cod. mitgetheilt ist. Unser Citat ist etwas frei gehandhabt; die Stelle lautet bei Kosegarten, S. 51: فتأليف الانسان كتابا ينسبه الى نفسه يثبت فيه ما قد سبقه آيده غيره فاستوفاه فضل او جهل او شرارة. Näheres über Alfarabi's »Musik« bei Steinschneider, Alfarabi, S. 79 ff.

⁴⁾ סדור דתן ist Titel (vgl. oben, S. 4. Anm. 1.), was Munk,

hinzutreten mit dem, was mir von Eurer Fülle zu Theil[9] geworden und der richtigen Einsicht, zu welcher ich durch Euer Licht geleitet worden. Nicht auf einen Vorzug sei Anspruch erhoben, nicht darauf, in der Wissenschaft zu glänzen, — bin ich doch vielmehr hierbei, wie der Dichter vom Meere singt: »Die Wolk' ergiesst sich über's Meer, das keinen Gewinn davon hat, ist's doch sein eigen Wasser«¹⁾. — Gott aber waltet über das Richtige und er ist's, der uns Befriedigung gewährt.²⁾

Notice, p. 57, verkannt hat. Abgesehen davon, dass seine Uebersetzung der Worte **אל אדנו סודר הדין לקרב** durch: »pour présenter à notre maître la connexion du sujet« den Autor etwas sehr Gesuchtes sagen lässt, muss er dann noch **לקרב** lesen und dieses mit dem Objects-Accusativ direct (ohne **את**) construiren.

¹⁾ Näheres über die Herkunft dieses Verses konnte ich nicht ermitteln. Munk deutet (a. a. O.) in der Uebersetzung an, der »Dichter« sei ein arabischer, aber ohne jeden weiteren Hinweis.

²⁾ Es ist schwer, diese Schlussformel genau zu fassen und richtig zu übersetzen. Das wunderlich erscheinende Wort ist wol: **ההאותות** zu lesen, und ist ein Abstractum, gebildet aus dem Inf. Niph. von **אות** (in der Bed.: übereinstimmen, entsprechen, angemessen sein; synonym von **הככים** und entsprechend dem arab. **وئف**, III), mit dem Artikel, also entschieden = **الموافق**. Das Verb. **נאות** kommt auch bei älteren Uebersetzern nicht selten zur Anwendung; unsere Form fand ich aber nur bei den jüngeren. Z. B. Gazzali spricht in den Kawanoth, Met. V, p. 189 von der »Lust« im Erkennen und sagt: **כל א' מאלה ההשגות תחלק בבחינת יחס נתלה אל הכח המשיג בני חלקים, א' מהם מה שהוא נאות לכח המשיג ומסכים לשבעו, והב' השגת המתנגד, והג' השגת מה שאינו מתנגד ולא נאות, והערבות מליצה מהשגת הנאות לבד והצער מליצה מן השגת המתנגד. . . ואלה נ' מקומות לשנוי הערבות, הראשון שנוי הכח המשיג. הב' חלק ההשגה. . . והג' שנוי המושג כי הוא ניכר ישגה בשער ההאותות etc.; Averroes, Phil. und Theol. p. 81 (Müller, S. 77):**

»Wenn der Mensch seinen Blick wirft auf das, was in der Welt ist, Sonne, Mond und die übrigen Gestirne . . . so weiss er positiv, dass diese Uebereinstimmung, welche sich in allen Theilen der Welt für Menschen, Thiere und Pflanzen findet, nicht vom Zufall herkommt« u. s. w. (هذه الموافقة) انه ليس يمكن ان يكون في جميع اجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات التي في جميع اجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات (بالانغلي) die hebr. Uebers., Leidn. Cod. fol. 124b: שאלה המסקים אשר עינו נמצא בה האותות אשר בל חלקי העולם [לאדם] והצמח שאלה המסקים אשר עינו נמצא בה האותות על (ה) האותות (ה) האדם (in der Hdschft. fehlerhaft mit dem Artikel), für: وجد فيه التنبية على موافقة اجزاء العالم لوجوه الانسان, und so noch öfter (Müller übersetzt das Wort consequent: »Uebereinstimmung«, auch wo, wie an diesen Stellen, etwa: »Zweckmässigkeit« oder »Angenessenheit« richtiger gewesen wäre). Was bedeutet nun aber das Wort in unserer St., so absolut für sich? Herr Professor Dr. Fleischer wollte gütigst dazu bemerken: موافق ist schlechthin in prägnanter Bed.: mit der Wahrheit übereinstimmend, wahrheitsgemäss, sachgemäss, — الموافقة das Abstractum davon. Und in dieser besonderen Bed. hat wol auch der Verf. sein האותות gebraucht. Hingegen die durch للانسان etc. specialisirte موافقة ist allerdings die Einrichtung, vermöge welcher alle Theile der Welt das Dasein und die Zwecke des Daseins von Menschen, Thieren und Pflanzen begünstigen und fördern, ihnen angemessen sind.« Nebst dieser Erklärung möchte ich aber noch auf die Schlussformel am Ende unserer Schrift hinweisen: והאל המסכים לנוח, welche dem arab. والموقف etc. entspricht und: »Gott führt zur Uebereinstimmung mit dem Richtigen« heisst (vgl. den Schluss der Phil. und Theol.: والموقف للصواب, Müller: »Gott leitet zum Richtigen und zur Wahrheit«, und Schluss der Kawanoth: והאל המסכים להשגת האמת); dasselbe könnte nun auch durch unsere Formel prägnant ausgedrückt sein, nämlich: »Gott hat die Macht, uns zur Uebereinstimmung (ergänze: mit der Wahrheit) zu führen.« Aehnlich heisst es auch

am Schlusse des I. Theiles der Phil. und Theol. in der hebr. Uebersetzung (סֵפֶר הַבְּרִיל etc., Schluss): הָאֵל הַמַּסְכִּים הַמִּישֵׁר בְּחַסְדּוֹ וְעִקְמוֹת (In der Textausg. von Müller fehlt dieser Schluss).

Vita.

Im Jahre 1849 wurde ich, Moritz Löwy, Sohn des verst. Herrn Alexander Löwy in Kaposvár (Com. Somogy, Ungarn) geboren und erhielt dort den ersten Jugendunterricht. Von meinem Vater für den Rabbiner-Stand disignirt, trat ich, nach vollendetem 15. Lebensjahre, in die Talmud-Schule des dortigen Rabbiners, sodann im Jahre 1868, in die öffentliche Rabbiner - Schule unter Leitung Sr. Ehrw. des Hr. Rabbiners J. A. Landesberg zu Grosswardein (Ungarn). Im November 1872 auf der Universität Würzburg immatriculirt, besuchte ich dieselbe während der nächsten 2 Semester; von October 1873 aber die kgl. Universität zu Berlin, auf welcher ich philosophische Studien vorzüglich unter Leitung der Herren Professoren Dr. Dr. Lazarus, Steinthal und Zeller und orientalische Philologie unter der der Herren Professoren Dr. Dr. Dieterici und Sachau trieb.