

ספר היסודות

חברו בלשון ערבי

החכם ר' יצחק בר שלמה הישראלי

והעתיק אותו אל לשון הקדש

החכם ר' אברהם בר שמואל הלוי חסדאי

העתקתיו מכתב-יד ישן נושן אשר באוצר הספרים בעיר ליידען.

יוצא לאור פעם ראשונה

עם הערות ותקונים ומבוא המפיין אור על הספר הזה ועל מחברו ועל
טיב כ"י.

מונה ומדויק היטב עפ"י כ"י שונים

על ידי

ד"ר שלמה יהודה פריער

רב ומורה בק' אולם במדינת ווירטשמברג.

בעזר חברת. מזכרת צונוי" בעיר בערלין הבירה.

חלק שני.

דראָהאַביטש.

ברפּיס א. ה. זוסניק, תר"ס.

נדפס מחדש ירושלים, תשכ"ח

במהדורת צילום מצומצמת

לזכר עולם יהיה צדיק

ה"ה אדוני אבי מורי עשרת ראשי הרב הנאון הגדול בתורה ויראת
ד' טהורה כבוד

מו"ה מאיר פריער ו"ל

הנודע וגם נזכר בשמו בתשובות חתם סופר, ר' מאיר באסקאוויטש
אשר הי' אב"ד דק"ק אדיאללא והגליל

ולזכרון אמי מורתי הצנועה החכמה אשת חיל

מרת האנעלע נ"ע

ולזכר עד

לחתני הרב הגדול החכם הכולל המשבח והמפאר במעלות מדותיו
מגיד דבריו ליעקב, דורש טוב, לעמו

מו"ה יצחק הנודע בשמו דר. באמבערגער ו"ל

אשר הי' אב"ד דק' קעניגסבערג במדינת פרייסען.

ולמזכרת נצח

להחכם השלם פאר הדור הנודע לתהלה ברוחב מדעו ועומק מחקרו
נמיר וסביר טובא בקי בחררי התורה ובספרות ישראל היה מו"ה

שלמה זלמן חיים האלבערשטאם ו"ל

הנודע בשמו "שוח"ה".

והפריד חכמתם פרי תנוכה תאוה לעינים ונחמד להשכיל.

ת נ צ ב " ה.

מאת המוציא לאור.

קחו ספר לנסות בא בחידות
ושם עדות וחוקים לתעודות
בלי נרות יחפש לב מזימות
ויחשוף נסתרי דעות בסודות
ויצחק בן שלמה חברו על
לשון [קדר] ברכבו אש פלדות
ואברם בן שמואל העתימו
ללשון משכנותיו מה ידידות
והפשיט לבושי מחלצותיו
והלבישו בגדיו החמודות
ועבד בו עבודת אהבה כי
מאוד ערבו ומתקן העבודות
עלי אחים יגלה סוד פלאים
ופיו יגיד לכל יצא נגידות
ראו אחים ודתייהם הפוכות
והם שונים לעניינים ואודות
ראו חצים ביד כל מאחזים
כדגים נאחזים במצודות
וחצים מחשבתיהם גבוהים
ודרכיהם וכנפיהם פרודות
מסבותם לכל נוצר במאמר
אדון הכל אשר לו טוב להודות
והם מוסר לכל הווה ונפסד

ועל כן זה שמו ספר יסודות.

אמר אברהם בר שמואל הלוי בן הסדאי

לב הותל לא המני ורוח גאווה לא פתני למעות בעצמי
 ולהתפאר במה שאין [עמי¹] פן אהיה בעיני הכל מתעשר
 ואין כל אבל אביר ערכי וערך מקומי וידעתי מי אתי מי?
 וידעתי כי מלאכת ההעתקה נשגבה ממני ורחוקה ויכול הייתי
 לעצור במלי ולהסיר עולם מעלי אבל מה אעשה ואבי
 נזר עלי הוא החכם הגדול הדר זקנים ונשוא פנים ר' דוד בן
 החכם ר' יוסף קמחי [ויל²] הוא העתיר עלי דברו ושיחו הוא
 שלחני ורוחו רוחו דבר בי לעשות אשר לא עלה על רוחי
 ובכחו הוציא אל הפועל מה שלא היה בכחי ואני נמשכתי
 בכפל רסנו ורצתי אחרי רצוני ולשתי פנים האחד לקיים
 כתורה וכמצוה מצותו ולמלאת כראוי חפצו ותאוותו כי
 לשם שמים כוונתו להגדיל תושיות ולהבין שמועות למען
 ישוטמו דבריו וירבו הדיעות והשני כי מחבר הספר הזה
 החכם ר' יצחק בר שלמה הישראלי שמו חברו בלשון
 הערב ובטעמו [ואלו³] רצה היה לאל ידו לחברו בלשון
 הקודש ודתת מעליו הודו כי חכם גדול היה בתורתו
 ומהידועים אשר באומתינו הוא פירש ספר יצירה ובנה לו בית
 הבחירה ואחר מחכמי הערב צאעד בן אחמד בן צאעד
 אל קורטובי שמו חבר חבר יקר ונאה זכר בו כל חכמי

1) Cod. München. cod. Leyden: מימי.

2) Cod. München. cod. Leyden: deest.

3) Cod. München. cod. Leyden: ואולי.

האומות אשר נקבו בשמות מומן רחוק וארוך בלשון צח וערוך הביאם איש איש ללשונותם ושפתם בחצריהם ובטירותם איש איש על אמונתו ואומנתו איש איש על משאו ועל עבודתו וזכר עמם חכמי היהודים והיה בקי בשמם והביא בתוכם זה החכם וכה אמר יצחק בן שולמן הישראלי תלמידו של יצחק בן עמרן [חכם גדול¹] הישמעאלי [הנודע²] בסם שעה היה? ורופא ואומן היה שרת בחכמות הרפואות עבדאללה מהדי מלך אפריקה והיה עם כל זה משכיל מאוד בחכמת ההנין ובאופני [יתר³] החכמות והיה שנים ארוכות יותר ממאה שנה לא נשא אשה מעודו ולא נפתח לבו על מאודו ויש לו חבורים נבחרים מהם ספר המאכלים אשר לא יערכנו זהב וספר הקדחת אשר לא יותן סגור תחתיו וספר השתן יקר מכל כלי חמדה וספר היסודות אשר כל החפצים לא ישוו בה ורבים מלבד אלה כמו ספר הגבולים והרשומים וספר הידוע בפרדס החכמה בשאלות מחכמות האלהות וזולתם ונאסף אל עמיו בשנת [ש"מ⁴] לחשבונם שהיא שנת [תתפ"ד⁵] לחרבן בית קדשינו ותפארתנו יבנה במהרה בימינו גדלו המלך על כל חכמיו ונשאו המלך [אל מהדי⁶] על כל בני עמיו ועל פיו ומצותו כותב כל ספריו ומחבר חבוריו על כן חברם בלשון הערב כי מצוה לקיים דברי הרב ואני קנאתי עריו ועל הגיוניו וחסתיו על פניניו וכבוד שכלו וחמדת עניניו הקבורים ממה זמנים הנשכחים זה ימים ושנים ולא נודע מי אסף כי אין אחד מבני עמנו

1) Cod. München. cod. Ley : deest.

2) Cod. M. cod. Ley : היודע.

3) Cod. M. cod. Ley : יקר.

4) Cod. M. u. Ley : ש"ל. Vgl. meine Einleitung zu diesem Buche p. 10—15.

5) Cod. M. u. Ley : תת"ק. Vgl. erwähnte Einleitung p. 10—15.

6) Cod. M. cod. Ley : deest.

מנבוננו וחכמינו אשר לא מלשון ערב המה אשר ידע החכם
 הזה ויכירוהו ויקראו שמו בישראל מן הוא כי לא ידעו מה
 הוא ואמר אצילנו מיד קדר וישמעאל ונקרא שמו בישראל
 יצא אצא אחריו אבא ואעתיק הריו ומתוך העתק ספריו
 לידע יקרו ולהודיע לכל ולהזכירו ואשמיע צלצלי שמעו
 לרבים אוכה ואוכה הרבים כי אעיר חבירים הטובים ממני
 בשכל ובטוב טעם הראוים להעתיק ממני אלף פעם ואעוררים
 להעתיק יתר ספריו ולחבר בדלחי אמריו כי רבים ספרים
 חבר כאשר ספר הישמעאלי המחבר אך הספר הזה על
 הכל כי ידבר על היסודות ובעניני הטבע יחבר סודות ודברי
 נבבדות כי הם ההיות התחתיות כגזירת רב העלילות הם
 העקר וכלם הפוארות הם השרש וכלם הפירות מלבד
 דברי נפלאות וכמה נוראות אשר נולדו בספר הזה מדבור
 לדבור ונמשכין אחריו ¹⁾ מספור לספור נוסרו יחד מבנין
 לבנין ויועד עליו מענין לענין כי דברי פי חכם ונאומיו מקור
 מים חיים אשר לא יכובו מימיו וכבר הקדימו רבים מחכמי
 הלשון העושים במלאכה זכרונם לברכה לבאר ולהודיע
 בפתיחת העתקוניהם המקומות המוכנים לטעות המעתיק
 בהם לטודת הלב במחשבת ההעתיקה והתנצלו עליהם לפני
 כל קורא בספריהם ואם היה בהרחבת לשונם ושפתם
 ושלמות דעתם ותבונתם לא האמינו בעצמם ובפיהם הניתן
 אמרי שפר והתנצלו לפני כל יודעי ספר קל וחומר שאצטרך
 אני להתנצל בזה ולהפיל תחנה לפני כל מעיין בספר הזה
 לצרוף כבוד כל סיג ושניאה להסיר כל בריל ולנקות כל
 חטאה ומאדון העזר אשר ממנו העזר אשאל לעזריני ומה
 שניתני יביני ומנסתרות ינקני שומר פתאים פתחי פיו ישמור
 מבטיחי על שדי אמי יבטיחי לאמר אל תירא אכרם אנכי
 מן לך שדרך הרכה מאור.

1) Cod. M. Ley: deest.

אמר יצחק הישראלי

הפילוסוף שם גבול ליסודות ברבים מספריו ואמר ¹⁾ שהוא הדבר אשר יתהווה [ממנו ²⁾ הדבר הויה ראשונה והוא נמצא בהווה ממנו בכח לא בפועל ר"ל הפילוסוף באמרו הדבר אשר יתהווה ממנו [דבר ³⁾ הדבר אשר יפרד מצורתו ותכונתו [ויעתק אל צורת המתהווה ממנו ותכונתו ⁴⁾ כמו העפר שיעוזב צורת העפר ויעתק אל צורת החומר ומצורת החומר אל צורת החרס והלכנה כי כשתערב העפר במים ישוב חומר וכשישרף החומר באש ישוב חרס ולכנה ורצה באמרו הויה ראשונה תחלת ההויות וראשיתם על דרך האמת, וזה כי הדבר יתהווה מהפכים רבים והויות משתנות הויה אחר הויה וענין אחר ענין מכלתי שיהיו הענינים אשר יתהווה מהם יסודות לו כי היסוד על דעת הפילוסוף הוא הדבר שתעלה אליו במחשבתך מהנשמות הגמור המורכב הרכבה גמורה, ותתירוהו ברעיוניך אל מה שהוא יותר פשוט ופחות ממנו הרכבה וממנו כמו כן אל מה שהוא יותר פשוט ופחות הרכבה תתמיד זה ברעיוניך ומחשבותיך עד שתגיע אל הפשוט האמתי שלא קדמוהו דבר שנתהווה ממנו ושיהיה

1) s. Aristoteles de coelo. Buch 3.

2) Cod. Breslau, cod. München, cod. Paris 325 cod. Parma 207 Constatinus: elementum esse rem ex qua generatione prima aliquid generatur. Leyden deest. Vgl. p. 10 Z. 2.

3) B., M., Ps., Const.: ex qua aliquid generatur L. d.

4) B., M., Ps., Parma, Const: et philosophus quidem dicendo rem ex qua aliquid generatur voluit intelligi rem cui forma et modus quo ipsa est seperatur et permutatur ad formam generati ex ea et ad ejus essentiam. Letzteren Ausdruck: והויותו hat auch B. Par. Parma. L. d. wahrscheinlich ein Homoioteuton von ותכונתו in der Zeile vorher Vgl. weiter p. 11 Z. 8 unten.

[בסבתו ¹] מורכב דמיון זה שתחשוב בלבך נוף האדם ככללו ושלמותו [ותעניין בו ²] ותמצאהו מורכב מאיבריו הכליים שהוא מחובר מהם כי לא יסופק על אחד שנוף האדם מתהווה ממוח ולב וכבר וממה שדומה לזה ממה שהוא [תשמיש ³] וכלי לבטע יעשה בכל אחד מהם מה שהוא לו בטבע ולא יסופק כמו כן שיש לו ידים ורגלים ועינים וזולת זה ממה שהוא [תשמיש ⁴] וכלי לאדם יעשה בכל אחד [מהם ⁵] מה שהוא לו בטבע אחרי כן תחשוב באיברים הכליים הנזכרים ותמצאם מתהווים מאיברים פשוטים מתדמים החלקים כמו הבשר והגידים והעורקים והעצמות וממה שדומה לזה ממה שאלה האיברים הכליים מורכבים מהם אחד כן תחשוב באיבריו המתדמים בחלקיהם ותמצאם מתהווים מזרע ומדם וזה שהזרע יסודם ועקרם והדם בנראה חמרם ומוזנם ⁶ ואולם בנסתר שהדם ושתי המרירות והבלגם מוזנם ופרנסתם וזה כי שתי המרירות והבלגם נשארת בדם ונמצאות בו ועוד אבאר זה בסוף זה הענין ⁷ בעיה אחר כן תחשוב בזרע ובדם ובשתי המרירות והבלגם ותמצאם מתהווים ממוזן האדם ותמצא המזון מתהווה מהעצים והצמחים והעצים והצמחים מתהווים מהיסודות הארבעה כלומר העפר והמים והרוח והאש ומה שיורה על זה שאתה לא תמצא דבר מהצמחים והעצים שתשלם לו היות [אלא ⁸] בארץ שיהיה

1) B., M., Ps., Parma, Const. et fiat propter ipsum compositum. L.: לבטע Vgl. weitere p.

2) M., Parma. C.: verbigratia nam si tu meditatus fueris in ratione tua corpus humanum in humanitate sua et perfectione et de ipso cognoveris B. Paris: בו ותחשוב L. d.

3) B., M., Ps., Parma. C.: quoniam nemo ambigit quin corpus hominis sit factum ex cerebro et corde et epate et ex similibus membris illis quae instrumentum vel officium naturae humanitatis.

4) B., M., Ps., Parma. C.: neque etiam dubitat quin habeant etiam pedes et oculos et reliquum eorum, quae sunt instrumentum et officiale hominis. Vgl. Anm 3.

5) B., M., Ps., Parma. C.: Vgl. den Text auf dieser Seite Z. 5. 6 u. 7) Dies wird p. 7 Z. 6 ausgeführt.

8) B., M., C.: quoniam tu non invenis aliquam plantarum et arborum cujus generatio compleatur absque terra in qua est ente ei loco vulvae animalibus.

בה תהיה¹⁾ לו מקום הרחם לבעלי חיים והמים ותלחות אשר בארץ יוזן בהם ויהיו לו מקום הדם ושאר הליחות²⁾ לבעלי חיים ורוח אלהים מרחפת עליו תהיה לו מקום נשמת רוח חיים הנכנס מחוץ³⁾ אל כל בעלי חיים אשר ממנה מוזן הרוח החיונית ופרנסתה והחום הטבעי הפנימי⁴⁾ וחום השמש החיצוני⁵⁾ יעמדו לו במקום החום הטבעי לכל בעלי חיים ואם נעדר ממנו דבר מכל אלה הדברים לא [ישלם⁶⁾ לו הויה כלל ואולם [היסודות⁷⁾ כשתחשוב בהם לא תמצא להם דבר שקדם להם ויתכן שיתהוו ממנו אלא יכולת בוראם י"ת וי"ת א"כ הם ראש ההוויות הטבעיות ותחלתם על דרך האמת אחר שלא קדמה להם הויה ועל כן הם ראויים להקרא בשם פשיטות וענינו על דרך האמת כמו שהוא ראוי גוף האדם להקרא בשם הרכבה וענינה על דרך האמת בעבור שהוא סוף ההויה ותכליתה לפי שלא יתהוו ממנו דבר ויהיה לו משוש ואם יחשוב חושב באדם שיתהוו ממנו אדם כמדור מפני שהזרע הוא [מן⁸⁾ אדם והאדם יתהוו מהזרע תהיה המחשבה הזאת בטלה כי הזרע יתהווה אמנם

1) C. s. Anm. 6 p. 1. אלא בארץ ש ת ה י ה לו הארץ מקום הרחם לבעלי חיים M.: כי אתה לא תמצא אלא בארץ שהיא תכין להם הכנת הרחם לבעלי חיים.

2) Parma.: ושאר הליחות ר"ל הארבעה וכל מקום שאמר לחת לבדה היא תלבינה וליחות הם הארבעה כי לא מצאתי בלשוננו מלה שיורה על כלם שם טוב מן הליחות אשר לבעלי חיים Dies scheint vom Übersetzer herzu-rühren, damit macht er den Unterschied zwischen ליחה womit er Phlegma und ליחות womit er die andere Säfte wiedergiebt. L.: d.

3) C.: Et aer perflans eam est ei sicut inspiratio intra corpus animalis extrinsecus M.: הנכנס מחוץ לגוף בעלי חיים.

4) B. M.: והחום הטבעי הפנימי שהוא מתוכם.

5) B. M.: והחום השמש החיצוני שהוא עליהם.

6) B. M. C.: si aliquid ex eis privatur non completur ejus generatio omnino L.: לא תשאר.

7) B. M. C.: si elementa consideratione tua consideras L.: יסודות Catt מקורות M.:.

8) B. M. C.: quia sperma fit ex homine L.: באדם ? וחושב באדם

מן האדם על דרך ההולדה¹⁾ לא על דרך ההויה כי המתהווה יתהווה על נ' פנים הא' על דרך היצירה והא' טבעי והא' מלאכותי ואולם המתהווה על דרך היצירה הוא הוויית הישויות מאין והוא המיוחד בפעלה הבורא י"ת ואולם הטבעי הוא מה שנפטר מצורתו ונשתנה ונעתק מהויתו אל צורת המתהווה ממנו ותכונתו כגון מזון האדם שישתנה ויעתק מצורתו לצורת הבשר והעצם וזולתם ואולם המלאכותי הוא מה שיקנה לדבר צורה מקרית [ורה]²⁾ מכלתי שיעזוב צורתו הטבעית ותכונתו שהיה עליה כגון הכסף שיקנה צורת [הטבעת]³⁾ מכלתי שיעזוב צורת הכסף ותכונתו והויה הזרע מן האדם הוא יוצא מכלל אלו הג' הויות מפני שהויות יצאה מכלל הויות היצירה כי הויות היצירה הוא הויות הישויות מאין והזרע איננו מאין כי הוא יתילד מן האדם ואין הויותו גם כן על דרך הטבע כי ההויה הטבעית הוא מה שעזב צורתו ותכונתו ונעתק אל צורת המתהווה ממנו ותכונתו והאדם איננו כן כי הוא שומר צורתו וטבעו אע"פ שנולד ממנו הזרע ואם יאמר אומר והלא הויות הזרע מן האדם הויה טבעית אמרנו לא אע"פ שהוא מן האדם אין הויותו ממנו אלא על דרך [ההולדה כ'] הולדת הפירות מהאילנות לא על דרך ההויה הטבעית כי ההויה הטבעית לא תהיה אלא בהפסד המתהווה ממנו והאדם אינו נפסד בהתהוות הזרע ממנו ואין הויותו גם כן על דרך המלאכותי והמעשי כי המלאכה תקנה לכל דבר צורה מקרית ושאל לו שם ממנה והזרע לא יקנה מהאדם צורה ושאל לו שם

1) C.: sperma namque non fit ex homine secundum semitam natiuitatis vel originis et non secundum semitam generationis.

2) B., M. C.: et artificialis quidem est q acquirit formam accidentalem extraneam L. d.

3) B. C.: sicut argentum et? acquirit formam annuli L.; הטבעית.

4) B., M. C.: si aliquis dixerit an non generatur sperma ex homine generatione naturali dicemus ei: modus quo fit ipsum est secundum semitam natiuitatis sicut natiuitas fructuum ex arboribus et non secundum semitam generationis L.: d.

ממנה אם כן הורע אינו מתהווה מהאדם [על דרך ¹] הוויה מלאכותית [כי אם על דרך ההולדה ²] הנה התבאר שנוף האדם סוף ההוויות הטבעיות והאחרונה שבהם על האמת [ועל כן ראוי להקרא על שם ההרכבה ועניינה על האמת ³] ואם הדבר כן אין ספק שהאמצעיים [שהם ⁴] בין נוף האדם ובין היסודות הם פשוטים ומורכבים יחד מצד ומצד ⁵] כי כל אחד מהם פשוט בערך אל מה שיתהווה ממנו ומורכב בערך אל מה שהוא הווה ממנו הדמיון בזה שהאיברים הכליים פשוטים בערכם אל נוף האדם המתהווה מהם [ומורכבים בערכם אל האיברים הדומים החלקים ⁶] והאיברים הדומים בחלקיהם פשוטים בערכם אל האיברים הכליים המתהווים מהם ומורכבים בערכם אל הורע והדם ויתר הליחות מפני שהם מתהווים מהם והורע והדם ושאר הליחות פשוטים בערכם אל האיברים הדומים [החלקים ⁷]

1) B., M. C.: sperma igitur non est generatum ex homine generatione artificiali nisi secundum semitam nativitatis L.: d.

2) B., M. C.: s. Anm. 1) L., d.

3) B., C.: et propter hoc meretur nomen compositionis et ejus intentionem secundum veritatem M.: לזה נתאמת לו שם ההרכבה וענינה והושם לו על דרך האמת L. d. wahrscheinlich ein Homoroteleuton von האמת על האמת Vgl. p. 1 Z. 5. unten.

4) B., C.: non est dubium quin media quae sunt inter corpus humanum et elementa sunt composita et simplicia secundum similem modum animae? M.: כי האמצעים אשר בין L. שבהם.

5) M., C.: fehlt מצד ומצד s. Anm. 4.

6) B., C.: verbigratia membra instrumentalia simplicia sunt comparatione sua ad corpus factum ex eis et composita comparatione sua ad membra similia partium M.: ומורכבים בערך אל האברים המתדמים החלקים.

7) B. Im C. fehlt dies durch Homocoteleuton von comparatione sua ad. Die Stelle lautet: et sperma et sanguis et reliqui humores sunt simplicia comparatione sua ad ? cibum (hier ist vor cibum Folgendes einzuschreiben) membra partium similium et composita comparatione sua ad cibum. M.: הדומים לחלקיהם.

ומורכבים בערכם אל המזון והמזון פשוט בערכם אל הזרע והדם ושאר הליחות ומורכב בערכו אל הצמחים והאילנות והאילנות והצמחים פשוטים בערכם [אל המזון ומורכבים ¹] בערכם ליסודות והיסודות פשוטים על האמת כי הם לא נהוו מדבר שקדמם אלא יכולת בוראם ית וית ואחר שהגענו עד כאן נשוב למה שיעדנו והבטחנו לתת מופת ולהנרות ששתי המררות והלבנה נשואות בדם ונמצאות בו ובפרט הדם ההוא בנידים הנחים ² אשר תולדתם מן הכבד ואומר כי הדם הוא על שני פנים האחד הדם האדום [הזך] הנקי [נברר ³] משתי המררות והלבנה ההווים בנידים הדופקים שתולדתם מן הלב אשר משמנינותו יהיה מזון החום הטבעי והשני הדם המעורב עם שתי המררות והלבנה ההווים בנידים הנחים שתולדתם ומקורם הכבד אשר ממנו מזון איברי הגוף וממה שיורה כי שתי המררות והלבנה מעורבות בדם ההווה בנידים הנחים מה שנואה בדם אחר צאתו מן הגוף כי תמצא ממנו מה שהוא רק זך והעצם בהיר נוטה צבעו לצהוב והוא מורה על רוב המרה הירוקה וכחה בנף ⁴ ונמצא ממנו השחור ואפל המורה על תנכורת המרה השחורה ונמצא ממנו [דבר ⁵] עבה ⁶ שיש בו חומים דקים לבנים והוא מורה

1) C.: et plantae et arbores sunt simplices, comparatione sua ad cibum et compositae comparatione sua ad elementa M.: ופירות האילנות קדם להם בערך אל המאכלים ומורכבים בערך היסודות. ופירות האילנות וצמחים פשוטים אל המאכל ומורכבים בערך היסודות: Parma. B. fehlerhaft: בערכם? בערכם והמורכבים אל המזון והיסודות. אל המזון והיסודות.

2) B.: הנחים ר"ל בדתי הדופקים.

3) M., C. uno eorum est sanguis purpureus purus mundus discretus ab utraque cholera et phlegmata consistens in arterii. Vgl. Z. 14. Da übersetzt C. und M. so wie hier: הנקי המדוקק הנקי. B. L. nur.

4) C.: fehlt בנף dafür: signans multitudinem cholerae citrinae et virtutem ipsius in sanguinem.

5) B., M., C.: et invenimus in ipso aliquid spissum ex quo perveniunt filii albi subtiles significantes multitudinem phlegmatis et ejus virtutem.

6) B., M.: hinzugefügt לוורידים C. Vgl. Anm. 5).

על רוב הלבנה וכחה [בנוף¹] ולזה כשנרצה לנקות הנוף מהליחות כלם יחד נקין הגידים ונוציא הדם מהם מפני שהליחות כלם הם נשואות בו ויוצאות בצאתו וכשנרצה לנקות הנוף מליחה אחת נבקש הסם המיוחד להוציא הליחה ההיא והאות שהחושנים הלבנים הדקים הנמצאים בדם הם מורים על הלבנה דבר אמר הפילוסוף בספרו הנקרא ספר בעלי חיים נתן בו מופת חושני וזה הוא שאמר כל דם שלא יהיו בו חושים לבנים אננו נקפה מפני שיש בו מן הלבנה מעט מועד ולזה הטעם אין דם האיל נקפה כלל מפני שיש לו מעט לבנה בטבע ולכן לא יראו בו חושים לבנים לעולם ואם יקשה עלינו מקשה בענין היסודות עם האיכויות ר"ל האיכויות החום והקור והלחות והיובש ויאמר שהיסודות מתהווים מהם ונתן מופת בזה המונ והטבע ואמר כי האות שהיסודות מתהווים מן האיכויות הנזכרים שאנחנו לא נמצא אש כי אם חם ויבש ולא עפר כי אם קר ויבש ולא מים כי אם קר ולח ולא רוח כי אם חם ולח ויש באלה מופת שהיסודות מתהווים מהאיכויות ואם הדבר כן כבר סר מהם שם הפשוט ועניינו באמת נשיבדו כבר הקשית בדבר במל והשגת בשקריך ההפסד מג' פנים הא' מה שבארנו פעמים ואמרנו שהדבר שיתהווה ממנו דבר הויה טבעית ישתנה ויעזוב צורתו והיותו ויעתק אל צורת דבר הויה טבעית ישתנה ויפסד כל טבע ממנו אל יסודו והיותו והיסודות אינם כן כי הם לא ישתנו לאיכויות הפשוטות כי מהנמנע מציאות איכות אלא במאויך מפני שהאיכות מקרה והמאויך עצם והמקרה אין לו עמידה כי אם בעצם והג' שהדבר שיתהווה ממנו דבר הויה טבעית הוא עצם עומד נמצא קודם התהוות ממנו המתהווה בין שיהיה מציאותו חמרי למה שהוא נשמי כמו הטפה שהוא דבר עומד נמצא קודם התהוות בעל חיים ממנו ובין שיהיה שכלי [למה שהוא רוחני²] כמו החומר הראשון והצורה הראשונה ששניהם עצמים

1) B. M.: auch hier, wie p. 1 Z. 16 ונכחה ב נ ו פ . C. L. d. Vgl. Anm. 4) p. 1 C. hat auch nur ונכחה.

2) C.: sive sit existens sensibiliter cum sit corporea sicut embrio quoniam ipse fons existens ante gene-

עומדים בשכל קודם התהוות ההוויות מהם ואולי ההושב יחשוב שהצורה הראשונה הוא מקרה ולא עצם אם כן נודיעה הפסד מחשבתו מהאדם כי האדם מורכב מנפש וגוף ונפשו יסודו וחמרו הנושא צורתו ונפשו צורתו וקיום בעל מינו והנפש איננה מקרה כי היא עצם ידוע אצל השכל ואם יכחיש זה ויאמר שהיא מקרה בעבור שהיא נפידת מן הגוף וחשב שכל נפרד מדבר הוא מקרה משני שדין המקרה להפד מנושאו נאמר לו שהמקרה איננו מקרה להפדו מנושאו ואולם שם מקרה להפסדו אחר הפדו מנושאו והנפש איננו כן כי הוא קימת [ו'] נשאת אחר הפדו מן הגוף והנה ידקח מופת בזה מן פנים הא' שהנפש אלו היתה מקרה עברה נוף בעלי חיים ויצאה ממנו אל זולתו כיציאת שחרות [הכושי²] אל דיניאר רושי² אל עץ האיבנוס והופת והנפש איננה כן שהיא לא תמצא בזולת בעלי חיים והבי' שהנפש אלו היתה מקרה היתה אם מקרה דבק אם מקרה נבדל ואי זה משניהם יהיה אז היה ראוי שיהיה לו מי שיעמוד תחתיו יכנסו יחד תחת סוג אחד והיה נקרא בשמו ונגבל בנבלו והיה שוים במאמר אחד ואין אנו מוצאים הנפש כן שאנחנו לא נמצא לה גאל ותמורה שישכון בנף אחר הפדו ממנו ואם יאמר אומר שהמקרה הוא הבא אחריה העומד תחתיה וחשב שהוא הפכה נאמר לו שהמות אלו היה הפך הנפש או נקבצו שניהם במאמר אחד תחת גבול אחד וקבלו שם מה שכללם גבולו והם אינם כן שהנפש הוא עצם משלים נוף טבעי בעל [כלי³] בעל

rationem animalis ex eo sive sit intellectualis cum sit spiritualis sicut materia prima et forma B. M.: שכלי ל' דבר L. d.

1) M. C.: anima antem non est ita quoniam ipsa est man-siva et remanens post separationem suam a corpore. Vgl. Aristoteles de finition de anima II. 1.

2) C.: sicut egreditur nigredo ethiopis ad ebum et epicem B.: כיציאת שחרות לנכוה? M.: כיציאת שחרות אל כושי שער B.: שחרות הכושי והעורב Cod. Ps. die Abschreiber dieser Stelle haben Constantinus: אל עץ האיבנוס hat übereinstimmend mit Constantinus: עץ האיבנוס Vgl. weiter p.

3) M.: בעל לכל בעד חיות בכח B.: בעל כלי אשר החי הוא בכח C.: anima antem non est ipsa quoniam ipsa est substantia complens

היות בכח והמות היא פרידת הנפש מן הגוף אם כן המות הוא הפך מציאות הנפש כגוף לא הפך הנפש והג' שאנחנו מוצאים פועל הנפש עובר מנופה אל הדברים הרחוקים ממנה כי נמצאה תחשוב ותדמה ותעשה בדברים היוצאים מנופה עד שתעמוד על אמתתם מבלתי שתקבצם אצלה ואם פועל הנפש יעבור נופה ויצא ממנו אל מה שנרחק מבלתי הפסד כל שכן שעצמה הוא יותר ראוי בזה מפעולתה ואם לא אז תהיה פעולתה נכבדת יותר מעצמה ומן השקר שתהיה הפעולה יותר נכבדת מהעצם הפועל בעבור כי הפעולה באה מאת הפועל ולא הפועל מאת הפעולה מפני שהפועל עצם והפעולה מקרה ואין ספק שהעצם יותר נכבד מהמקרה אם כן הנפש יותר נכבדת מפעולתה ואם פעולתה תעבור נופה מבלתי שתפסד קל וחומר שהיא ראויה לזה יותר ממנה אם כן באמת היא קיימת ונשארת אחר הפרדה מן הגוף והנה כבר התבאר שהדבר שיתהווה ממנו דבר הויה טבעית¹⁾ הוא עצם עומד קודם היות המתהווה ממנו והאיכויות אינם כן שהם לא ימצאו קודם היות היסודות כלל אם כן אינם עצמים או דברים עומדים קודם היות המתהווה מהם אם כן כבר התבאר שהיסודות אינם מתהווים מהאיכויות ואם²⁾ בלתי נבדלים מהם כי הם הם³⁾ מקרה טבעי בדמיון השחק באדם שהשחק ואם הוא בלתי נבדל מהאדם שהאדם מיוחד בו אע"פ כן אין האדם מתהווה ממנו הנה התבאר ממה שהקדמנו לבאר שהיסודות הם ראשית

corpus naturale hominis vitam potentia? Vgl. Kusari v 12 p. 388. ed. Cassel Leip. 1853: והנפש שלמות לנשם טבעי כללי Josef Ibn Zadik p. 36. בעל חיות בכח קובץ תשובת הרמב"ם II. f. 44 a. Vgl. auch weiter p.

1) C.: jam ergo manifestum est ut res ex qua generatur generatione naturali. B. M.: הויה ראשונה.

2) B. C.: jam igitur elarum est ut elementa non est generata ex qualitatibus etsi sunt ab eis inseperabiles M. ואם האיכויות.

3) B. C.: quasi in ejus essentia? (sicherlich accidentia) naturalia M.: כי הם ביסודות

ההוויות הטבעיות¹⁾ על דרך האמת והם יותר פשוטים מכל הדברים הטבעיים ושהם יותר פשוטים ממה שבטבעיות בעצמם לא לערכם לזולתם והתבאר שגוף האדם הוא האחרון שבהוויות על האמת והמיוחד שבטבעיות בהרכבה בערכו לעצמו לא לערך זולתו כי מה שהוא פשוט בערכו אל דבר מהדברים הוא מורכב בערכו אל מה שהוא פשוט בהערכו אליו וכמו כן מה שהוא מורכב בערכו [אל דבר אחד מהדברים הוא פשוט בערכו]²⁾ אל מה שהוא מורכב בהערכו אליו כמו שספרנו ובררנו באמצעיות שבין היסודות ובין גוף האדם ואמרנו שהם פשוטים ומורכבים כאחד כי כל אחד מהם בערכו אל מה שיתהווה ממנו היא פשוט ובערכו אל מה שמתהווה ממנו הוא מורכב ועל כן לא יתכן שיהיה בדבר מהם יסוד לגוף האדם על דרך האמת והטבע אלא אם כן היה על דרך ההשאלה והעברה כי הם אע"פ שהם מצד [אחד]³⁾ פשוטים הם מורכבים מצד אחר ואחר שכבר נתבאר זה הנה כבר התבאר שהיסודות הראשונים הם יסודות לגוף האדם על דרך האמת כי הם יותר פשוטים שבטבעיות והראשונים שבהוויות בטבע אע"פ שאמרו אנשים שהזרע הוא יסוד לאדם על האמת מפני שהוא יסוד קרוב והיסודות שרשים רחוקים⁴⁾ [מפני שאין בין הזרע]⁵⁾ ובין גוף האדם מהאמצעיות כי אם שתי מדרגות בלבד כלומר מדרגות האיברים הדומים בחלקיהם ומדרגות האיברים הכלליים ובין היסודות ובין גוף האדם מדרגות רבות ואמצעיים רבים כוללים כל הויה טבעית אם כן הזרע הוא יסוד לגוף האדם על האמת בעבור שהוא מקרוב **אמר יצחק** ייאמר למי שאומר אלו הדברים שאם יתכן שיאמר בזרע שהוא יסוד לגוף האדם אולם יתכן

1) B. M. C.: d. ut elementa sunt prima generationum secundum veritatem.

2) B. M. C.: et similiter qd. est compositum comparatione sui ad aliquid est simplex comparatione sui ad aliud qd. est compositum comparatione sui ad ipsum? L. d.

3) B., M., L. d.

4) B. nur היסודות רחוקים M.: והיסודות רחוקים C. elementa sunt elementa longinqua.

5) B. M.: שאין בין מפני שהזרע L.: כי אין בין זרע ובין גוף האדם.

וזה על דרך ההשאלה והעברה לא על דרך האמת והטבע שהפילוסוף
 כבר התנה יסוד הוא מה שהתהווה ממנו [ה'] דבר הויה ראשונה
 והיה נמצא במתהווה ממנו בכח ולא בפועל וכבר התבאר שהוא
 רצה באמרו הויה ראשונה ראשית ההוויות והתחלתן על האמת
 כלומר ההויה אשר לא קדמה הויה לפניו אבל הוא ראשית לכל
 הויה אחרת כסוג הסוגים אשר הוא סוג לכל סוג אחריו ורצה באמרו
 נמצא במתהווה ממנו בכח שיבדילו מדבר שהתהווה ממנו דבר
 אחר והוא בלתי נמצא בו כמו הסופר שתהווה ממנו הכתיבה והוא
 בלתי נמצא בה וכבונה שנתהווה ממנו הבית והוא בלתי נמצא בו
 ורצה באמרו בכח לא בפועל שלא יהיה הדבר נמצא במתהווה
 ממנו צורתו ותכונותו בפועל אמנם יבדל מצורתו ותכונותו ויעתק אל
 צורת המתהווה ממנו ותהיה צורתו שיעתק ממנו בו בכח רצה לומר
 שיהיה בכח איפשרותו ההתרה לשוב אל טבעו אשר היה עליו
 קודם היות המתהווה ממנו כגון היסודות שהם ואם נפרדו מצורתם
 ונעתקו אל צורת המתהווה מהם יש בכח אפשרותם ההתרה ולשוב
 אל תכונותו וטבעו הראשון עד שישוב החום הטבעי אל האש
 הטבעי והרוח אל הרוח הטבעי והלחות אל המים והחלקים הקשים
 אל העפר וכו' יש מופת ברור שהיסודות הם נמצאים במתהווה
 מהם תמיד ולולי זה אי אפשר לצאתם לפועל כי מן הנמנע שיצא
 דבר לפועל ולא היה קודם לכן בכח והורע איננו כן מפני שהורע
 אע"פ שיתכן לו להשתנות ולהעתק לגוף האדם המתהווה ממנו ר"ל
 מהורע אין ספק שלא יתכן התרתו ושובו אל טבעו כלל לפי שאין
 הורע בגוף האדם בכח המשל בזה שהדבש והחומץ והשרשים
 והזרעים שהורכב מהם הסכניבין אע"פ שיתכן השתנותם ממה שהם
 אל טבע סכניבין אי אפשר אחרי כן הבדלת קצתם מקצתם ושישוב
 כל אחד מהם אל טבעו ועצמו שהיה בו בתחלה מפני שאינם
 באסכניבין בכח הנח התבאר שהורע אינו יסוד לגוף האדם על דרך
 האמת והטבע אלא על דרך ההשאלה והעברה ואם אמר אומר אם
 תניח היות הורע יסוד לגוף האדם [על דרך ההעברה וה²השאלה

1) M. Vgl. p. n Z 2.

2) B. C.: si aliquis dixerit..... ut sit elementum corporis
 humani secundum semitam accommodationis et

למה לא הנחת זה גם כן בדם ושאר הליחות והשימים יסודות לנוף האדם על דרך השאלה והנחת זה כמו כן באיברים הדומים החלקים [לומר שהם יסוד לנוף על דרך ההעברה¹] נשיבתו אם הנחתו זה בודע היה מפני שהורע הוא בלתי נמצא במתהווה ממנו בפועל לפי שעוזב צורתו ותכונתו [ויוצא מהם אל הצורה המתהווה ממנו ותכונתה²] והאיברים הדומים החלקים אינם כן שהם נמצאים במתהווים מהם בפועל תמיד מפני שהם נמשכים אחר צורתם שומרים תכונתם וטבעם וכמו כן הדם ושתי המררות והליחה הלבנה הם נמצאים בנוף האדם בפועל וממה שיוורה על זה שאנו מוצאים הדם יוצא מן הנחיריים של אדם [וזהו³] בלא שינוי ותמורה ונמצא שתי המררות והלבנה יוצאים בשלשול וקיא וביאור זה שהאדם אלו שתי סם משלשל מיוחד להוציא ליחה מן הליחות נמצא הסם ההוא אם הוא חלוש בכחו יוציא תחילה הליחה שהיא מיוחדת בה⁴ בקלות ובמהירות ואחר כך יסמוק ואם [הוא⁵] חזק ונתקיים כחו בנוף אחר הוציאו הליחה [שהיא מיוחדת בה יוציא אחרי כן הליחה⁶] שהיא קרובה אליה בקלות ובדקות יותר מן הליחות האחרות אלא שזה יהיה בעמל וביגיעה לפי שהוציא אותה אמנם היא לכה פעולת הסם וקשיו לא מסני שמייוחד להוציאה ואם ישאר אחר כך כח הסם ההוא בנוף

ואם יאמר אומר אחר: transumptionis quare non fecisti M. שהקטת שלקחת הוית הורע יסוד לנוף האדם לא על דרך האמת רק על דרך ההשאלה וההעברה.

1) M., B., L., d.

2) B., M., C.: et egreditur ab eis ad formam generati ex eo et ipsius essentiam L. d. entstanden durch ein Homorotelenon von: ותכונתו.

3) M. C.

4) B. M.: להוציא C., L., d.

5) B., M., C.: si fuerit fortio et remansivit virtus ejus in corpore post evacuationem humoris quem est sibi proprium evacuare educet post ipsum humorem....

6) B., C., s. Anm. 5) M.: הליחה אשר הוא מיוחד בה [הוא] ישלשל אותה אחר כן הליחה.

יוציא גם כן מה שיקרב לליחה השנית בקלות ובדקות ולא יסור לעשות ככה עד ¹⁾ שיגיע אל העבה והקשה שבלחות והכבדה שבהם שבתנועה והרחוקה שבהם להמשך אחר פעולת הסם ויוציאנה ביגיעה חזקה וזה לשתי סבות האחת שהסם בלתי מיוחד להוציא הליחה ההיא אך הוציאו אותה הוא לכח פעלתו והכרחתו על הטבע והכ' עובי הליחה וכבדות תנועתה ורוזק המשכה בכפל רסן הסם שהוא והרמיון בזה שהאדם אלו שתה סם מיוחד להוציא המרה הירוקה נמצא הסם ההוא אם דק וחלוש נכחו ויוציא המרה הירוקה תחלה במהירות וקלות לפי שהוא מיוחד להוציאה ואחר כך יפסק כל שכן בשיהיה זמן קיץ לצורך הטבע להוציא המרה הירוקה ²⁾ מהנוף בזמן הקיץ ולשמרה בזמן החורף וזה לרמיון המרה הירוקה בזמן הקיץ בחוזק חומו ויבשותו והפכה למוג החורף ועמדה לעומת קרירותו [ולחותו] ³⁾ ואם היה הסם חזק ונשאר כחו בנוף אחר הוציאו המרה הירוקה שהוא מיוחד להוציאה הוציא אחריה הליחה הלבנה לפי שהוא יותר קלה שבלחות אחר הדם שהדם בטבע הרוח והליחה הלבנה בטבע המים והרוח יותר קל מן המים ויותר דק ולכן גבה עליו ושט ואם יהיה רפואת המין זה הוא הליחה הלבנה יוצאה ביגיעה כל שכן בזמן הקיץ וזה ב' פנים האחד כשהסם לא יהיה מיוחד להוציא ליחה מן הליחות והוציאה אמנם הוצאתו לה יהיה במותר כחו והכרחתו על הטבע לא בפועל הסם וטבעו והשני שהטבע מנהגו לשמור על כל ליחה מן הליחות וימנע צאתה מן הנוף בזמן שהוא הפך לטבע הליחה ומוגה לצרכו לעמוד לעומת מוג כל זמן במה שהוא הפכו וחמנע מנזקו על בן הטבע מונע יציאת הליחה הלבנה וישמרה בנופות בזמן הקיץ ויקל צאתו בזמן החורף לצרכו לעמוד נכח חום הקיץ ויבשותו בקרירות הליחה הלבנה ולחותה וכמו כן [יג' בעד ⁴⁾] המרה הירוקה וישמרנה בזמן החורף ויהיה קל צאתה בקיץ לצרכו בימי החורף אל מה שיהמם וייבש וכימי הקיץ ⁴⁾ אל

1) M.: עד אשר תכלה פעלתו ויגיע. 2) von hier bis fehlt B. לקבל פעולה.

3) C. M. B., d. L. ויבשותו. Vgl. Z. 3 unten.

3) M. C.: et similiter defendit ab exitu choleram rubeam et perservat eam in hieme L.: וכמו כן נגד. Vgl. S. יט Z. 1 oben.

4) L.: הליחה הלבנה אל.

מה שיקרר וילחלה ועל זה הדרך כמו כן ינן בעד הדם בימי הקור שהוא תקופת תשרי לצרכו אל מה שיעמוד נכח קרירות הזמן¹⁾ ויבישותו בחמימות הדם ולחותו ואולם זמן החום שהוא תקופת ניסן בעבור היותו ממוצע מזוג בטבע לא תגבר בו איכות על איכות אנו צריכים להוציא הליחות כלם יחד [בכח²⁾ ונתחיל להוציא הדם בעבור היות כל הליחות כלם נשואות³⁾ בדם ויוצאות ביציאתו ואם נסה הזמן לטבע ליחה מן הליחות נשים רוב מגמתנו והשתדלותינו⁴⁾ להוציא הליחה שנמה הזמן אליה ואם נשאר כח הסם בנוף אחר הוציאו הליחה הלבנה יוציא אחריו המרה השחורה ביותר עמל וזה לשני פנים האחת מהם שהסם בלתי מיוחד להוציאה ואמנם הוציאה [במותר כמו⁵⁾ וכבודו והב' עובי המרה השחורה⁶⁾ ורחקה מהמשך אחר פעולת הסם וכשיהיה הסם מיוחד להוציא הליחה הלבנה והיה דק וחלוש בפעולתו יוציא הליחה הלבנה תחלה בקלות בעבור שהוא מיוחד להוציאה [ואחר כך יפסק⁷⁾ כל שכן בהיות הזמן זמן החורף לצורך הטבע להמעיט הליחה הלבנה בהגופות בחורף להשוות לזוג הזמן ולחוקו אותו ואם יהיה בסם מותר כח ונשאר בנוף אחר הוציאו הליחה הלבנה יוציא המרה הירוקה בעמל בעבור שהסם אינו מיוחד להוציאה⁸⁾

1) הזמן ההוא להשוות ולמזג קרירה הזמן ויבשו. M.

2) C.: et necessarium nobis evacare omnes humores viriliter M.: בכלל יחד L.: ש יחד. כלם נ"ש יחד.

3) C.: et incipiamus evacuare eum ipso omnes humores sunt delati et ejus exitu egrediantur M.: נשואות ומעורבות.

4) C.: ponemus plurimum nostrae intentionis et nostri studii ad evacuandam humorem illum M.: והשתדלותינו ועיונינו.

5) C.: et neque educit eam nisi superfluitate virtutis suae et labore suo M.: לרב כמו וקשיו. L. fehlerhaft: כחול. במותר כחול.

6) C.: et secundus est grossitudo cholerae nigrae et elongatio obedientiae ipsius ab operatione medicinae. M.: השחורה ומעוט הכניעתה.

7) C.: postea quiescet so übersetzt auch C. S. u. Z. 9 unten M.: להוציאה ואחר ינוח.

8) C.: quoniam medicinae non est proprium evacuare ipsam et non educit eam nisi superfluitate virtutis suae et labore suo et quia est subtilior cholera nigra L., M., d.

ואם נשאר כח הסם אחרי כן בנוף ¹⁾ יוציא המרה השחורה באחרונה לכבודתה ואם יהיה הסם מיוחד להוציא המרה השחורה יוציא המרה השחורה תחלה בעבור שהוא מיוחד בה ואם נשאר כח הסם אחרי כן בנוף יוציא המרה הירוקה לקלותה ואם עמר כח הסם בנוף יוציא הליחה הלבנה באחרונה ואם היה מורכב ²⁾ הסם מסמים שיוציאו הליחות כלם יחד יוציא תחלה המרה הירוקה ³⁾ מפני שהיא יותר קלה שבליחות ויותר דקה שבהם ויותר ממחרת בתנועתה לשוויה לטבע האש אחר כן יוציא הליחה הלבנה בעבור שהיא ננרה ונתנת לשוויה לטבע המים אחר כן יוציא המרה השחורה לעביה וכבודתה לשוויה לטבע הארץ ואם ⁴⁾ נשאר כח הסם בנוף

1) C.: si ergo remanserit virtus medicinae in corpore post illud scilicet postquam evacuaverit cholera rubeam evacuabit cholera nigram difficultate plurima quoniam medicina medicinae? non est proprium evacuare ipsam L., M., d.

2) C.: si medicina fuerit composita ex medicinis evacuativis omnium hominum imiversaliter M.: ואם היה האספרנוס מורכב מסמים משלשלים ישלשל המרה האדומה.

3) C.: prius evacuabit cholera rubeam M.: הירוקה האדומה so auch S. Z. 1 unten

4) C.: si remanserit virtus medicinae post illud in corpore et fuerit ipsa tantae virtutis ut vineat naturam et evaeuet sanguinem prohibebit illud natura et perveniet inter eas luctamen et bellum ita ut inde perveniat sinapis et tristitia. Si ergo illud perseveraverit non erit fiducia in natura quin victa sit et relinquat regnum et pereat homo propinque propterea ut natura defendit sanguinem et non soloit ejus exitum nisi medicina vincat eam superfluitate virtutis suae quoniam sanguis est custodia naturae et illud est propter duos modos M.: ואם נשאר כח האספרנוס בנוף והיה בו מן הכח מה שיטאם הטבע וישלשל הדם ימנעו הטבע בכל יכלתו מפני שאוהב אותו ומחדש ביניהם ריב וקטטה ומתחדש? ומחלקת והתאבקות עד אשר יקרה מזה עלוף ומצוה לשותה ואם הקטטה ביניהם לא תאמין על הטבע שיתיאס ויעזב המנהגימית האדם אבל? להוציא בהם את הדם מהאדם מהירה אינו כן שהטבע ישבור על הדם תמיד ויגן בעדו ולא יניח לאספרנוס להוציא אותו אלא יכריחהו וינצחהו לרב כח.

אחר כן והיה בו מהחזק מה שיכריח הטבע ויוציא הדם ימנעו
הטבע בכל יכלתו ויתחדש בניהם האבקות והמשך זה לזה עד שיתחדש
ממנו ההתפעלות והדאגה ואם מאריך הענין בזה לא יאמין בטבע
שיכרח ויתחבא ויניח הנהגת הגוף וימית האדם בקרוב מפני שהטבע יגן
בעד הדם תמיד ולא יתן רשות לסם להוציאו אלא אם כן יכריחהו ביתרון
כחו לפי שהדם הביבו וזה לשתי סבות הא' לתענוג הטבע ולערבותו אצלו
וטוב טעמו וקרבותו ממזג האדם והב' צורך הטבע אליו למזון האיברים
ונידול הגוף שהם אם נעדר מהם הדם לא מצאו בוולתו מהליחות תמורתו
למיאוס טעמים [ומרירותם¹] ורחקם ממזג האדם והפכם לו בטבע
מפני שהמרה הירוקה חמה ויבישה [חרה²]. שורפת והמרה השחורה
חמוצה³) מנכבת ממתה והליחה הלבנה טפילה מקררת רכה אין
לה טעם ולא ערבות ועל כן ייחד הטבע כל אחד מהם למקום
שיקבעהו אליו וימנעהו משוט בנוף כרי שלא ילכו באיברים ויזיקום
ויעזו להם ברוב הפכם אבל הדם בהיותו בתכלית המזג והמצוץ
וערבותו קבלהו הטבע ושמהו הולך ושז בכל הגוף ואם אמר
והלא כבר קדם בדברך שהליחות נשואות בדם נמצאות בו תמיד
ולמה לא אמרת כמו כן שהן שטות עמו בכל הגוף אחרי שאין
נפרדות ממנו נשיב שהליחות ואם הם בלתי נפרדות מהדם אמנם
מה שיחבר מהם אליו הוא שיעור שאין בו מן הכח לשנות הטבע
מן הדם ולהפסיק ערבותו אך אמנם יחבר מהם אליו כשיעור צורך
הטבע לו למזון הכחות הטבעיות הארבעה אשר בכל אחד מן האיברים
ר"ל בכחות הטבעיות כמו הכח המושך והמחזיק והמעכל והדוחה וזה
כי כל אבר מאיברי הגוף אין ספק שיש לו כח המושך הם ויביש
דומה לכח המרה הירוקה ינב בו לחות³) וימשכהו כמו שינב

1) M., C.: non inveniret natura in aliis hominibus ejus vicarium propter horribilitatem gustus ejus et abominationem ipsius et elongationem suam a complexionem corporis humani.

2) M., C.: quoniam cholera rubra est calida et sicca acuta adurens L.: ח. ב. ה.

3) C.: quae sibi humiditatem desiccat. M.: בו ליחות המאכל. L.: בהליחות. Vgl. S.

השמש להיות העולם בחומו ויבשם וימשכם וינשאם ויעלם למעלה ואין ספק כמו כן שיש לו כח מחזיק קר ויבש דומה לטבע המדה השחורה יחזיק בו המזון וישמרהו עד שיעשה בו הכח המעכל הדומה לטבע הדם פעלתו בחומו ולחותו וישראלים עיכולו וכמו כן אין ספק שיש לו כח דוחה מחליק קר ולה דומה לטבע הליחה הלבנה ידחה בו מותרי מזונו וישראלים מאצלו לפי שהליחות יחליק ויקל להוציא והקור יקבץ ויסחוט וישליך המותרות לחוץ ואם אמר אומר אחר שכל אבר מאיברי הגוף אין ספק שיש לו מאלו הארבעה הכחות כדי שתתחם פעלתו וישלם עיכול מזונו בו ואלה הכחות אמנם יגיעו אל כל אבר מהאיברים כמה שיתחבר אל הדם וימוזג בו מעט מהליחות לפי שאלה הכחות מהם ⁽¹⁾ ומאין יגיעו אל הכחות אל הלב ואתה כבר אמרת ⁽²⁾ שהליחות לא יתחברו אל דם הלב ולא ישושו עמו לפי שהדם מן הלב נק' ונקי מופשט מן הליחות ומכל הלאה הגוף ⁽³⁾ ונקי נשיכחו שאנחנו לא היתה כוונתנו באמרנו שדם הלב נק' ונקי מופשט מהליחות על הדם ⁽⁴⁾ ^(b) שילך אליו מהכבד למזון גופו אך אמנם רצינו הדם המשולח ממנו בגידים הדופקים לכל הגוף אשר הוא מרכבת החום הטבעי וממנו מזונו ופרנסתו ואולם הדם שילך אליו מהכבד לפרנסת גופו אין ספק שהליחות בלתי נפרדות ממנו ולולי זה נעדרו מהלב הפעולות הטבעיות והסבה אשר בעדה יהיה דם הגידים הדופקים נק' ונקי ⁽⁵⁾ מופשט מהליחות והחלואות היא שהלב יקבל מן הדם הטוב ממנו והמובחר אחר כך יבררהו ויקההו למזונו ומזון החום הטבעי ⁽⁶⁾ היותר מזון והממוצע שבו וישלח מה

1) C., L., d. מהם מן הנראה שיהיה גם כן ללב . . .

2) L.: אמרתה.

3) von (a—b) fehlt in C. inde ergo virtutes istae ad cor perveniunt cum tum jam aestimaveris ut sanguis cordis sit purus et mundus et nudus ab humoribus qui dirigitur ei? ab epate ut nutriatur corpus ejus.

4) M.: הדם אשר יבא אל הלב.

5) C.: causa autem propter quam sit sanguis arteriarum purus et mundus nudus ab humoribus et sordibus M.: ונקי ערום מכל מותרי הגוף והחלואות.

6) M.: הטבעי הטוב שבו והנאות.

שנשאר ממנו אחר כך אל איברי החזה [והראש]¹ והראש שיונו
 בו שהמוץ אלה [האיברים]² הוא ממותר מזון הלב ואחר³ יוון
 הלב במה שיוון במה שהניע אליו מהדומה והשוה לשבעו ומונו
 אחר כך ינקה השאר ויבדילהו משתי המדרות והלבנה וכל חלואת
 הגוף וישלחהו בנידים הדופקים שירכב בו החום הטבעי ושיוון
 משמנינותו במה שיוון ושיתפשט עמו בכל הגוף בבת אחת בלא זמן
 כמו שירכב אור השמש באויר ויתפשט בבת אחת בעולם בלא זמן
 וכמו [שאם יהיה]⁴ האויר זך ונקי מן העבים והעננים יהיה אור
 השמש⁵ נקי וזך ובהיר כן דם הגידים הדופקים המשולה מן הלב
 כשיהיה זך ונקי נכרר מן הליחות ומן החלואות יהיה אור החום הטבעי
 זך ונקי בבהירות מפני שלא נתערב עמו דבר שיחשיכהו ויקניהו צל
 ואופל⁶ והיא רחבה משרשה והולכת וצרה על היושר⁷ (b) כן
 הלהבת הזכה וכשיהיה כן להבתו [יהיה]⁷ כצורת הצוברא היא בלעז
 פונוייה ועלתה על זוית עומדת [ו]נתישרה קומת האדם והמופת
 בזה משני פנים הא' חושי והא' הקשי' ואולם החושי שאנחנו נמצא
 האש יוצא כשירדלך בשמן זית זך או דונג נקי⁸ או עצים יבשים
 תהיה להבתו כדמות הפונוייה הנזכרת למעלה ותעלה על זוית עומדת
 וכשירדלך בשמן משומר עכור או דונג מלוכלך או עצים לחים קנה

1) C.: et transmittit quod de ipso superest post illud ad membra pectoris et pulmonis et caput ut eo nutriantur. M. L. d.

2) M., C.: quoniam eibus horum membrorum est ex superfluitate cibi cordis.

3) M. C.: deinde cibatur eum eo quo nutritur ex eo... M.
 „אחר ישוב ויוון הלב במה שיחד לו והניע

4) M., C.: sicut cum aer est mundus et purus a nebulis et nubibus L.: וכמו שהאויר

5) L.: השמש באויר ויתפשט C., M., d.

6) C., M., d. von (a—b).

7) M., C.: eumque taliter est ejus radius est pinealis et ascendit secundum angulum aetum et erigitur statura hominis.

8) M., C., s. Anm. 7 L. d.

9) M.: נקי בלתי סוג Vgl. das ספר עולם הקטן von Josef Ibn Zadik ed. Jellinek S. 33.

לעצמו צל ואופל וימעט אורו וננהו ועלה על זוית מרווחת ואולם
החקשי שאנחנו נמצא האדם כשיהיה נער ויהיה חומו הטבעי חזק
והדם יך ונקי יעלה על זוית נצבת ונתיישרה קומתו וכשיבא בימי
הזקנה יכבה אור חומו הטבעי ויקנה חושך וערפל ויעלה על זוית
מרווחת ותשח קומתו וכל מה שיוסיף להחמר חומו ידכה וישח
ובהכבות החום הטבעי נפלה קומתו לארץ ואם יאמר אומר¹⁾ למה
הכחשת שיהיה עוות קומת הזקן מפני חולשת גופו לעמוד בקומה
זקופה ולא לעובי החום הטבעי ורב צלו וחשכתו נשיבתו אלו היה
כן הדבר אז היו הקמים מההולי יותר ראוי לשח מהזקנים בעבור
שגופתיהם יותר חלושים ואין אנו מוצאים כן אבל אנו מוצאים
הנרפאים מהחוליים שלא יוכלו לעמוד על רגליהם מרוב חולשתם
וכשישען אחד מהם על דבר נתיישרה קומתו אע"פ שבלכתו חלוש
יותר מחולשת הזקנים אינם כך כי אנו נמצא מהם מי
שלא יצטרך להשען על דבר לחזק גופו וניוו שח ושפל לא יוכל
להתיישר אפי' היה יושב ולזאת הסבה היתה כפופה קומת הבהמות
ולא נתיישרה כלל אע"פ שגופם יותר קשה וחזק מפני שהחום הטבעי
שבהם יותר עבה וחשך מחום האדם לכן עלה חומם על זוית מרווחת
ונתפשטה קומתם ואם תאמר איך שב הדם מהנידים הדופקים מרכבת
לחום הטבעי והטבע כבר שם בנידים הדופקים²⁾ שני מעברים הא'
מהם דרך לרם והא' לרוח חיים נשיב בחיי ?? הטבע הוא אשר עשה

1) C.: si quis dixerit quare negasti ut inclinatio dorsi senis sit propter debilitatem corporis ejus ab erectione et non sit grossitiem caloris innati et multitudinem umbrae et tenebrarum ipsius... M.: אומר מה יזיק לך אם תאמר שהכנעת צל אות חולית הזקן הוא חולשת גופי לחזק לא לעבות החום הטבעי ורב השכו ועכירתו ואמר לו אם היה הענין כן היו הקמים מהחלאים ראויים לשח ולהכנעת הצלעות שבילי אמנה Diese Stelle ist angeführt in Aldabis p. 81 b.

2) C.: si aliquis dixerit qualiter sanguis existens factus est vehiculum caliditatis inate cum natura in arteriis duas fecerit tunicas M.: הדופקים שתי קרומות הם מעברים L.: והטבע כבר שם הדם בנידים שני מעברים.

זה ושם לרוח החיני בער[ים] הנזכר[ים] למעלה [מעבר¹] ריק כרי שילך בו אל כל הטף לפי שהרוח החיני הוא גוף מוחש דומה לתכונת הרוח לא יצטרך אל עצם שישארו ואולם החום הטבעי הוא איכות יצטרך בלי ספק אל עצם שישארו ועל כן שם הטבע דם הגדים הנזכרים מרכבה לו וממנו מזונו ופרנסתו ואם תאמר ולמה היא יציאת הדם מן הנחירים והנדות ברוב המדיום משמיע שלום מבשר טוב [מאחר ש²] יציאתו הוא נמאם אל הטבע לפי שהוא חביבו נשיב כי הדם היוצא מן הנחירים והנדות הוא מפאת פעלת הטבע כשירבה עליו ויכבד לא לדבר שהכריחו והוציאו מאתו בהכרח מבלי צורך להוציאו והמופת בזה שאנחנו נמצא יציאתו כשיהיה ביום בהראן הוא מורה על כך פעלת הטבע והוא טוב ומבשר ישועה וכשיהיה [יציאתו ש³] בזולת יום בהראן וכל שכן ביום שני מהחולי הוא רע⁴) ומורה על פחד לפי שהוא אות אמת שיציאתו הוא בעבור חירוד [המותר ש⁵] וכבוד החולי לא בעבור הנהגת הטבע

1) C.: dicemus per meam vitam juro ut natura jam fecit illud et fecit spiritui vitali tunicam arteriae vacuum. so übersetzt auch C. S. כנ Z. 2 unten מעברים s. Anm. 2) M.: למעלה קרום ריקה מין הגדים הדופקים

2) C.: et si dixerit quare ergo factus est exitus sanguinis fluxu narium et menstruorum in pluribus aegritudinibus laudabilis et nunciativus salutis cum ejus exitus apud naturam sit universaliter vituperabilis: quoniam ipsius est custoditius M.: ואם יאמר אומר למה היא יציאת הדם מן מן הנחירים ודם הנדות ברוב החליים מבשר טוב ומשובח מורה על השלום ואתה אמרת כי יציאתו בכלל? לטבע הוא שנוא מפני שהוא חלק ממנו מבשר טוב ויציאתו בשלשול הוא נמאם. L.: ואם יאמר אומר למה היא יציאת הדם מן מן הנחירים ודם הנדות ברוב החליים מבשר טוב ומשובח מורה על השלום ואתה אמרת כי יציאתו בכלל? לטבע הוא שנוא מפני שהוא חלק ממנו מבשר טוב ויציאתו בשלשול הוא נמאם.

3) C.: et si affuerit exitus ejus in die non cretico et proprie n die aegritudinis erit illaudabilis et nunciat timorem. M.: ואם היה יציאתו בזולת יום מופת נכול וכל שכן ביום השני מהחולי רע ונמאם ויעיד על הפסד. 4) M. s. Anm. 4) M. הפסד על הפסד.

5) C.: quoniam significat ut exitus ejus est ab acuitate superfluitatis et gravitatis aegritudinis et non a regimine naturae et ex ipsius exitatione L.: חירוד הליחה.

[והתעוררו ¹] וזממה שיורה שיציאתו מן הנחירים והנדות הוא מפעלת הטבע [ויציאתו מבלעדו אלה המקומות הוא מכלתי פעלת הטבע ²] שאנחנו נמצא שיציאתו מן הנחירים והנדות הוא [מה ³] מקומות שממנה הטבע להוציאו מהם [תמיד ⁴] בלא עמל ובלא כאב ובלא סבה קודמת יותר מצורך הטבע להוציאו ויציאתו מבלעדו אלה המקומות הוא ממקומות שאינם ממנה הטבע להוציאו משם שיציאתו מהם בעמל וכאב וסבות מכריחות להוציאו [לא ⁵] מצורך הטבע לזה והסבה בזה שהטבע הכין לכל מיתר ממותרי הגוף מקום מיוחד יוציאהו ממנו והראייה בזה שהוא הכין למותר עכול הראשון ההוה באצטומכא [להוציאו מן המעי התחתון ⁶] בשלשול [ושם ⁷] למותר העכול השני שבכבד לצאת דרך נקב ⁸ השתן [ושם ⁹] למותר העכול השלישי ההוה באיברים לצאת מנקבי הגוף הדקים בעשן ובויעה ובנדות ובפלוק הענים והנחירים וצאת האזנים וזרזק תמיד וברם הנחירים עת אחר עת כשיהיה הצורך לזה [והולדת ¹⁰] הדם אע"פ שהוא מפעלת העיכול השני ההוה בכבד אמנם יתרונו בגוף וריבוי בנידים באמת הם מיותר העכול השלישי [ההוה ¹¹] באיברים לפי

1) M., C.: s. S. כד Anm. 5.

2) M., C.: et ut ejus exitus non ab his locis est agrediens ab operatione natura est L. d. ein Hoimoifstelenon von הטבע מפעלת הטבע.

3) M., C.: quare invenimus ejus exitum fluxu narium et menstrorum ex locis per quae natura consuevit ipsum evacuare semper sine difficultate L.: מכמה המקומות.

4) M., C. s. Anm. 3 L. מהם מיד.

5) M., C.: natura non indigeat.... L. d.

6) M., C.: quoniam ipsa praeparavit superfluitate digestionis primae factae in stomacho exitum per anulum eum solutione ventris et posuit superfluitate digestionis secundae factae in epate exitum per foramen urinae secundum ut est in virga et posuit....

7) M., C. s. Anm. 6.

8) C. s. Anm. 6 M.: יצאתו כהצקה בשתן L.: דרך הנאתן השתן.

9) C. s. Anm. 6.

10) M., C.: quamvis generatio sanguinis sit operatione bonitatis digestionis secundae factae in epate L.: לזה ותועלת.

11) M., C. L.: יתהוה.

שהוא מיותר מוונם שלא יצטרכו אליו ועל כן הוא צאתו מהנחירים והנדות [טוב ומשובח מיציאתו בשלשול ובשתן כי יציאתו מהנחירים והנדות הוא מ¹] פעולת הטבע מהמקומות שהכינם הטבע לצאת מהם מותר העיכול השלישי וצאתו מלמטה [בשלשול²] וממקום השתן הוא יוצא [מפעורת הטבע לפי שהוא משנה מקומו הטבעי ויוצא³ מהמקומות⁴] אשר הכין אותם הטבע למותר העיכול הראשון ההוא באצטומכא והעיכול השני ההוא בכבד להוציאם משם על כן שב צאתו משני אלו המקומות [רעה⁵] מאד לפי שיצא ממנה הטבע כמו שהיא יציאת צואה מלמעלה בקיא [רע⁶] מאד ממים מפני שיוצא מדרך הטבע⁷] ואם יקשה עלינו כפי אמר אפוקראט [בספר הפרק הפרקים⁸] שאמר שם שהדם [איזה⁹] דם שיהיה בצאתו מלמעלה הוא יותר רע ויציאתו מלמטה יותר משובח וכל שכן כשיהיה שהור נשיב כי אפוקראט לא נינה [יציאת הדם מלמעלה אם היתה יציאתו מהנחירים ולא שבח¹⁰] יציאתו מלמטה

1) C.: propter hoc factus est exitus fluxu narium et menstruarum melior et laudabilior exitu ejus solutione ventris et urinae quoniam exitu ejus modi fluxum et menstruorum est ab operatione naturae. M.: ולזה היתה הוצאתו מן הנחירים ודם הנדות טוב מיציאתו בשלשול ובשתן כי יצאתו מן האף ומן הנדות פעלת הטבע מן המקומות אשר יחדם להוציא.

2) M., C.: et exitus ejus solutione ventris et urinae egreditur ab operatione naturae quoniam est contrarius loco suo naturali. L. d.

3) C. s. Anm. 2) L. d. ein Homoioteleuton von יוצא.

4) C. s. Anm. 2: a locis M.: מהאצטומכא.

5) M. L.: ערום מאד so auch C. propter hoc ejus exitus ab his duobus est calidus. Vgl. Anm. 6.

6) M. L. fehlerhaft מאד ערום בקיא so auch C.: quae modum est exitus ab ore vomitu calidus valde et perniciosus.

7) C.: quoniam est extra eursum naturalem. M.: הטבע ומנחניו.

8) M., C.: in libro aphorismorum... L. d.

9) M., C.: quibus exitus sanguinis per superiora est deterior L. אין זה דם.

10) M., C.: Hipp. non vituperavit exitum sanguinis superius cum est fluxu narium neque laudavit

כשהוא מהשלשול והשתן אבל נינה מלמעלה כשהוא בשעול ובקיא ושיבה אתו מלמטה כשהוא מנידי¹⁾ בואשיריהם היכולת הנקראות ווירוגש בלעז וממה שזורה על זה אמרו וכל שכן כשיהיה שחור לפי שדם הווירוגש אינם ברוב אלא מדם שחור אך^{a)} כשירבה לצאת יצלול ויזך וישוב רע ומנונה²⁾ (b) ואם יקשה עלינו מהווירוגש עצמם ואמר מדוע אין יציאת הדם מהווירוגש גם כן מנונה אחר שיציאתו הוא משנה מקומו הטבעי שאין ממנה הטבע להוציא מהם נשיב שהווירוגש אינם מקומות הטבעיים אשר הכינם הטבע להוציא מותרות אבל הם מקומות מקריים עשה הטבע תחבולה עליהם כשהוצרך להם לפתוח בם גידים להוציא מהם הדם השחור העבה הכבד שהמרה השחורה נזכרת עליו אשר מתולדתו לרדת ולהשתקע למטה כמו שיעשה תחבולה גם כן ויפתח בראש גידים דקים להוציא מהם הדם הצלול אשר מדרך המרה הירוקה אשר מטבעו להתנשא למעלה ולרום בטבע ואם תאמר אחר [שהטבע³⁾ יוציא הדם מהמקומות אשר מטבעם להוציא מותר העיכול השלישי [בהם⁴⁾ למד⁵⁾ לא⁶⁾ הוציאו מנקבי העור [הדקים⁶⁾ אשר יצאו מהם המותרות [בעשן⁷⁾

ipsius exitum inferius eum est fluxu ventris et urinae L., d. ein Homocoteleuton von: יציאת.

1) C.: et laudavit ipsum inferius nisi eum est ex venis emoroydarum M.: מנידי המהורים הנקראים אלבואסיר.

2) M. fehlt von (a—b).

3) M., C.: si autem aliquis dixerit cum natura non evacuet sanguinem nisi per loca... L.: אחר שהטבעיות.

4) C.: per ea M.: השלישי מהם L.: השלישי מהם.

5) M., C.: quare ergo non evacuavit illum per puros entis L., d.

6) M., C.: s. Anm. 6.

7) M., C.: per quos evacuantur superfluitate cum sudore et vapore (eum sunt nisi de superfluitate digestionis tertiae) dies hinzugefügt in C. Vgl. S. כח Z. i בעשן [בזיעה] L., d.

ובזיעה נטיב שהמחירות היוצאות בעיטן ובזיעה הם ממותר [מזון¹]
האיברים ממה [שכבר²] יצא מהנידים והניע באיברים וכשישאר
בהם (a) והשליכוהו מהם (b) (c) הוציאהו מנקבי העור הדקים בעיטן
ובזיעה לקרבם אל (d) מחוץ לגוף אבל תוספת הדם הוא מותר הניע
בנידים והוא עצור בם לא יצא מהם אל האיברים ולא קבלהו
[האיברים⁵] למיעוט צרכם אליו ועל כן הוציאהו הטבע מהנידים
לרחקם (e) מחוץ לגוף ואם יאמר אם הסם המשלשל לפי דעתך יוציא
מהליחות [הגוף⁷] תחלה הצלול [שבהם⁸] והממהר יותר בתנועה
ואחר כן מה שיקרב אליו בקלות ובמהירות עד הניע אל העבה
שבליחות והכבדה שבהם בתנועה למה לא יוציא הסם הדם אחר
המרה היוקה קודם הליחה הלבנה לפי שהוא יותר קל ויותר דק
מהליחה הלבנה מאד נשיב כבר עבר מאתנו במה שקדם מהתשובה
לשאלה הזאת מה שיש בו די מהשיב אליו דבר אחר והקמנו אליו
מופתים ברורים מאותות הטבע וביארנו שהטבע לא יוציא הדם
בשלשול ולא יוציאהו גם כן מהמקומות שדרכן להוציאו משם כי
אם ירבה עליו ויכבד וישלחהו מאתו ויוציאהו כמו שישלח האב את
בנו וישליכוהו מאתו בכעס והוא יותר חביב עליו מכל בני אדם ויותר
מיוחד וקרוב לו ואם יאמר ולמה לא אמרת שהחום והקור והלחות
והיובש הם יסודות גוף האדם על האמת לפי שהם יותר פשוטים
מהאש והרוח והמים והעפר ויותר רחוקים מהרכבה נשיב לו לא
יתרל אמרך קר ולח ויבש מאחד משני ענינים אם שתרצה בהם

1) M., C.: dicemus ei quoniam superfuitates qui egrediuntur sudore et vapore non sunt nisi de superfuitate nutrimenti membrorum L.: ממותר מהלך.

2) M., C.: quae jam exivit ex venis L., d.

3) M. fehlt von (a—b).

4) M.: אל שטח היצוני.

5) M., C.: neque membra recipiunt L., d.

6) M.: משה שטח היצוני חנוף.

7) M., C.: si aliquis dixerit cum medicina apud te non evacuet ex humoribus corporis primitus nisi subtiliorem ejus et velocioris motus L., d.

8) M., C. s. Anm. 7. Vgl. Z. 10.

האיכויות עצמם או הנפשות הנושאים האיכויות ואם תצוה האיכויות עצמם הנה המאמר הזה מבוזר [ה'] הפסד וביטולו גלוי ומפורסם בעבור שהאיכויות מקרים-נושאים צריכים לקיים עצמם אל נושאים והיסודות הם עצמים נושאים ואינם צריכים לקיים עצמם [אל מה ²] שהוא נושא עליהם והנושא יותר נכבד מהנושא בטבע לפי שהנושא הוא עצם קיים נצב והנושא הוא מקרה חולף אם כן העצם הוא [נכבד ³] יותר מהמקרה ומן השקר [שיפעל נכבד בטבע מנבזה בטבע ⁴] ולא יעשה הנבזה נכבד גם כן ולא החסר שלם שאלו יתכן זה היה איפשר באדם שיפעל ממה שהוא יותר נבזה ממנו ויעשה מה שהוא יותר נכבד [ממנו ⁵] עד שיעשה מדבר [כלי מות ⁶] וזה מבוזר השקר שאלו [יתכן זה היה ⁷] איפשר שיעשה כמו עצמו ואלו יכול לעשות כעצמו ⁸] היה יותר יכול לדחות המות והאבדון מעצמו והראות יבטל זה ואם יאמר אחר שהחוס והקור והיובש והלחות הם אצל מקרים והמקרים יסורו מבלי הפסד נושאים למה לא הסיר החוס מן האש ושחמצאנה אש שאינה חמה ואיין לא יבשה ומים [כלא קרירות ⁹] ורוח לא לחים נשיב כי המקרים הם על עניינים רבים יי

1) M., C.: si volueris per sermonem tuum qualitates ipsas et sermo manifestae falsitatis M.: א פ ש ר L.: ההפסד מ ב ל ת י א פ ש ר ב.הפסד

2) M., C. L.: אלא.

3) M., C.: substantia ergo est altior accidente L., d.

4) M., C.: et inconueniens quidem est ut nobilius natura perijciatur ex eo quod est vilius, natura L.: שיכבד נפעל בטבע מנבזה.

5) C.: nec pateretur ex eo quid est viliis eo et faceret quod est nobiliis ipso donec faceret rationale immortale M.: שיפעל מה שהוא נקלה ונבזה ממנו ויפעל יותר נכבד ממנו עד שיפעל אדם.

6) M., C. s. Anm. 4 י מות L.: מדבר ב ל י מ ה.

7) M., C.: si illud possibile ut faceret sibi simile? ad hoc ut expelleret permutationem et finem a se et esset posterior et fortior? visus autem evanescere facit illud.

8) M.: שאם יתכן זה יתכן שיעשה דומה לנפשו ואם יוכל לעשות: בנפשו דומה לנפשו היה יוכל שירחק ויסיר המות מנפשו וההמסה? וההתוך והעיון והחוש יבטל זה.

9) M., C.: et quare non fecisti nos invenire ignem non calidum terram non seccam aquam non frigidam.

מהם קל ממחר לסור ולהפסד כגון ירקות הפחד ואדמומית הבושת
ומהם מה שהוא קיים מאחר לסור כמו תכלת העין ועקום האף ומהם
מה שהוא יותר קבוע מזה ויותר קיים כגון השחוק באדם ומהם מה
שהוא יותר קבוע וקיים מזה כגון החום באש והקור בשלג¹⁾ ומה
שהוא מהם ממחר לסור כגון ירקות הפחד [ואדמומית הבושת²⁾
נקרא דבר זה דבר עתי [ומה שהוא מהם מאחר לסור כמו תכלת
העין ועקום האף נקרא דבק³⁾ ומה שהוא מהם יותר קבוע מזה
כמו השחוק באדם נקרא סגולה⁴⁾ ומה שהוא מהם יותר קיים ונמצא
בכל עת ובכל זמן הוא החום באש נקרא טבעי והטבעי יהיה על
שני פנים כי יש מהם מה שהוא במה שהוא בו בפועל תמיד כמו
החום האש שהוא מצוי בו בפועל תמיד ולכן הוא פועל בנופותינו
בעת הפנישה ומהם מה שהוא במה שהוא בכח כמו חום הדבש
והזנביל והפלפל שהם במשויש ובפועל קרים בטבע ובכח המים ולכן
לא יפעלו בנופותינו בעת הפנישה כי הם אמנם יפעלו אחר שיפועלו
מן הטבע שבתוך הנוף וביציאת מה שיש בו מהבה אל הפועל והאות
בזה שאנו אלו נקח זנביל ופלפל ונשחק אחד מהם ונשים אותם
על הנוף לא יפעל בו כלל עד שיתלחלח בלחות גופות וימס ותראה
איכות בהמימות העשן הנמס מגופותנו קודם שתראה הפעולה בנו
זבזה אות ברור שהם לא יפעלו מבלי שיפעלו אם כן הפעולה מהם
היא בכח לא בפועל הנה כבר התבאר במה שבארנו שהחום באש
אחר שאינו נבדל ממנו הוא בו טבעי לא עצמי ואם יאמר אומר
ומה הפרש בין [הדבר שהוא בדבר טבעי⁵⁾ ובין שיהיה בו עצמי
נשיב שהדבר כשיהיה בדבר טבעי הוא נמצא בזולתו במקרה כמו

1) M.: והקור במים הלחות באויר והיובש בארץ.

2) C., M.: Vgl. Z. 1 oben.

3) C.: et quidem ex eis est tardius separabile sicut varietas oculi naris dicitur habitus. Vgl. diese Seite Z. 2 und weiter dort wird תכלת העין und עקום האף im Gegensatz von סגולה genannt. M.: וחוטם עקום נקרא ומה שהוא מתאחר לסור כמו הענים תכונה או תואר.

4) M.: סגולה מיוחדת או נפרדת.

5) M., C.: si dixerit quae est ergo differentia inter rem existentem in alio naturaliter. L.: בין הדם שהוא בטבע ובין.

החום שהוא בעבור שהוא באש טבעי איפשר מציאותו בבעל הקדחת
ובמים החמים ובכירול הם במקרה ואולם הדבר שהוא עצמי אינו
נמצא בוולת מה שהוא בו כלל לא בעצם ולא במקרה לא בכח
ולא בפועל כמו הדבור וקבול המות באדם ששניהם בעבור שהם
בו עצמיים אי אפשר מציאותם בוולתו [לא בעצם¹] ולא במקרה
ואם הקשה עלינו במציאות הדבור בנופים העליונים והמות בבעלי
חיים נשיב שזה אמנם ימצא מפורד לא מקובץ כי אשר ימצא בו
הדבור מהנופים העליונים. אי אפשר שימצא בו המות כלל ואשר
ימצא מציאות המות בו משאר בעלי חיים זולת האדם לא ימצא
בו הדבור כלל ואולם באדם נמצאים [יחד²] בו ואם יאמר והלא
החום הוא מתקן עצם האש ומפרסם טבעו לפי שכל אש הם ולמה
לא אמרת שהוא בו עצמי נשיב שהעצמי בדבר המתקן עצמו יסוב
כל אחד מהם על חברו סבוב בנבול על המונבל והמונבל על הנבול
המשל בזה שאנחנו נאמר על האדם חי מדבר מת וכל חי מדבר
מת אדם והחום באש אינו כך שאתה אם אמרת כל אש הוא הם
לא תוכל לומר כל הם אש לפי שיש מן הדברים החמים שאינן
אש כמו האדם בעל הקדחת והכירול החם והמים החמים³ אם כן
כבר סר החום מתקן עצם האש לפי שהוא נמצא בוולתו ועל כן
לא הכנים הפילוסוף החום בנבול האש [מורה על טבעו⁴] כי נבול
האש המודיע טבעו הוא שהוא נוף דק קל מזהיר ינשא למעלה
הנה כבר התבאר שהאיכויות מקרים טבעיים נשואים ביסודות והיסודות
עצמים מתהפכי נושאים להם ואם תאמר ומה הפרש בין דבר שהוא
בדבר טבעי ובין שהוא לו סגולה נשיב שהטבעיות יש להם הפכיים
[יפעלו⁵] קצתם בקצתם ויתפעלו⁶] קצתם [מ⁷] קצתם כמו החום

1) M., C.: neque substantialiter neque accidentaliter. Vgl. Zeile 3 vorher L.: d.

2) M. L. d.

3) M.: החמים במקרה והדומה לזה.

4) M., C.: declarativa natura ipsius L., d.

5) M., C.: dicemus ei quoniam naturalia habent contraria agentia adinvicem et patientia adinvicem.

6) M., C.: s. Anm. 5. L.: יפעלו.

7) M., C.: s. Anm. 5. L.: ויתפעלו.

8) M., C.: s. Anm. 5. L.: בקצתם.

ויתקבצו [בסוג ¹] בצבע והשני שהמקרה אע"פ שאינו נמצא בכל המין הוא עובר המין ויצא ממנו אל זולתו כגון תכלת העין שאע"פ שאינה נמצאת בכל המין [תעווב ²] "האדם ותצא ממנו אל הסוס והחמור והחתול והדומים להם והשלישי שהמקרה אע"פ שאינו נבדל [מהאדם ³] אפשר לו לאדם שיעשה כמוהו במלאכה ובתחבולה כגון עקום האף ⁴ שהוא אע"פ שאינו נבדל מן האדם ⁵ איפשר [לאדם ⁶] שיעשה כמוהו בצורת הצלמים הנעשים מנחושת וכסף וזולתם אבל הסנולה אינה כן לפי שהיא נמצאת במין כלו או בכח או בפועל לא יעבור מהמין אל זולתו ואי אפשר לאדם לעשות כמוהו לא בתחבולה ולא בזולתה והמשל בזה כי השחוק נמצא במין האדם כלו לא יעבור לזולתו ואי אפשר לאדם שיעשה כמוהו לא בתחבולה ולא במלאכה ועל כן עמדה הסנולה במסוגל בו מקום הנכול במוגבל לפי שהוא יסוב על המסוגל בו כאשר יסוב הנבול על מוגבלו שאתה תאמר כל אדם שוחק וכל שוחק אדם כמו שתאמר כל אדם חי מדבר בת וכל חי מדבר מת אדם ואם תאמר אם יש הפרש אצלך בין המקרה ובין הסנולה בשחמסנולה נמצאת בכל המין והמקרה אינו נמצא בו במה היתה הכתיבה סנולה לאדם והיא אינה נמצאת בכל המין ⁷ (א) כי יש מבני אדם שאינו כותב וכן השיבה והזקנה [הם ⁷] סנולה לאדם ואינם נמצאת ⁶ בכל זמן נשיב כבר קדם מדברינו שהסנולה היא משני פנים אם בכח אם בפועל ואשר היא בכח תהיה אם

1) M., C. s. Anm.

2) C.: pertransit hominem M. המין כמו שתמצא באדם העינים התכליתים שאע"פ שאינם נמצאים בכל המין.

3) M., C.: et tertius est ut quamvis accidens sit inseparabile homini L., d. תעבור סנולתם.

4) M.: האף הנקרא עמבם"י והוא בערבי בשם"ה.

5) M.: האדם העקום.

6) L., C.: est tum homini possibile facere simile ei.

7) M. C.: si dixerit cum accidens apud te separatum sit a proprietate quoniam proprietas reperitur in tota specie: accidens vero non ob quam rem igitur facta est scriptura proprietas homini cum non reperitur in omni homine omni tempore M. fehlt im C. fehlt von (a—b).

בקצת המין בלא קצת אחר או בכל המין בזמן אחד ולא בזמן אחר והסבה כזה שהסגולה באדם היא על ג' פנים האחד מתנועת הטבע ופעולתו כשיפגשו פעולת הנפש והשני מפעולות הטבע כשיפגשו לפעולות הטבעיים והג' מפעולות הנפש בחושים כשתפגשו הדברים המלאכיים הנראים הנקרים על הנפש מחוץ ומה שהוא מהם מפעולות הטבע תפגשו פעולת הנפש הוא נמצא בכל המין ובכל זמן [כמו השחקן וזה כי¹] בעבור [שהוא מהרגות הטבע בתנועת הנפש למצאה ערבות במה שישמחנה הוא נמצא בכל המין ובכל זמן והיה כן בעבור²] שפעולות [הנפש³] נמצאות בכל המין ובכל זמן ומה שהוא מהם מפעולות הטבע תפגשו פעולות הטבעיים אי אפשר מציאותו אלא במציאות המזוג המחויב להיותו כמו השיבה בעתות הזקנה כי בעבור שהוא נמצא מפעולות הטבע כשתפגשו פעולת הטבעיים אי אפשר מציאותו אלא בזמן תגבורת הליהה הלבנה על מזג נוף האדם ומה שהוא מהם מפעולות הנפש בחושים תפגשו הסבות הקוראות עליה מחוץ הוא צריך אל אותות חושיות והרשומים הלימודיים יוציאוהו מן הכח אל הפועל ככתיבה באדם שהוא בעבור היותה פוגשת הסבות אשר מחוץ בפעולות החושים והרשומים הלימודיים אי אפשר מציאותה אלא בהרגל ובריאות הכלי והסבה המביא לזה ועל כן איפשר מציאותה אלא למי שהרגל באותות החושים והרשומים הלימודיים כדי שיצא מה שיש בו מן הכח אל הפועל ולכן נתחלפו סגולת האדם משאר בעלי חיים לפי שסגולות האדם רבות ומשתנות יפגשו הנפש והטבע והחושים וסגולת כל שאר בעלי חיים תפגשו

1) M. C.: sicut risibelitas nam cum ipsa ex inquietudine vel infestatione naturae motu animae propter saporositatem suam cum eo ipso laetificat reperitur in tota specie et in omni tempore quoniam impressiones animae reperiuntur in tota specie omni tempore. Vgl. S. 335 Z. 3 oben, dort wird das Zeichen so definiert. M.: כמו השחקן וזה כי בעבור שיהיה מהרגות הטבע בתנועת הנפש כשתפגשו פעולת הנפש בחושים כשתפגשו הדברים המלאכיים הנראים הנקרים על הנפש מחוץ ומה שהוא מהם מפעולות הטבע תפגשו פעולת הנפש הוא נמצא בכל המין ובכל זמן והיה כן מפגשי שאותות שכתות הנפש נמצאים בכל המין ובכל הזמן

2) M., C. s. Anm. 1) L. d. ein Homoioteleuton von בעבור.

3) M., C. s. Anm. 2) L.: שפעולות הטבע.

טבעו ומונו לבד הנה התבאר במה שהקדמנו עליו המופתים המבוארים והרשומים הנראים שהאיכויות מקרים טבעיים נשואים ביסודות ושהיסודות אינם מתהוים מהם ואחר שהתבאר זה התבאר באמת שהיסודות ראשית ההיות הטבעיות בלא ספק ואם רצית באמריך חוס וקור ולחות ויבשות הגופים הנשואים לאלה האיכויות לא חסר דברך מאחד מנ' פנים אם שתהיה רוצה שהגופים שהאיכויות בהם הם בקצה האחרון מהמיעוט וההולשא או שהגופים אשר הם בהם הם בקצה האחרון מהריבוי והכח או שהגופים אשר הם בהם בענין אמצעי בין שתי¹⁾ הקצוות הנזכרים ואם רצית לומר הגופות אשר האיכויות בהם בתכלית המיעוט וההולשא אי אפשר שתתהווה מהם הויה כלל מפני שכך הכחות המתחלפות והמתהפכות כשיתרכבו וימונו קצתם בקצתם יפעל קצתם בקצתם וישתנו איכויותיהם ויחסרו ממה שהיה עליו כשהיו פשוטים וממה שיורה על זה שאדם אלו קבין בין שני דברים האחד מהם בתכלית החוס והאחד מהם בתכלית הקור [ימצא²⁾ בלי ספק שאיכויותיהם מעטו וחסרו ושב כל אחד מהם מהחוס והקור יותר חלוש ממה שהיה עליו כשהוא פשוט^{a)} ואם הדבר כן בכחות שהם בתכלית הכח כל שכן בכחות אשר הם בתכלית ההולשה שהדבר ראוי להיות³⁾ ^{b)} כן וכן אלו קבין בין חומץ חזק מאוד ובין דבש מתוק מאוד ימצא בלי ספק טעמם ואיכותם שישתנו וחסרו מן השיעור שהיה עליו בהיותם פשוטים וכן אלו קבין בין שחור ובין לבן ומוזג ימצא שישתנו וחסרו מהשיעור שהיו עליו כשהיו פשוטים^{a)} ובזה יש ראיה שהכחות המשתנות והמתהפכות כשיתרכבו יחסרו איכויותיהם ויחלשו⁴⁾ ^{b)} ואחר שזה כן הוא הנה כבר התבאר שאי אפשר שיתהווה מתכלית החולש ותכלית החולש דבר שיש לו כח שאם היה אפשר זה היה אפשר גם כן שיתהווה מלא הם ולא הם דבר שיהיה לו חוס^{a)} ואיפשר שיתילד מהעדר והעדר דבר שיש לו מציאות⁵⁾ ^{b)} וזה יוצא מדרכי הטבע ואם רצית^{a)}

1) M.: שתי התכליתים.

2) L.: מצא.

3) von (a—b) fehlt im C., und M.

4) von (a—b) fehlt im C., und M.

5) von (a—b) fehlt im M.

באמך הנזכרים אשר הם אלו האכזריות על ענין האמצעי שבין שתי הקצוות ¹⁾ (b) או היו היסודות ^{a)} נסתרים בלי ידועים ולא יהיה נכנסים תחת רשות הידיעה לא אצלינו ולא אצל הטבע ²⁾ (b) לאפשרות ההשתנות וההתהפכות בהם לפי נטיית השני האמצעיים לאחד משני צדדים ומן השקר שיהיו היסודות [טבעיים] ³⁾ ולא ימשלו בהם הטבעיים ולא יכללם דעת ואם רצית לומר הנזכרים אשר הם אלו האכזריות בתכלית [הרבו] ⁴⁾ והכח יצריכך הרבה שתאמר היסודות שאתה לא תמצא דבר שתהיו אלו האכזריות בו בתכלית הכח [והרבו] ⁵⁾ אלא היסודות לפי שהאכזריות בהם פשוטות מופשטות נקיות מהטבעיים ובוולתם מוזנות מורכבות התערב קצתם בקצתם ונמוזן אחד מהם עם חברו ויפעל בו ויחסר מכחו כמו שביאנו עתה וזממה שיורה על זה שאתה לא תמצא נוף יותר הם מהאש ולא יותר קר מהמים ולא יותר לח מהרוח ולא יותר יבש מהאין בעבור שהאכזריות נקיות נמורות מופשטות לא יתערב עמם דבר שישנה אותם ולא נמוזן קצתם בקצתם ונרכבו כחותם ונחלשו והחסיד אפוקראט בזה המאמר אמר כך דע שהיסודות נופותינו הם החים והקור והלחות והיובש רצה בזה הנזכרים שהאכזריות האלה בהם בתכלית הכח בלומר האש

1) von (a—b) fehlt. C.: si vis secundum dispositionem melancholicam? tunc erant elementa propter possibilitatem alterationis et diversitatis in eis semper secundum declinationem mediorum ad media duarum extremitatum.

2) von (a—b) fehlt im C. Vgl. Anm. 1) et non ad aliam aut meditationes ipsorum ad duos extremitates secundum recitatem. nach C. lautet die Stelle: אז היה היסודות לאפשרות ההשתנות וההתהפכות בהם לפי נטיית האמצעיים אם רצית לומר מהנשמים אשר האכזריות: M.: לאמצעי שבין שתי הקצוות בהם על ענין ממוצע בין שני התכליתיים אם כן היו היסודות נסתרים ונעלמים לא נודעים לא עמנו ולא עם הטבע.

3) M.: C.: et inconveniens quidem est ne elementa sint naturalia a naturis comprehensa et ne scientia ea contineat L.: טבע.

4) M, C.: ultimum finem multitudinis et fortitudinis L., d.

5) M., C.: Vgl. Anm. 4).

והרוח והמים והעפר וממה שיוצא על זה שהוא אלו נתכוון באמרו
הזוהם והקור והלח והיבש במאמר מוחלט נתחייבו היסודות שלא יהיה
להם תכלית שהזוהם המוחלט והקור המוחלט והלח והיבש המוחלטים
אין תכלית להיותם עד שיכלה איתם בוראם י"ת וית'ע ויש בזה ראייה
ברורה שהחסיד לא כיוון באמרו הזוהם והקור והלח והיבש כי אם
הנופים אשר אלה האיצויות בהם בתכלית מה שיתכן מהרבו ולא
ימצא בזה כי אם ביסודות כמו שביארנו ופירשנו ואם תאמר ואך
הם המים בתכלית הקור והראות יעיד בהפך זה שאנחנו נמצא הזוהם
הנקרא [בור קטונא¹] והוא [שיליו¹] בלעז יותר חזק לקרר גופותינו
מהמים וממה שיוצא על זה שאנחנו נמצא בעל הקדחת כשתרבה
הזימותו ולא יפסק צמאו [אם²] ישתה מים רבים לא יוכלו לכבות
חומו ולא יפסק צמאו [ואם³] ישתה מעט מהם הנקרא שיליו⁴
ויסיר צמאו נשיב שהמים פשוטים וגופותינו מורכבים והם הזוהם
מורכב והמורכב יפעל במורכב מה שלא יפעל הפשוט במורכב וזה
שהפשוט יותר דק ומטהר להשתנות והמורכב עבה ורחוק [להשתנות⁵]
ולכן אי אפשר לפשוט להפוך המורכב ולהתנער עליו עד שיפעל
בדבר המורכב ויחזירנו אל עצמו וטבעו והמורכב לעבו איפשר לו
להפך הדבר המורכב כמוהו ולהתנער עליו עד שיפעל בו ויחזירנו
אל טבעו ועצמו ולכן השיליו יותר חזק לקרר גופותינו מן המים
אע"פ שהמים יותר קרים בטבע ואם תאמר איך הם המים יותר חזקים
ללחלח גופותינו מהרוח והרוח באמת יותר לח בטבע נשיב שהרוח
יותר דק ויותר רחוק מההנשמה לדמיון אשר בינו וכך האש באיכות

1) M.: ברוק טונא. L.: בורקישונא. dies Wort ist in M. u. L.
verschieden. richtig hat C.: quoniam invenimus posillium... wie
auch das italienische Wort שיליו = silio dies bedeutet. בור. Samen
kommt auch öfter im Talmud vor: Gittin 69b גלגולא auch
גלגולא. L. fehlerhaft שיליו.

2) C., M. L., d.

3) C., M. L., d.

4) M.: שיליו ינוח חומו ויסיר.

5) M., C.: compositum est grossius et remotius a
resolutione L.: המורכב מן המורכב.

הפועלת הנדולה כמו החום [והמים יותר עבים ויותר קרובים מההנשמה¹]
 לדמיון אשר בינם ובין הארץ באיכות הפועלת הקטנה כלומר הקור
 על כן שבה פעולתם בנופותינו יותר הזקה מפעלת הרוח ויותר נכבדות
 ואם תאמר והלא הרוח והמים שניהם פשוטים לפי שהם יסודות
 נשיב שהדבור על היסודות מצד שהם יסודות הפך מה שהוא מצד שהם
 פועלים מפני שהדבור עליהם מצד שהם יסודות הוא דבר פשוט לפי
 שהם כמו כן פשוטים לא מוחשיים ומצד שהם פועלים הוא דבר
 מורכב מפני שהם מורכבים ומוחשיים גם כן ואם לא נשיגם בהוש
 שיפעלו בנו אנחנו אמנם נשיגם ונפעל בהם ונקבל פעולתם ויתראו
 בנופותינו אך אחר שיתרכבו קצתם בקצתם וימנו קצתם בקצתם
 וכשתשיגם ההרכבה היא מה שקרוב מהם אל העפרורית יותר נשמי
 ויותר מוכן לקבל פעולה לקרבו מעובי הארץ ומה שרחוק מן
 העפרורית הוא יותר דק ויותר רחוק מההנשמה ויותר חלוש לקבל
 פעולה לקרבו מרקות האש ועל כן המים יותר חזקים לפעול בנופותינו
 מהרוח לקרבת המים אל העפר והרוח אל האש ואם תאמר איך
 יתכן שיהיו האש והרוח והמים והעפר יסודות לנף האדם והם
 פשוטים ונף האדם מורכב ואתה כבר התנית שהפשוט לא יפעל
 במורכב ומה שלא יפעל במורכב ראוי הוא שלא יהיה ממנו מורכב
 נשיב כבר בארנו כמה שקדם מדברינו שהפשוט הוא יותר ראוי להיות
 יסוד מן המורכב מפני שכל מורכב הוא צריך אל מה שיורכב ממנו
 והפשוט הנעלם איננו צריך לדבר שיתהווה ממנו אלא יכולת בוראם
 ית' ויתע' ולכן לא יאמר למורכב יסוד על דרך [האמת אלא על
 דרך²] ההעברה לפי שהוא בעצמו צריך אל יסוד שיתהווה ממנו
 אם כן אע"פ שהוא פשוט בערכו אל מה שיתהווה ממנו הוא
 בעצמו מורכב לפי שהוא מתהווה מזולתו והיסודות אע"פ שהם
 פשיטות מיוחד בהם בעצמם אין המורכב מתהווה מהם והם בעניין
 [פשיטותם³] אלא אחר שיתרכבו במין ההרכבה ויכנסו קצתם בקצתם

1) M., C.: sicut caliditas et aqua est spissior et propinquior corpulentiae L., d.

2) M., C.: propter hoc non dicitur compositum sit elementum secundum veritatem sed secundum transumptionem L., d.

3) M., C.: cum sunt in dispositione simplicitatis suae L., d.

וממה שהוקה בזה ראה שהדברים כשיתרכבו יפעלו הפך פעולתם בעת פשיטתם מהרכבות [הטריאק והוא ¹] הצרי שאנו מוצאים סמניו כשיתרכבו וימונו יפעלו בסמי המות הפך פעולתם בעת ש² הם פשוטים נפרדים וכן הסילושרו והוא הסיד עם הזרניך שאנחנו נמצאים שיפעלו להשיר את השיער בעת שהם מורכבים הפך פעולתם בעת שהם [פשוטים נפרדים ³].

תם ונשלם החלק הראשון מספר היסודות תהלה לאל
ונתחיל החלק השני.

1) M., C.: en medicinis theriacae L., d.

2) M., C.: cum sint simplices et singulares et similiter in calce. et arsenico invenimus operationem in abrasione cum sint composita quam non invenimus in eis cum sint simplicia et singularia.

3) M., C. s. Ann. 4).

אמר יצחק

אחר שהגענו לזה המקום ממאמרנו וביארנו [כל¹] מה שאמר הפילוסוף [במחות²] היסודות ונכולו המודיע טבעו והבאנו עליו המופתים השכליים והראיות הטבעיות יאות לנו שנוכר [בחלק השני³] מאמר גאלינוס ודעתו בזה [וזה הוא⁴] כי גאלינוס נבל היסוד כמו כן בנבול מלאכותי דומה בענינו למאמר הפילוסוף ואמר היסוד הוא המעט שבחלקי הדבר [שהוא יסוד לו רצה באמרו המעט שבחלקי הדבר⁵] הפשוט שבחלקיו והמעט ההרכבה בטבע לא בערך אל דבר כמו שבארנו פעמים ממאמר הפילוסוף וזה כי המעט שבחלקים יאמר על שני עניינים האחד מהם הושי והאחר ישכלי ואולם החושי הוא המעט שבחלקי הדבר אשר יחלק להם חלק נשמי^א נופל תחת החוש כמו החלקים [העפריים⁶] שיחלק אליהם הנוף חלק נשמי^ב ואולם השכלי הוא הפשוט שבחלקי הדבר והיותר רחוק מההרכבה כגון החלקים שיותר הנוף אליהם ההתירה טיבעית

1) M., C. et postquam pervenimus jam ad locum sermonis nostri et ampliavimus ad illud quod voluimus de sermone Philosophi in essentia elementi.

2) B., M., C. Vgl. Anm. 1).

3) M., C.: jam oportet ut afferamus in hac parte secunda declarationem ejus manifestam super sermonem Gal. et inventionem ejus et illud quoniam Galenus.... B., L., d.

4) M., C.: Vgl. Anm. 3) B., L., d.

5) M., C.: elementum est nimima partium rei cui ipsa elementum cum autem dixit minima partium rei oluit intelligi simpliciore partibus... B., L., d. ein Homoioteleuton von בחלקי הדבר. S. Galenus i. Th. ed. Kühn Lipsiae 1821 p. 413. „Σπειδῇ τὸ στοιχεῖον ἐλαχίστον ἐστὶ μῶριον οὐπερ ἂν ἡ στοιχεῖον.“

6) M., B.: האיכותיים. C., d. von (a—b6) L.: האויריים.

[illegible]

7) B.: כְּמוֹ רְפוּאָה M. כְּרָפוּאָה: *resq is* (1)
 8) B. M.: וְכִשְׁמֵן וְשֶׁמֶן בְּכֶפֶר *medicina composita ex machitis*
 = *(Haematis et aere adusto et scorpiis aeris effu-*
cerussa plumbi אֲבָן הַדֶּם *ist das zu medicinischen Zwecken*
gebrauchte haematis = tidus glanztes Blut = Stein
 9) אֲבָן־דָּם *ist das bereits im Talmud Gittin 69b angeführte*
 Raschi erklärt כֶּפֶר חֵי Quicksilber. arabisch wie im Texte.
 10) L.: הִיתָה.

ולא נודעים בפנישת השנה¹⁾ מפני שמציאות החוש להם הוא מציאות מתחלק לפי רוב התחלק חוש הראות בכל אחד מן המבטים בחזקה ובחולשה ומה שיש בתוך האמצעיים אשר לא יספיק מרוב וממה שיורה על זה כי אנחנו נמצא רבים מבני אדם לא ישינו החלקים שהם גדולים אצל זולתם ולא קטנים ביותר להולשת חושם להשיג החלקים הדקים ונמצא כמו כן אנשים ישינו החלקים שהם דקים אצל זולתם ולא גדולים ביותר לרוחק חושם להשיג החלקים הדקים שלא ישיגם זולתם וכבר באר גאלינוס זה באמרו אנחנו אם אמרנו ביסודות שהם יסודות לכל הנופים בטבע שהם החלקים הנצבים להשגת החוש בעל הראות או יהיו החלקים אצל מי שיהיה חוש ראותו בתכלית הריחק כגון האיה והנץ מהעופות והאדם הנודע בחרות ראותו כלתי החלקים אצל זולתם וממי שחוש ראותם בתכלית החולשה וכמו כן יהיה מי שהוא חוש ראותו על הענין האמצעי והמזג הפך ממי שהוא חוש ראותו בתכלית החולשה או בתכלית החזק ובין כל שני החלקים האלה יש אמצעיים רבים משתנים לא ימשול כם תאר ואם כן יהיה תולדת זה המאמר שהחלקים אינם נכנסים תחת רשות הידיעה ואינם ידועים אצל השכל כל שכן שלא ישיגם חוש ואם היית רוצה באמרו [מעט החלקים ה²⁾ חלקים הדקים המחוברים מגופים משתנים שנשחקו היטב כחלקי המרקחת המורכבת [מאבן³⁾ הדם ונחשת שרוף וריקועי נחשת הנשחקים שחיקה יתירה היה אלא יתר רחוקים מהשיג הרבה מפני שאלו לקח אדם אלו הסממנים ודומיהם ושחקם היטב עד ישובו כאבק ואחר כן יבקש להבחין ביניהם בחוש ראותו לא עמד אלא על דעת שכלם הם נוף אחד ודבר אחד וכבר התבאר שבהינתן החלקים שהם קטני מחלקי הדבר [ידיעתם⁴⁾ לא

1) C.: si per sermonem tuum volueris partes in quas divitur corpus divisione corpore erunt elementa non comprehensa neque scita quoniam... B.: היו היסודות בלתי נודעות. M.: אשר הם השנה השנה.

2) B., M. nur haben diese מיעוט anstatt מעט so auch S. מא C. d.

3) C.

4) C., M. B.: ובחירתם L.: ובחירתם.

יהיו [מושגים ¹] בחוש הראות ואם תאמר אני [לא ²] כוונתי באמרי החלקים שיחלק הנוף עליהם חלק נשמי ולא החלקים הדקים המחוברים מדברים מתחלפים נשחקים כאבק אבל כוונתי באמרי החלקים שיחלק הנוף עליהם חלק טבעי ויורכב מהן כמו כן כהחלק הנוף אל השטחים והשטחים אל הקיום והקיום אל הנקודות ואביא דאיה מדברי דימאקרטוס כי החכם דימאקרטוס היה אומר הנוף מורכב משטחים והשטחים מורכבים מקיום והקיום מורכבים מנקודות וזכר ³) גם כן הסכמת א'ברהם א"ל [נצם ³] ? וחביריו מכת המעתולה הנה שהמובן מדבריהם שהנוף מורכב מחלקים שאינם נחלקים שר"ל הנקודות נשיב אולם מה שמספרת ממאמר דימאקרטוס שהנקודות כשירכבו יהיה הקו מהם הוא מאמר שסובל שני ענינים אם שתאמר שהנקודה כשתתחבר בנקודה תתחבר בה חבור הכל בכל [או הקצת בקצת ואם אמרת שהחבורה בה היא חבור הכל בכל ⁴] או יהיה שתי הנקודות נקודה אחת ומקומם מקום אחד שהכל מכל אחת מהם הוא הכל מהאחרת אחר שאין מרחק לכל אחד מהם ולא הפרש ביניהם ועל דרך הזה יהיה הדין בנקודה השלישית והרביעית ומה שאחריהם אל לא תכלית ואם יהיה חבור הנקודה בנקודה בקצתה נתחייבו החלוקה והקצת ונפסדה טענתו שהנקודה אין להתחלק ואם אמר אני לא אומר על הנקודה כל ולא ⁵) קצת אחר שאין לה שיעור נשיב שמה שאין לו כל ולא קצת אין חבור לו ולא פירוד לפי שהחבור יהיה על שני פנים אם על דרך השכונה או על דרך

1) C., M. B., L. d.

2) B., M., C. L., d.

3) B.: וטעו עוד אב"רה"ם א"ל נצב כזה באמרם: C.: et attulit inconvenientia abrae? ordinatoris et sociorum ejus qui sunt desperati in hoc M.: עוד אברהם: L.: אל נטאנם באמרם כי הנוף מורכב א"ל ננואים.

4) B., C.: aut partis cum parte si ergo dtxerit ut ejus continuatis cum eo est continuatis cum toto M.: ... או חבור חלק בחלק ואם: L., d.

5) B., M., C.: si dixerit ego non absolve in puncto totum nec partem cum non habeat partem L.: לא על קצת אין: חבור לו אחר.

המזג ואולם חבור השכונה הוא כגון שטח הגוף ותכליתו לשטח גוף אחר (a) ותכליתו על דרך השכונה כמו חבור השמן במים והעצם בבשר ואולם חבור המזג הוא חבור כל חלקי הגוף בכל חלקי גוף אחר (b) על דרך ההכנסה והמזג כמזג [כל חלקי²] המים בכל חלקי היין עד שישב גופם גוף אחד ומקומם מקום אחד (a) ואין הפירוש ביניהם אלא בכמות (b) אם כן החבור והפירוד לא יהיה אלא בכל או בקצת ומה שאין לו כל ולא קצת אין חבור לו ולא פירוד ומה שאין חבור לו ולא פירוד אי אפשר שיורכב עם מה שאין לו חבור ולא פירוד ושיהיה מהם דבר שיש לו חבור ופירוד ואם יקשה עלינו בהומר שאין לו צורה ואמר שהחומר מופשט מהצורה אין חבור לו ולא פירוד וכשקבל הצורה אז שב מהחומר ומפורד נשיב הקשית בדבר שקר משני צדין הא' מהם שהחומר והפירוד הם איכות תשיג הכמות לפי שהחומר והמפורד לא ימנעו מהיות או קן או שטח או גוף או זמן או מאמר או מספר וכשישא החומר הכמות המחומר והמפורד אז שב בהם מחומר ומפורד ואולם הנקודות אינם כן לפי שאין לדבר מהם כמות [ולא שיעור⁴] שיתחברו בה ויפרדו ממנה ואיפשר לו שיורכב עם זולתה [ויזגשם⁵] בו או יפיר ממנו אם כן הנקודה אינה מחוברת ולא מפורדת לפי שאין לה כמות ולא שיעור והצר השני שהחומר אע"פ שנפרד בינו ובין הצורה במחשבה לא נוכל להפריד ביניהם בפועל לפי [ששניהם⁶] משער⁷] והערך שלא יקדם אחד מחלקיהם לאחר לפי שהחומר הוא חומר לצורה והצורה היא צורה לחומר ואם הפרדנו ביניהם

1) B.: d, von (a—b) ein Homoioteleuton von אחר גוף.

2) M., C.: sicut commixio omnium partium aquae cum omnibus partibus vini. B.: כל המים L. d.

3) C., d. von (a—b).

4) B.: לדבר מהם שיעור כמות L., d.

5) M., C.: et corpora sint cum ea... B., L.: ויזגשם.

6) B., M., C.: cum ambae sint de capitulo relationis L.:

ששעריהם.

7) M.: משער הסמיכות והרך Vgl. Anm. 6).

במחשבותינו אמנם נחשוב זה על דרך ההתר [והקשר¹] לא על דרך [החלוקה²] והפירוד כמו שנפרד בין הקו והנקודה על דרך ההתר³ והקשר לא על דרך החלוקה והפירוד כי מן השקר שיתלק הקו אל הנקודות או שיורכב מהם לפי שהנקודות אין מרחקים להם ומה שאין לו מרחקים אי אפשר שיתזכר במה שאין מרחק לו ויהיה מהם דבר שיהיה לו מרחק ואם טען זה דרך העברה נאמר לו אם כן תעביר גם כן שיתהווה ממה שאין לו מציאות וממה שאין לו מציאות דבר שיהיה לו מציאות ואם תעביר זה הנה תכחיש הראות ואם לא תעביר זה ואמר שמה שאין מציאות לו הוא העדר והעדר אינו יש ולא אפשר שיתחבר [אינו יש] בלא יש ויהיה משניהם יש נשיב וכמו כן מה שאין לו מרחק [ולא חלוק] הוא בו העדר ואם יתכן שיתחבר לו מרחק בלא מרחק ושיהיה משניהם דבר שיהיה לו מרחק יתכן גם כן שיתחבר לא מציאות עם לא מציאות ושיהיה משניהם מציאות ואחר שזה כך הוא הנה התבאר שהנקודה אי אפשר שתתחבר עם נקודה אחת ושיהיה משניהם קו אבל אנחנו אומרים שהנקודה כשהיא נכח נקודה אחת על אי זה מרחק שיוודמן [יהיה] מה שבניהם מן המרחק הוא האורך לפי שהאורך הוא מרחק הגיע בין שתי הנקודות וזה הוא הקו והקו הוא בעל מרחק אחד על כן יש לו שתי קצוות ושתי פנים צד שלפנים וצד שלאחור והנקודה היא קצת הקו מכל עבר ואינה נפרדת ממנו לפי שהקצה אינו נפרד מהמוקצה לפי שהוא הוא והוא הוא מצד ומצד כלומר שהקצה הוא המוקצה והמוקצה הוא הקצה נקרא המשל⁴) בזה שאתה כשתספר המוקצה

1) B., C.: secundum semitam solutionis et ligationis L., M. d.

2) B., C.: non secundum semitam dividendi et partiendi M.: ההתר L.: דרך ההתוך והחלוק.

3) L.: ההתר הפרו"ד כמו שנפר"ד והקשר.

4) C.: verbig'atia cum retulisti finitum nomine suo et non retulisti ipsum cum suo fine: et dixisti finem tunc jam factum est in mente tua finitum cum fine continente ipsum quoniam finitum in fine contentum cum finis non sit nisi finiti neque finitum nisi cum fine sicut definitio non est nisi definiti et

בשמו ותאמר מוקצה הנה הודעת אותו בשמו ואם תספר קצה ותאמר קצה כבר ציירת במחשבתך המוקצה לפי שהמוקצה הוא נכלל בקצה מפני שאין קצה אלא למוקצה ואין מוקצה אלא בקצה והוא (a) נכנס בשער הערך בשבע כהכנסת הנכול במונבל בשער הערך בשבע (b) לפי שאין נכול אלא במונבל ואין מונבל אלא בנכול הנה (a) התבאר במה שהקדמנו שהנכול הוא המונבל והמונבל הוא הנכול נקרא (b) אם כן אתה כשתבאר אדם בשמו ואמרת זה האדם כבר הכנסת אותו בכלל עניון שם האדם בלי נכול וכשתנכול אותו ותאמר האדם חי מדבר מת הנה תארת אותו בנכולו המודיע (a) טבעו (b) [ואין הנכול אם כן זולת הדבר המונבל (a) אכן (a) ידעו ההמון האדם בשמו ולא ידעו בו בנכולו והיחידים ידעוהו בשמו ונכולו ביחד (b) [כי השם מורה על כלל הדבר בלתי פירוק ובלתי נכול והנכול יורה על אמתת ענין שם דבר בהראות טבעו (b) הנה כבר התבאר שהנכול והמונבל מונבל כמו שהקצה והמוקצה מוקצה [אחר שביסוד הקצה יסוד המוקצה (b) הנה התבאר שהנקודות כשתהיינה זו לעומת זו על איזה מרחק שיהיה יהיה מה שביניהם מן המרחק הוא הקו ועל

definitum nisi cum definitione quando enim dicis hominem jam significas vivum rationale et mortale nomine suo et quando dicis vivum rationale mortale tunc jam significas hominem definitione sua definitio ergo non est aliquid absque definitione nominatum quoniam nomen significat summam rei absque comprehensione et determinatione et definitio significat expositionem intentionis nominis rei et declarationem naturae ipsius. M.: והמשל בזה: שאתה בעת תארת תכלית ותאמר שהוא בעל תכלית הודעת אותו בשמו בעבור כי הבעל תכלית הוא התכלית נקרא ואם תארת אותו בתכלית ואמרת תכלית ...

- 1) C. von (a—b) d. Vgl. Anm. 4). S. מה.
- 2) C. von (a—b) d. Vgl. Anm. 4). « «
- 3) C. von (a—b) d. Vgl. Anm. 4). « «
- 4) M., C.: Vgl. Anm. 4) B., L. d. « «
- 5) C. von (a—b6) d. Vgl. Anm. 4). « «
- 6) M., C. Vgl. Anm. 4) B., L. d. « «
- 7) B., M. C., L. d.

הדרך הזה יאמר בקיום ובשטחים כי הקיום כשיהיה קצתם נכח קצתם על איזה מרחק שיודמן יהיה מה שבין שני הקיום מן המרחק הוא הרוחב וכשיתקבצו האורך והרוחב אז קם ⁽¹⁾ טבע השטח אם כן השטח הוא מרחק נכנס בין שני קיום על יושר ולכן יש לו שתי קצוות וארבעה צדדין שני צדי האורך והם אחור וקדם ושני צדי הרוחב והם ימין ושמאל והקו הוא קצת השטח מארבעה פאות ולא נפרד ממנו מכל צדדיו אחר ^(a) שאין קו אלא לשטח ואין שטח אלא מקו ⁽²⁾ ^(b) על דרך הבאור שבארנו בין הנקודות והקיום כשאמרנו שהנקודות הם קצוות הקו מכל צד ועל דרך הזה יאמר בשטחים גם כן שהם כשיהיה זה נכח זה על איזה מרחק שיהיה יהיה מה שבין כל שני השטחים מהמרחק הוא העומק וכשיתקצו האורך והרוחב והעומק אז קם טבע הנוף לפי שאין הנוף אלא אורך ורוחב ועומק ואין אורך ורוחב ועומק אלא נוף ולכן יש לו שלשה מרחקים וששה קצוות שני קצוות האורך והם אחור וקדם ושני קצוות הרוחב והם ימין ושמאל ושני קצוות העומק והם מעל ותחת והשטחים הם קצוות הנוף מכל צד שהם אינם נפרדים ממנו כמו שבארנו בנקודות לקיום והקיום לשטחים ולכן כשנרצה להתיר הנוף נחשוב שיסור העומק שהוא תכלית צורתו ושלמות גבולו ונתקיים במחשבתנו שטחים לבד כמו אורך ורוחב בלא עומק וכמו כן כשנרצה להתיר השטחים נחשוב שיסור הרוחב שהוא תכלית צורת השטח ושלמות גבולו ונעמיד במחשבתנו קיום לבד כלומר קצה אין שיעור לו ולא כמות ואולם במחשבתנו נקודות לבד כלומר קצה אין שיעור לו ולא כמות ואולם הנקודות מפני שאין להם צורות קיימת במחשבתנו אי אפשר שנחשוב להם קצה קיים ועומד אחר שיסור צורתם הנה נא התבאר ביאור מספיק שהנוף לא יחלק אל נוף אבל יותר אל קצותיו היתר מחשבי לא טבעי [אמיתי ⁽³⁾ אם כן הנוף אינו [מורכב ⁽⁴⁾ מנקודות

1) C.: et cum aggregantur longitudo et latitudo consistit in? natura superfice quoniam superficies est longa et lata.

2) C. fehlt von (a—b).

3) B., M., C.: jam igitur manifestum est ut corpus non dividitur in corpus sc. resolvitur in suas extremitates resolutione aestimata non verace.

4) B., M., C.: corpus non est compositum ex punctis L.: אינו מותר.

שאלו היה איפשר שתתחבר נקודה עם נקודה אחת ושיהיה מהם לא נקודה היה איפשר כמו כן שיתחבר קו לקו ושיהיה מהם לא קו או יתחבר שטח בשטח ויהיה מהם לא שטח ואלו היה איפשר זה היה איפשר גם כן שתתחבר גוף בגוף ושיהיה מהם לא גוף והראות יבטל זה וממה שיורה על זה שאנחנו אלו עשינו עטולה במחונת ושמונו לה ארבעה קצוות מזרח ומערב צפון ודרום ואחר כך הוציאנו קו מהנקודה העגולה [אל סבובה ¹] מצד מזרח אחר כך הוצאנו קו אחר יעבור בחצי הקו הראשון מהנקודה העגולה [אל סבובה ²] מצד [המערב ³] לא מצאנו שנתחדש דבר משני הקוים יוצא מטבע הקו שהוא האורך לבד אחר כך אלו שבנו וחלקנו הקו הזה לשני חצאין לא מצאנו דבר משני אלה החלקים יוצא מטבע הקו וכמו כן אלו שטחנו שטח מהקו החותך העגולה לשני חלקים מצד צפון אחר כך שטחנו שטח אחר דבק בשטח הראשון מהקו [החותך ⁴] העגולה לשני חצאין מצד דרום לא מצאנו דבר שנתחדש משני השטחים יוצא ⁵ מטבע השטח שהוא האורך והרוחב לבד וכן אלו שבנו וחלקנו זה השטח לשני חלקים לא מצאנו דבר משני החלקים האלה יוצא מטבע השטח הנה כבר התבאר שהקו לא יחלק אלא אל קוים ולא יורכב אלא מקוים וכן השטח לא יחלק אלא אל שטחים ולא יורכב אלא מן השטחים ואחר שנתבאר זה הנה התבאר שהגוף לא יחלק אלא אל גופים ולא יורכב אל ⁶ גופים ואם תאמר [איננו ⁷] רוצה אני באמרי שהקוים כשידבק קצתם בקצתם מצד הפנים ומצד האחור יהיה מהם השטח אבל אני

1) M., C.: deinde per duxerimus lineam a centro circulo ad circum ferentiam ejus a parte orientis. B., L. fehlt.

2) M., C.: postea protraxerimus lineam aliam continuam lineae primae a centro circulo ad circum ferentiam ipsius ex parte occidentis B., L. d.

3) M., C. s. Anm. B., L.: מהנקודה אל העגולה מצד דרום.

4) Vgl. die Zeile vorher, L., d.

5) L.: יוצאים.

6) B., M., C.: neque componitur nisi ex corporibus.

7) B., C.: si dixerit ego nolui cum dixi ut lineae... M.: אמנם. L.: ואם יאמר אומר אני לא ארצה.

רוצה לומר כשיתחברו מצד הימין והשמאל וכן השטחים לא אמרתי
 כם שהם כשיתחברו מצד הימין והשמאל יהיה מהם נוף אבל
 רציתי לומר כשירבקן מצד מעלה ומטה נשיב אמנם הנגלה באלה
 [הטענות ¹] הוא מבואר [ה²] הפסד ואולם ³ הנסתר מבואר היושר
 אמנם הפסדו מצד נגלהו שאתה עשית הקיום בעד השטחים והשטחים
 בעד הנופים מפני שאתה הנהגת דבוק קצתם בקצתם מצד הימין
 והשמאל וצד הימין והשמאל הם שני קצוות הרחב וכשיהיה לקו
 רוחב יהיה שטח וכמו כן הנהגת דבוק השטחים קצתם בקצתם מצד
 מעלה ומטה יהיה שטח שני קצוות העומק וכשיהיה לרוחב עומק יהיה
 נוף ⁴ וכאלו אתה אמנם [אמרת ⁵] שהשטחים כשירכבו משטחים
 כהם ישובו שטחים והנופים כשירכבו עם נופים כהם ישובו נופים
 וזה המאמר הוא מבואר היושר הנה כבר התבאר והתברר שהנוף לא
 יחלק אלא אל נופים ולא יורכב אלא מנופים וכן הדין בקיום ובשטחים
 ואולם מה שהודית להסכמת ⁶ המעתולה והם הנברלים בטענתם
 [באמרים ⁷] שהנופים מורכבים מחלקים שאינם מתחלקים [זה מבואר
 ההפסד מפני שהחלקים שאינם מתחלקים ⁸] לא יסורו מלהיות אם

1) B., C.: dicemus ei ut in hae quidem scientia apparet
 manifesta destructio ejus. M.: נאמר לו שהנראה מזה הטענה. B.:
 באלה העגולות. L.: שבאלה הטענות.

2) B., M., C. s. Aum. 1) L.: בהפסד.

3) Vgl. diese Zeile M.: ישר נראה. L.: כנסתר הוא דומה ישר נראה.
 בתבונה.

4) M.: יהיה נוף פכאנ"ך אמנ"א קול"י.

5) L.: אמרתה.

6) M.: להטכמת מנעק"ה ד"ה למ"תקל"ה. Vgl. 317 Z. 7 unten.

7) B., M., C.: quod ante latrasti de convenientia seperatorum
 secum? in sententia per hoc quod dicunt ut corpora sunt composita
 ex partibus indivisilibus est hoc manifesta destructio propterea
 ut partes quae non dividuntur non evacuuntur quin sint aut
 habentes dimensionem et extremitatem aut ne sit eis dimensio
 nepue extremitas.

8) B., C. s. Anm. 7. M.: הלא זאת הטענה מנכרת בהפסד מפני
 מתחלקים L. d. ein Homoioteleuton von אשר לא יחלקו.

בעלי מרחק [ותכלית ¹] או לא בעלי מרחק [ותכלית ²] ואם תאמר שאין מרחק להם אי אפשר פנישתם ולא הרכבתם לפי שהחלקים אמנם יפגשו במרחקיהם ומה שאין לו מרחק אין לו פגישה ולא דבוק אלא אם תאמר דבוק הכל בכל ויהיה זה גם כן שקר שאתה כשהאמר שכל חלק ידבק בכל חלק שמת שני החלקים אחד ³] ומקומם מקום אחד לפי שהכל מכל אחד מהם הוא הכל מהאחד ואין לדבר מהם מרחק ולא קצה [ואם אמרת ש⁴] יש להם מרחקים וקצוות חייבת אותם [החתוך ו⁵] התחלקות בלי ספק לפי שהם כשיפגשו וידבקו מרחקיהם קצתם בקצתם היה קצת חלקיהם דבק וקצתם בלי דבק והם בלי ספק מתחלקים וממה שיורה על שהחלק הוא מתחלק שאתה אלו חברת שלשה חלקים שאינם מתחלקים כמו שזכרת ועשית מהם קו אחד אחרי כן חלקת הקו [אשר חברת ⁶] לשני חצאין או נחלק החלק האמצעי בלי ספק ואם אמר אני אע"פ [שאמרתי ⁷] שיש לחלקים מרחקים וקצוות לא יתחייבו על זה חלוקה נשיב לא יסיר המרחק מאחד מן פנים אם שיהיה או אורך או רוחב או שיהיה עומק אם יהיה אורך יהיה לו שני קצוות קצה הפנים והאחור וקצה הפנים וזולת קצה האחור בלי ספק ולא יהיה שני הקצוות אחד [וכשיהיה שני הקצוות אחד ⁸] סר האורך וכן אם יהיה רוחב יהיה לו קצת הימין והשמאל ונתחייב מה שהתחייב באורך מחילוף קצותיהם וכן אם יהיה עומק יהיה לו קצה המעלה והמטה ונתחייב גם כן מה שנתחייב באורך והרוחב מחילוף קצותיהם ואחר שזה הוא כך הנה התבאר שהחלקים נפגשים במרחקיהם וכן בעל מרחק מתחלק ⁹] אם

1) M., C. s. Anm. 7 S. טט B., L. d.

2) M., C. s. Anm. 7 B., L. d.

3) B., M., C.

4) B., M., C.: si dixerit ut cis sunt dimensiones habentes extremitates consequetur eis portio et dimensio procul dubio L. d.

5) B., M., C.: s. Anm. 4) L. d.

6) B., M., C.: deinde dividis lineam quae aggregata est.... L. d.

7) B., M., C.: si dixerit quamvis ego dixerim.... L. d.

8) B., M., C.: et cum fuerint duae extremitates una.... L. d.

9) M.: מתחלק ואם כל החלקים יושנו ברוחבם ויהיה כל בעלי מתחלק רחוק מתחלק הנה אם כן יהיה כל חלק מתחלק B., C., L. durch ein Homoioteleuton von: מתחלק.

כן כל חלק מתחלק הנה התבאר מההקדמיות [מההכרחיות¹] והמופתיות שהחלקים מתחלקים ושהנופים אינם מורכבים מחלקים שאינם מתחלקים [ומתחברים²] לפי שכל חלק מחלקי הגוף דינו כדין הכל בשם ובגבול אין הפיש בין שניהם אלא בכמות לבר לפי שהכל [הוא³] יותר [גדול⁴] מהחלק ואם תאמר הקצר קצר שכל איפוקראט שיאמר כי יסודות גופותינו הם האש והרוח והמים והעפר עד שאמר שהם החום והקור והלחות והיובש או לא השינה יד גאלינום להודיע שהיסודות הם הארבעה הנזכרים עד שאמר היסוד הוא המעט שבחלקי הדבר שיש לו יסוד נשיב אולי גאלינום רצה להודיענו מהות היסוד מה הוא וספר לנו גבולו המגלה טבעו וצואולם איפוקראט נהג במאמרו כמנהג הפילוסופים⁵ בחבוריהם ומילותיהם [כי מנהג הפילוסופים בחבוריהם⁶] שישימו הנגלה שבדבריהם הפך הנסתר שבהם ויוקירו החכמה בעבור שלא יערב [לגשת⁷] אליה אלא מי שהוא מן הראויים לה והמשתדלים בה כאשר עשה איפוקראט בפרקיו באמרו בראש הספר החיים קצרים והמלאכה ארוכה ויעמיקו הדברים ויודיעו הנגלה שבו מה שיש לו

1) M., C.: jam ergo manifestum est ex propositionibus necessariis et conclusionibus et demonstrativis ut partes dividuntur et ut corpora non compununtur ex partibus indivisilibus et impartibilibus. B., L. d.

2) M., C. s. Anm. 5) B., L. d.

3) B., M., C.: quoniam totum est plus parte.

4) M. B., C. d. L.: יותר חזק.

5) C.: Hipp. vero in sermone suo similiatur est consuetudini philosophorum et expositionibus suis et illud quidem est ex? descriptione philosophorum in suis expositionibus ut id faciant.... M.: הפילוסופים וחוקתם בספריהם והנגלה בדבריהם ומליצותם כי מחק הפילוסופים בחבוריהם שיציירו הנגלה אשר בדבריהם הפך הנסתר בהם והרגילו לעמוק חכמתם והרבו שכלם כדי שלא יתקרב עליה הורם? ולא יערב אל לבו לגשת לה מי שהוא מבעליה ואוהב אותה כמו שעשה גם כן בספר הפירוק באמרו בהתחלת הספר

6) C., M. s. Anm. 5).

7) B., M., C.: ne aliquis praesumat de ea nisi qui ex eis exercitatur in ea s. Anm. 5) L., d.

מצד החוש והסתירו והחביאו מה שיש בו מצד השכל וזה לשני [פנים¹] האחד² מהם רצונם וחשקם לזכך שכל התלמידים ולהטריחם בדרישה ובחקירה לשאת ולתת בדברי ההקדמות הצריכות להראות התולדות האמתיות ולעמוד על העניינים הרוחניים עם החקירה והשכל והשני שהדבר כשיהיה גשמי נלקח מהחוש נשבעה צורתו במהירות בבטן המוקדם מן המות לקרבה הבטן ההוא מהחוש הגשמי בעבור שזה יותר נקל על הנמהרים ומי שרחקה הבנתו לקרבתו מהעמידה עד שנתיישרה צורתו ברעיון מי שהוא כך ונשבעה. בו או איפשר לו להסירו מהגשמות אל העניין הרוחני במשל ובקירוב ויש לפילוסוף בדמיון זה מאמר בספרו בשם אפלאטון שהוא היה אומר אל תניעו האש בסכין ולא היתה כוונתו ולא השגת חכמתו למנוע מהניע האש בסכין לפי שאין תועלת בזה הנגלה מהמאמר שאין בתנועת האש בסכין משיכת תועלת ולא הסרת נזק אך כוונתו היתה להזהיר שלא ידבר עם הכסיל במה שיכעיסהו והמשיל האש בכסיל והסכין בדבר המכעיסו ואמר אל תניע האש בסכין כלומר לא תדבר עם הכסיל במה שיכעיסהו מן יניע לך מסכלתו מה שיניע לך מן האש כשתניעהו ותכעירהו ותקרב אליו והראשונים יצאו בפעולתיהם והלכו בעקבי השכל בעת השינה ורצו להדמות בו ובפעולתיו שהם מצאו השכל כשירצה להראות לנפש מה שהשפיע עליו בוראו ית' ויתע' העמידה על הצורות הרוחניות שאצלו והדברים הרוחניים אשר לו שהבורא ית' כשירצה להראות לנפש מה [שיחדש³] בזה העולם ישים השכל

1) B., M., C.: et illud est propter duos nados. L. d.

2) M.: האחד מהם לזכך ולפתוח שכל התלמידים ושישתשעו במחקר? ויטריחו בעיון לשאת ולתת בדברי הקדמות והובנו שם הדברים המשמחים הראויים לבא בחכמה בהקדמות הצריכות להראות אל בסיס התולדות המופתיות והאמתיות ולעמוד על ההעמדה באלו מדברים על עניינים רוחניים.

3) B., M., C.: deus enim gloriosus et sublimis vult ut anima appareat super aliquid quod ipse facit contingere in hoc ergo mundo intelligentia est media inter deum excelsum et animam sicut propheta et expositiones sunt medii inter deum excelsum et reliquos homines. L.: מה בה זה העולם.

אמצעי בינו ובינה כמו ¹⁾ נביא האמצעי בין הבורא ית' ובין שאר
הברואים וכשירצה השכל לגלות לנפש מה שהשפיע עליו בוראו
ית' הראה אותה הצורות ^{a)} הרוחניות והדברים הרוחניים שאצלו
ונתן לצורות ההם צורות ²⁾ ^{b)} אמצעיות בין הנשמות והדבר הרוחני
בעבור שתהיין מוטבעות בחוש ³⁾ המשותף [במהרה לפי שלא ¹⁾
יטבעו בו [אלא הצורות ⁵⁾ הגשמיות והדמיוניות ⁶⁾ לתנבורת החוש
הנשמי על החוש המשותף לקרבת החוש המשותף מהחוש הנשמי
לפי שהוא אמצעי בין חוש הראות הנשמי ובין המצייר שהוא בבטן
המוקדם שבמוח [הנקרא אל ⁷⁾ פנטסיה ולכן נקרא שמו החוש

כמו הנפש שבנביאים ע"ה מתמדי הושר צדק המזכירים M.: 1)
המליצים בין הבורא ובין שאר בני אדם וכשירצה השכל להראות לגלות
הנפש מה שהשפיע עליו בוראו יתעל' הראה אותו הצורות האמצעיות בין
הנשמות והרוחניות.

2) B. fehlt von (a—b) ein Homoioteuton von הצורות

3) B., M.: והדברים הרוחניים אצלו כדי שתטבע בחוש האמצעי
במהרה ר"ל המרגיש הכללי הוא הכח המדמה לפי שלא יטבע בו כי אם
נשמי הצורות ודמיונם לתנבורת החוש הנשמי שהוא אמצעי בין חוש העיוני
הנשמי ובין המצייר אשר הוא בפני עצמו המוח הנקרא [אלפנט סיא M.:
ובלשוננו הכח המדמה ולזה נקרא כן החוש האמצעי מפני שהוא יקבל מן
החוש הנשמי ר"ל חוש הראות נשמי הדברים ותכונתם ויביאם אם אל
החוש הרוחני ר"ל המרגיש הכללי המצייר אשר הוא בפני המוח.

C.: cum ergo vult intellectualis ratio ut appareat animae
illud quod dedit illi deus exaltat eam super formas et sermones
spiritualis qui sunt apud eam et facit aequare illas formas medias
inter corporales et spirituales ut rectificet in sensu communi velo-
citer cum non imprimantur in ipso nisi corporeae formae et similes
harum propter victoriam sensus corporei super sensum communem
et propter vicinitatem sensus communis quam habet cum sensu
corporeo cum sit medius inter sensum visibilem scilicet corporeum
et informatum qui est in anteriori parte cerebri nominatum
phantasia....

4) B., M., C. s. Anm. 4) L.: המשותף לפיכך יטבעו בו.

5) B., M., C. s. Anm. 4) L.: אלו הנשמות.

6) B., M., C. s. Anm. 4) L.: ותנבורת.

7) M., C. s. Anm. 4) L. d.

המשותף בעבור שמקבל מהחוש הגשמי כלומר חוש הראות נשמות הדברים ויביאם אל חוש הרוחני כלומר המצייר הנזכר ואמנם אמרנו שהצורות אשר לבש בהם [ה'] שכל הצורות הרוחניות הם צורות אמצעיות בין הנשמות והרוחניות לפי שהם יוצאות מדמיוני הצורות הגשמיות הנמצאות בהקיץ שהם רבות האופל והקליפות לפי שהם דקות ויותר רוחניות [ונגה²] להם ולכן המשילם הראשונים בצורות העליונות וממה שיוורה על זה שהאדם יראה עצמו בעת השינה כאלו יש לו כנפים לעוף ויעוף בהם בין השמים והארץ וכאלו השמים פתוחים וקורא יקרא מהם וידבר עמו וכאלו הולך על מימי הים ועל הנהרות הגדולים וכאלו הבהמות מדברות³ והראה על זה שענין אלו הצורות [והצלמים⁴] הוא ענין רוחני דק יוצא מדרכי הטבע הפך [מ⁵] מה שיראהו בהקיץ ולולי זה היו ללא דבר ולא היה [ענין⁶] להם [ולא⁷] פתרון לפי שיוצאים מדרכי השכל ואין הדבר כן לפי שאנחנו מוצאים אותם מורים על אמתת הדברים וענייניהם כשיהיה הפותר להם משכיל אמתי וממה שיוורה על זה גם כן שאנחנו מצאנו הנביאים ע"ה כשרצו להבדל מבני אדם ושיראו להם [סגולת⁸] מדותם [נודיינו⁹] עצמם באלו הצורות הרוחניות ונילו

1) B., M., C. L.: בשכל.

2) C.: quare sunt subtiliores et plus spirituales et luminosae... B., M.: ונגה להם. L.: יותר רוחניות בזכות וזר: B., M.

3) C.: et ut animalia sicut rationabilia et loquantur... B., M.: המדברות והנמשך לזה והדומה לזה.

4) C.: significatur ergo ex hoc ut intentio harum formarum et figurarum est intentio... M.: הצורות והצלמים והדמיונות B., L. d.

5) M.: הפך ממה שיעיינהו וישינהו מן החוץ בהקצה.

6) C.: quid si ita non esset non esset eis intentio neque interpretatio. so wird ענין übersetzt. Vgl. diese Seite Z. 10 M.: הפך ממה שיעיינהו וישינהו מן החוץ בהקצה. B., L., d.

7) M., C.: s. Anm. 6. B., L., d.

8) B., M., C.: cum voluerint discerni ab hominibus ut ipsorum appareant proprietates in divinis formis spiritualibus faccreque eas apparere...

9) B., M.: C. s. Anm. 5) L.: ויינו.

אותם לכל למען ידעו הברואים מדותיהם הנכבדות ויציאתם מענין
הבשרי אל הרוחני לפי מה שיראוהו היא יוצא מענין הטבעים ומצד
הזה הסכימה דעת כל בעלי ספרי והאמונות וכל מי שיורה בנבואה
כי החלום חלק מהלקי הנבואה ואחר שהתבאר זה ונתאמת הנה
נתקיים שהחוש המשותף כשראה בעת השינה צורות האמצעיות בין
הרוחניות והגשמיות אשר יחד בהם השכל אל הצורות הרוחניות או
ידע מהם גשמותם לבר אחר שאין בכחו ויכלתו שידע מהם כי אם
צלמם ודמיונם לקרבו¹⁾ מהחוש הגשמי כלומר חוש הראות וכשידע
גשמותם הניחם אצל המצייר שבמקדם המוח וקבלו המצייר בדרות
שהוא אצל החוש המשותף אחר שהמצייר הראשון [כלומר מוקדם
המוח הנזכר הוא יותר דק מהחוש המשותף ויותר רחוק מן החוש
הגשמי²⁾ כלומר חוש הראות וכשקבל זה המצייר מהחוש המשותף
שלחו אל הזכרון והפקידו אצלו וכשיעור האדם משנתו בקש הצורות
ההם מהזכרון והשיב לו הזכרון כל אותותיהם ורשומיהם וענייניהם
כמו שקבלם מהמצייר עד אשר [זכרם]³⁾ האדם ביקש רוחניותיהם
מהכח המחשבי לפי שיש [לכח המחשבי]⁴⁾ כח החקירה⁵⁾ והדרישה
לבאר ולחבר לפי שהוא יכיר וידע ויבדיל בין קליפות הדבר ותוכו

לקרבו והתחברו והשתתפו מהחוש הגשמי ר"ל חוש העיוני : M. :
הוא חוש הראות וכשידע גשמותם יניחם אצל המצייר אשר הוא במקדם
המוח ר"ל אלפאנטסמא.

2) B., B., C.: quidem est in anteriori parte cerebri sive phan-
tasia subtilior sensu communi et remotior a sensu corporeo sive visibile
B.: חוש המשותף so auch M. wo immer anstatt חוש האמצעי המשותף
C.: (sensus communis) חוש האמצעי המשותף oder kurz חוש האמצעי
übersetzt wird. Auch hat M. anstatt המוח הנזכר wie C.: מוקדם
מוקדם: hat M. anstatt חוש האמצעי המשותף, sive phantasia. Vielleicht fehlt dies
in B. durch ein Homoioteleuton von הוא. L. d. ein Homoioteleuton
von כלומר.

3) B., M., C.: ut cum homo recordatur eorum inquit
eorum spiritualitatem a cogitatione cogitationis enim est persequari
et discernere et contraponere.

4) B., M., C. s. Aum. 3 S. 299 L.: שיש למחשב.

5) M.: החקירה וההבדל וחבור והסברא והחבר כי הוא יבדיל
קליפות הדבר מתוכו וכאשר הבדילה וחקרה ונקה וקצרהו החזירה אל כח
הזכרון ועצרהו עזיו.

וכשנקהו [והבדילהו]¹ השיבו אל כה הזכרון וקבלהו הזכרון ויאספיהו אליו עד שיבקשיהו ממנו וכשיהיה ראיות האיש ההוא רוחני וך בהיר מעט הקליפות [והאפילה או השפיע עליו השכל מאורו ונגהו והודיעו סגולותיו]² וצורתיו ודבריו הרוחניות [והעמידו]³ על מדות הנפש וצורותיה [וסגולת]⁴ כחותיה והבדל צורותיה הרוחניות מן הנשמיות או יהיה נקיותו לכל קליפת אלה הצורות ממה שבתוכם נקיון שלם ופותר החלום ההוא פתרון שאין בו שיבוש ואם יהיה כה מחשבו רבה קליפות והאפילה ולא יוכל השכל לרדת לעמקו באורו ונגהו ולא ידע כחותיו וכחות הנפש ולא יעמוד על הצורות הרוחניות והשכליות והנפשיות לא תהיה הבדלתו לקליפת אלה הצורות הנמשלות לו בעת השינה ממה שבתוכם הבדל שלם ונכון לפי שהוא לא עמד על הענין הרוחני מהם ויבדילהו מנשמותו וכשיהיה הדבר כן יהיה פתרונו לצורות הרוחניות מצד נשמותם לא מצד הענין הרוחני שבם לפי רוב עובי כה המחשבי ורוב קליפתו ואפילו זה יהיה פתרונו לחלום פתרון נפסד רב השגות ואין בו דבר ישר ונכון ואז יצטרך לספר חלומי אל פותר משכיל ממי [שכבר השפיעה]⁵ עליו השכל מאורו וזיוו ועמד

1) C.: postquam ergo discernit ipsam et purificat. M. s. Anm. 1) S. נה B.: וקצרוהו L.: וקבצוהו.

2) C.: si ergo fuerit cogitatio illius hominis spiritualis pura luminosa paucarum corticum et tenebrarum supra quam intelligentia jam influit splendorem ex lumine suo fecit ipsam scire proprietates suas et figuras suas et sermones spirituales et fecit eam convenire super proprietates animae etiam et figuras ejus et proprietates virtutes ejus... B., M.: ואם היתה הבנת זה האדם רוחנית וכה מזהירה מעמיית ההבדלים והחושך רחוקה מן האשמה והסכלות או השפיע עליו השכל מאורו... L., d. es muss האפילה und nicht wie B. u. M. החושך heißen. Vgl. diese Seite Z. 3 ob. קליפות והאפילה auch Z. 8 u. קלפתו ואפילו.

3) B., M., C. s. Anm. 2) L.: עומדות.

4) B., M., C. s. Anm. 2) L. d.

5) B., M., C.: et super quem jam effudit intelligentia de splendore et lumine suo et fecit cum noscere figuras formarum et sermones spirituales ממי שאצל עליו.

על¹) דמיוני הצורות והדברים הרוחניים והבדילים מן הנשמות שהוא אם לא יעמוד בכל אלה לא יהיה לו פתרון נכון ואולם יצא השכל [בפעולתו זאת]² אחרי עקבי הבורא ית' ויתע' ונתדמה בפעלו כפי יכולתו וכתו וזן שהבורא ית' כשרצה לברוא העולם ולהראות חכמתו ולהוציא מה שבו מן הכח אל הפועל ברא העולם³) ויצרו מלא דבר הכינו ולא על דמיון תקונו ולא לצורך ממנו אליו למשיכת תועלת או להסרת נזק ית' בוראינו מזה עילוי רב אבל עשה זה בטובתו והסדו וכשהגדיל חסדו והראה חכמתו אהב להועיל בראיו ועבדיו וכאשר רצה זה לא היה איפשר בכח בני אדם להגיע אל תועלתם אלא בידעת רצון הבורא מהם בעבור שיעשוהו ויהיו ראויים לקבל שכרו ונמגלו על עבודתם לו ולא היה איפשר גם כן להגיע אל רצון בוראם ית' אלא בשלוחים ממנו אליהם [ש]יודיעום רצונו אליהם אחר שאין מדרך החכמה לדבר עם כל האדם לפי שיש מהם [מי שנברה עליו]⁴ הנפש הבהמית [ומהם מי שנברה עליו הנפש הצומחת ומהם מי שנברה עליו הנפש המדברת]⁵ ומהם מי שהורכבה בו הנפש הצומחת והבהמית יחד או הנפש הבהמית עם המדברת [או הצומחת עם המדברת]⁶ ומהם מי שנפרדה בו הנפש המדברת והורית עליו השכל עם כל זה מזיוו וננהו ומי שנברה עליו מהם הנפש הבהמית הוא סכל מכולל גבור קופץ בראש מבקש לרצח ולנקום שופך דמים מגלה עריות דומה לבהמות במדותיו ומי שנברה עליו הנפש המתאווה כלומר

1) L. : ditographirt על דמי דמיוני .

2) B., M., C. : intelligentia quidem non sequitur hac sua operatione nisi vestigia creatoris gloriosi. L., d.

3) M. : ברא העולם בריאה ויצר יצירה כא מדבר הוה אותו ממנו . לא על דמיון וזלתו ראה ועשהו כמותו ולא לצורך ממנו אליו לבקש תועלת.

4) B., M., C. : eorum namque est aliquis in quo animalis anima jam vicit et quidam eorum est in quo jam vicit anima vegetabilis et quidam ipsorum est in quo jam vicit anima rationalis cum rationali aut vegetabilis cum rationali L., d.

5) B., M., C. : s. Anm. 2) L. d. ein Homoioteleuton von ומהם, auch C. defect durch ein Homoioteleuton.

6) B., M., C. : s. Anm. 2). L. d. ein Homoioteleuton von המדברת.

הצומחת הוא כסיל אטום מעט ההבנה מסתכל בתאוות הפחותית רב מאכל ומשתה ומשגל וההולדה ודומה לטבע הצמחים ומי שנברה עליו הנפש המדברת הוא משכיל מבדיל בין העניינים הרוחניים והגשמיים [רב הענוה¹] מתעסק באמתיות והדברים הנאים ומרחיק המכוערים² ומי שנברה עליו מהם הנפש החיונית והמתאוה יחד נרכבו כחותיו והוא שומה שמה מתעסק בתאוות העולם וההנאות והמשגל ומי שנברה עליו מהם הנפש המדברת עם החיונית נרכבו כחותיו והיה למה שבו מכחות הנפש החיונית גבור אמיץ לב רם המחשבות [מתפאר³] בנצוח ולמה שבו מכחות הנפש המדברת תם וישר מכיר וחוקר מבדיל טוב לא ימלאנו לבו להכניס בנברותו אלא מה שיקל ויתכן ומי שנברה עליו מהם הנפש המדברת עם הנפש המתאוה הוא למה שבו מכחות הנפש המתהווה בעל תאוות ונוהם עליהם ורודף אחריהם רב המאכל והמשתה מתעסק בתאוות הטבעיות ולמה שבו מכחות הנפש המדברת הוא צנוע יעשה הדברים בסתר ותמימות ומי שנפרדה בו הנפש המדברת והוריה עליו השכל מאורו וזיוו שב רוחני אלהי מתאוה מאוד בדרכי המלאכים [כפי⁴] יכולת האנושית על כן בחר הבורא יתעלה וית' מברואיו לשליחותו מי שהוא על הענין הזה וניבא [אותו⁵] והראה על ידו אותותיו ומופתיו האמיתיים ושמו שלית ואמצעי בינו ובין ברוואיו והוריד עליו ספרו [המצדיק⁶] האמיתי ושם מאמרו בו מי שהוא מתוקן עומד בעצמו ואינו צריך ביאור ופירוש ומה שהוא כמו כן נשמי מסופק צריך ביאור ופירוש לא שהבורא ית' קצרה ידו מהביא דברו כלו בספרו מתוקן עומד

1) B., M., C.: et-in quocumque ipsorum vincit anima rationalis est prudens et discretor spiritualitatis rerum a corporeitate sua multa vera eundiae... L.: והגשמים כיישן.

2) B.: מתרחק מן העוות ומן הדברים המגונים והרעים. M.: מתרחק מן הדברים המגונים והרעים והוא איש תם וישר. C.: so wie L.

3) B., M.

4) B., M., C.: secundum virtutum humanitatis L.: כי.

5) B., M., C.: fecit ipsum prophetare L.: d.

6) M., C.: et fecit super ipsum descendere doctrinam suam veram et prophetiam naturalem rationalem. B., d. L.: ספרו המצחק.

בעצמו אלא מפני שהוא ית' ידע¹⁾ כראוי משתנים בשכלם והבנתם ומחשבותם ובחירתם מפני שיש מהם בהמי ופתי שלא יעלה במחשבתו ולא ישארו ברעיוניו אלא מה שהשיג כחשיו וראוהו בעיניו²⁾ ויש מהם משכיל חוקר אשר עיניו פקוחות על אמתת הדברים המבדיל ענינים הרוחני מן הנשמי ויש מהם³⁾ הבינוני עם מה שיש מן האמצעיים שלא יכולם מספר ושם הבורא ית' דברו רוחני מתוקן בעבור שיהיה מנהיג ומורה צדק לבעלי השכל והתבונה בעבור שיגיע בו אל הענין שבדבריו אשר בו ענין נשמי ומסופק ושם דברו גם כן מסופק לאטומים חסירי השכל ומי שאין הבנה לו בעבור שיחקקו בציורים לעוביו ונשמותיו וקרבנותיה מהחוש אחר שאין ביכולתם להשיג מה שאיננו על הדרך הזאת מגלי שיקרבהו להם מעט מעט⁴⁾ [ו]יעתיקום תחלה מהנשמות אל הענין הרוחני בלימוד יקרב להבנתם ואחר כך ממנו כמו כן אל מה שהוא יותר רוחני ממנו ויעלו מדרגה אחר מדרגה עד שיגיעו אל הענין רוחני הפשוט השלם ועל כן הוצרכו הסכלים מבני אדם [ו]אותם שאין להם שכל ומוסר ולא היכירה אל בעל מוסר יודע בינה והחכמים החוקרים האמתיות בעבור שידבר עם כל אדם מהצד שישכיל בו ויבין לפי קרבו מהענין הרוחני וההבנה [או⁵⁾ הנשמות והביעור⁶⁾] אחר שאי אפשר לעמוד על הרוחני שבמלות הנשמות מהספרים לפי שהספרים אמנם ידברו מצד אחד ויביא הדבר בצורה אחת ואם רחק מהמעין בספר הבנת זה ישאר בסכלותו עד שילך אצל חכם וימשיל לו הדבר בצורות רבות משתנות [ו]יביא אליו ביאורים רבים כי הוא ילמד הדבר תחלה בענין נשמי קרוב מהחוש ואם ראה שיקבל עליו זה והבין בו [די⁷⁾ ואם

אך ידע מברואיו ית' וית' חלופים ושנויים בשכליהם: M.: 1) והברותם ותכונתם והבנותיהם ובחירתם ומחשבותם והברותיהם.

2) B., M.: בעיניו והעיד עליו העין.

3) B. M.: ומהם ממוצע הענין קצר לב מהבין זה מהאמצעיים: B. M.: 3) אשר לא יכללם פתרון.

4) M.: מעט מעט קו לקו צו לצו ויעתיקם: M.: 4)

5) B., M., C. L., d.

6) B., M., C. si ergo videt ut sit ei facile et percipiat eam percipit.

לא הוסיף בו ענין גשמי והעלהו ממדרגה אל מדרגה עד שיגיע אל מקום [ש]אמר בו ונחקקה צורתו בשכל¹⁾ אז שב והציע לו מעט מעט עד שישב הדבר על ענין רוחני הנה אם כן התבאר והתאמת שהשכל יצא בפעולתו בעקבי פעמי הבורא ית' ונתדמה בו כפי יכולתו ולכן הלכו הפילוסופים אחר השכל ונתדמה בו וממה שזורה על²⁾ זה גם כן שהספור יודיע מה שלא יודיעו הספרים וזה הענין הוגד בשם אפלאטון יעיד על אמתת השכל אמרו כי כשקרבו ימי אפלאטון למות קרא לתלמידיו וציוס [שיראו חכמתם]³⁾ ויערכו לפניו כל אשר למדו [עמו ואחר שהראוהו כל אשר ידעו]⁴⁾ והבינו וראה שלא נשאר דבר משורש החכמה ואמתת הדעת⁵⁾ ומשלח-ידם⁶⁾ על הכל אמר להם הנה נעלמו מכם דברים לא הבאתם אותם לפני ואני חושב⁷⁾ שלא עמדתם עליהם ויעמדו האנשים תמהים ונפלאים הרבה מאוד אחרי כן חזרו אליו ובקשו ממנו שיעמידם על הדברים ההם אמר להם חשבו הקרו ודרשו שנו ושלשו ואחר שלשה ימים תשובו ולא תכנסו לפניי אלא ברשות וילכו מאתו וכאשר היה אחר ג' ימים כאשר צום שלחו אליו שלוחים לקחת ממנו רשות לבוא וילך השליח אל השוער לבקש רשות ויצוהו לבוא אליו החדרה וכשנכנס השליח אליו⁸⁾ יפזר פניו אל הקיר אמר אליו השליח אדוני התלמידים קוראים לך שלום רב ויבקשו ממך [שתרשם]⁹⁾ לבוא לפניך והחריש

על מה שאמרנו שהספרים יודיעו הדבר בצורה אחת והמלמד M: 1) יודיע הדבר בצורות רבות משתנות וחלוקות וידבר בדרכים רבים במשלים בצדדים מתחלפים גם כן כי הדבור פנים בפנים יראה ויודיע מה שלא יראה הספרים דבר הוגד על אפלאטון.

2) B., M., C.: ut ostenderent sapientias suas postquam ergo ostenderent ei et scivit s. nihil deerat eis de principiis philosophiae... L. d.

3) M., C. s. Ann. 2). B.: אשר הביאו כל אשר L. d. ידעו

4) M.: שלא זכרם לפניו.

5) L.: ידים.

6) M.: עדיכם.

7) M.: הפך פניו אפלאטון ממנו ולא נטה אליו.

8) B., M., C.: et rogant te ut des ei licentiam venendi L. d.

ולא ענהו והשיב השליח דבריו שנית ולא ענהו [ויקרא עוד ב'] שלישיית
 או השיב פניו [אליו]² והנם זועפים וידבר עמו בנערה ואמר לו
 בחימה אמור להם שיבואו וישב השליח אליהם ויספר להם כל אשר
 קרהו עמו ואך השיב לפניו הדברים פעמיים קודם שיענה לו
 וכשענהו ענהו בנערה ופנים זועפים מורים על קצף וכעס אז נאנחו
 התלמידים אנחה גדולה וילכו אליו והם בתכלית האימה וילכו אל
 השוער ויחלו פניו לקחת רשות לבוא לפניו ויצום להכנס וכשנכנסו³
 עמד אפלאטון לפניהם יושב והסביר להם פני אהבה וחרהו וחבה
 רבה וישאלם על ענייניהם ושלומם וישמחו אנשים שמהה גדולה
 והתחילו להאשים שלוחם וקללו ונינו דבריו ופעלו אמר להם אפלאטון
 מה לכם תאשימו שלוחכם ותקללוהו ותננוהו אמרו לו כי הבהילנו
 והרנינו והראנו הפך מה שראינו אמר להם אל תאשימהו על מה
 שסיפר כי לא הגיד אלא מה שראה וזה הוא מה שאמרתי לכם כי
 נעלם מכם מן החכמה שהדבר כולו יצא ממקום אחד אלא שצורותיו
 משתנות וישתנו ענייניו בהשתנות צורתיו ודעו שבין הדבר כשהוא
 יוצא בטעם והסכרת פנים ושחוק ובינו כשהוא יוצא בכעס ופנים
 זועפים הפרש גדול ועל כן הוא הלימוד מפי המלמדים יותר על
 ענייני [הדברים]⁴ ואמתתם מהקריאה בספר מפני שהספר אמנם וידע
 הדבר בצורה אחת וידבר מצד אחד והמלמד יודע הדברים בצורות
 רבות משתנות וידבר בדרכים רבים⁵.

נשלם המאמר השני מן היסודות

ונחל המאמר השלישי.

1) B., M., C.: deinde nunciavit tertio L.: השלישית נם.

2) B., C.: conversia ergo ad cum triste facie.

3) M.: ובכאם התחזק וישב על המטה וקבלם בסבר פנים יפות וקרא להם לשלום.

4) B., M., C.: et propter hoc audientia a magistro magis applicat intentionibus rerum et veritatibus. L.: המדברים.

5) M.: רבים וכמשלים ובצדדים מתחלפים.

[בחילוף¹] הראשונים בכמות היסודות והדרך שהלך בה כל כח מהם [והתשובה על מי שנטה מדרך האמת ושינה היושר²] אמר יצחק נתחלפו הראשונים [בכמות³] היסודות חילוף סוגי⁴) על שני פנים כי יש⁵) מהם מי שאמר שהיסוד אחד ויש אומרים שהם⁶) רבים ואשר⁷) אמרו שהוא אחד נתחלפו על שני פנים כי יש מהם אומרים שהוא אחד בלי מתנועע ויש מהם אומרים שהוא מתנועע ואשר אמרו שהוא בלי מתנועע נתחלפו גם כן על שני פנים כי יש מהם אומרים שהוא בלי [מתנועע⁸] ואין לו תכלית ומהם אומרים אינו מתנועע אבל יש לו תכלית ואולם האומרים אין לו מתנועע ואין לו תכלית אמרו שהוא כח הכורא ית' שהכורא ית' אינו מתנועע ואין בעל תכלית לפי שהתנועה לא תמנע מהיות אם בעל עצם או בעל מקרה אולם העצמית היא כגון תנועת ההוה וההפסד ואולם

1) B., M., C.: incipit tertia pars libri elementorum in versitatibus antiquorum de quantitate elementorum quod voluit omnis secta eorum et in perdicendo ei qui alienatus est a veritate et diversificatur a rectificatione L.: הראשונים מתחלפים.

2) M., C. s. Anm. 3) B.: בכמות הראשונים בחילוף השלישי היסודות והדרך אשר בה כל כח מהם והתשובה על כל מין שיטה מדרך האמת ושינה היושר.

3) B., M. C.: inquit Isaae diversificati sunt antiqui in quantitate elementorum. Vgl. Z. f. L.: בכמה.

4) L.: וסוגי.

5) L.: ליש.

6) L.: ושחם.

7) C.: dicentes vero ut est tamen unum diversificati sunt dissentiant enim secundum tres modos quidam enim ipsorum dicunt ut est unum immobile et infinitum quidam ut est immobile et finitum quidam autem ut est mobile et finiti.

8) B., M., C.: s. Anm. 5) L.: כי יש מהם אומרים שהוא מתנועע ואשר אמרו שהוא בלי ואין לו תכלית.

המקריה תהיה על שתי פנים אם תנועת הכמות כגון תנועת הגדול
 [וההתוך ¹] או תנועת האיכות כגון השינוי וההעתק ממקום למקום
 ית' בוראינו ממנו עילוי רב ואולם האומרים שהוא אינו מתנועע אבל
 יש לו תכלית אמרו שהוא המין שהמינים הם ידועים ויש להם
 תכלית אצל בוראם ית' ואולם האומרים שהיסוד הוא אחד מתנועע
 מהם מי שאמר שהוא אש וכאשר יתקשה ישוב רוח וכשיחזק הקושי
 ישוב מים וכשיהיה בתכלית הקושי ישוב ארץ ומהם מי שאמר שהוא
 רוח וכשייך וידך ישוב אש וכשייתקשה ויתעבה ישוב מים וכשיהי' ²
 בתכלית [הקושי ³] ישוב ארץ [ומהם ⁴] מי שאמר שהוא מים וכשידקדק
 מעצמו ויקל חוזר רוח וכשיהי' בתכלית הדקות חוזר אש וכאשר יהיה
 בתכלית העבות הכבד וחוזר ארץ ומהם מי שאמר שהוא ארץ וכאשר
 תתדקדק ותווד תחזיר מים וכשתוסיף דקות וקלות ותתנועע חזרה רוח
 וכשיגיע לתכלית הדקות וירפה חזרה אש ⁵ ואולם האומרים
 שהיסודות הם רבים התחלקו על ⁶ [ה' ⁷] פנים כי מהם ⁸ [מי ⁹] שאמר
 שהם שנים הם חמרים הראשון והבורא ית' ומהם מי שאמר שהם
 שלשה והם חמרים והתנועה והצורה ומהם מי שאמר שהם
 ארבעה והם האש והרוח והמים והעפר ומהם מי שאמר שהם ששה

1) B., M. C.: sicut motus augmenti diminutionis. L.: והפכו.

2) L.: וכשיהא.

3) B., M., C.: et cum finiatur in spissitudine gravatur et fit terra L. d.

4) B., M., C.: et alii ipsorum sunt qui dicunt ut est aqua et cum subtiliatur et alleviatur fit aer ut si augmentetur ejus subtilitas et rarificetur fit ignis et cum inspissatur et gravatur fit terra et quidam eorum sunt qui dicunt ut est terra scilicet cum subtiliatur et currit fit aqua et cum augmentatur ejus subtilitas et undat fit aer et cum finitur ejus subtilitas et rarificatur fit ignis L.: ארץ ועל הדרך חזו השנים הנשארים ואולם.

5) von Anm. 4) bis hierher ist eingeschoben nach B., M., C., wie Anm. 4) angegeben. L.: s. Anm. 4).

6) B., M. C.: secundum tres modos. L.: ד' in der That sind es 5 Arten.

7) B., M., C.: alii enim eorum qui dicunt L.: ומה.

והם ודות ¹) הארבעה הנזכרים ²) והחיבור והפירוד ומהם מי שאמר שהם מספר העשרה כי הם סוף המנין ושלמות [החשבון ותמימותו] ³) ובאל ^a) העוזר אכתוב שער בתשובה על [מי] ⁴) שאמר שהיסוד אחד ⁵) (b) אמר יצחק יאמר מי שאמר זה המאמר אלו היה היסוד אחד והיתה היות ההיות ממנו לא נמנע היותם ממנו מהיות אם לשבע היסוד ועצמו או לפועל יוצא ממנו ואם היה [זה] ⁶) לשבעו ועצמו אי אפשר שיתהווה ממנו אלא מה שדומה לשבעו לפי שכל [פועל טבעי] ⁷) הוא שומר טבעו ועצמו מחזק כל מה [שדומה] ⁸) אליו ונתחבר עמו [ומוסיף בו] ⁹) כמו החום שאנו מוצאים אותו שומר טבעו [ועצמו] ¹⁰) ומחזק כל מה שדומה לו ומוסיף בו והיסוד אינו כן שאינו נמצאנו מניח טבעו ועצמו נעתק אל שבע המתהווה ממנו ואחר שזה כן הוא אין היות ההיות מהיסוד לשבעו ועצמו כי אם לפועל יוצא ממנו ופועל בו אם כן אין היסוד אחד וכבר הישב החסיד איפוקרט על מי שאמר שהיסוד אחד בתשובה מלאכותית ואמר שהיסוד אלו היה אחד לא יכאב האדם ולא יחלה

1) B., M., C.: et alii eorum sunt qui dicunt ut sunt sex et sunt elementa quattuor et convenientia et discordantia.

2) B., M.: והם היסודות הארבעה הנזכרים אלה תפאה ואל מנע פרה ותאפשרה והנדידות והחיבור והפירוד.

3) B., M., C.: quoniam ipse est perfectio numeri et complementum ipsius.

4) B., M. L., d.

5) C. d. von (a—b).

6) B., M., C.: si ergo illud est propter naturam et essentiam ejus non est possibile ut generetur ex eo nisi quod simile est naturae ejus et conveniens ei quoniam omnis forma naturalis servat naturam suam et essentiam suam in generato quid sibi simile est et faciens in ipso augmentum sicut caliditas invenimus namque ipsam servantem naturam suam et facientem forte quod est ei simile et augmentum in ipso facientem.

7) B., M., C.: s. Anm. 6) L.: שכל דבר הוא שומר.

8) B., M., C.: s. Anm. 6) L., d.

9) B., M., C.: s. Anm. 6) L. d.

10) B., M. so wie diese Seite Z. 8 und Z. 5 u. 4 unten. C., L., d. s. Anm. 6).

ואלו לא חלה לא תתכן שתהיה מהלכו אלא אחת ולא תהיה רפואתו והשבתו אל הענין הראשון כי אם [ב]הנהגה אחת ורפואה אחת אמר יצחק מפני שהמכאובים אמנם הם חוש הדבר הטבעי בצאתו מטבעו ועצמו אל הפכו וחלופו וכשיהיה היסוד אחד לא יהיה בנופם המתהווים ממנו הפך ולא העתק מענין לענין שנתחדש בעבורם החולי והכאב וכן לא יתכן שיחלה כי כשלא יהיה שם דברים שיהפכו^[2] קצתם לקצתם ויפעלו^[3] קצתם [ב⁴]קצתם [ויתפעלו קצתם לקצתם⁵] לא יתחייב חדוש המחלה ואם קראו המחלות לסבות תקרנה על הגוף מחוץ לא יתחייב שתהיה המחלה לעולם אלא אחת כי ההפך לדבר אחר הוא דבר אחד וכן לא יתחייב שיהיה [הבריאות ו⁶]הרפואה כי אם כסם אחד [והנהגה אחת⁷] ואין אנו מוצאים זה כך כי אנו מוצאים האדם יחלה במחלות רבות משתנות ויעתק אל דברים משתנים ומתהפכים כמו החום והקור והלחות והיובש ונמצא רפואתו וצריו [תהיה⁸] ברפואת מתחלפות ומתהפכות הנה התבאר שגוף האדם הווה מדברים מתחלפים ומשתנים חמים וקרים לחים ויבשים אחר שאינו נזון כי אם בסם ולא נעתק אלא אליהם ולא ירפא מתחלואיו. אלא בדומיהם אם כן האדם מורכב מהיסודות והיסודות אינם דבר זולתי האיכויות מסופרות באיכויותיהם ואין האיכויות דבר זולתי היסודות נקראים בשמם שאתה כשתאמר אש כבר ספרת בעד חום ויובש ואם אמרת חום ויובש ספרת בעד אש אחר שאין חם ויבש בטבע ובפועל יחד אלא אש ולא אש אלא חם ויבש בטבע ובפועל יחד ואם יאמר

1) B., M., C.: nisi regimine uno et medicina una L.: ההנהגה.

2) B., M., C.: quoniam cum non fiunt illae res quae ad invicem opponuntur et agant invicem et patiantur ad invicem non oportet evenire passionem. L. d.

3) B., M., C.: s. Anm. 2) L. d.

4) B., M., C.: s. Anm. 2) L.: מקצתם.

5) B., M., C.: s. Anm. 2) L. d.

6) B., M., C.: non oportet ut sit sanatio et sanitas nisi medicina et regimine uno L. d.

7) B., M., C.: s. Anm. 6).

8) B., M., C.: et invenimus ejus sanationem existre medicinis et adversis contrariis.

אחר שנוף האדם מורכב מהיסודות הר' למה לא היה [מזונו] מהם ואם¹⁾ הם פשוטים²⁾ ב' נשיב זה מפני שהם בנוף האדם שהוא מורכב מזון והפשוט לא יזון המורכב ולא יפעל בו כמו שזון המורכב למורכב ויפעל בו וזה לדמיונם בהרכבה אע"פ שאנחנו כשנכניס על הנוף דבר מורכב מהם כאלו הנכנסים עליו בעצמם אחר שהמורכב הוא מהם ולא חוץ מהם ואע"פ [שאנחנו נהנה מהם³⁾ פעמים⁴⁾ רבות ב' נכנסים בנוף והם פשוטים [נהנה בהם⁵⁾ על דרך התועלת לא על דרך המזון שאנחנו נשתה המים תמיד לקרקר החום המקרי שבנו להנחה העשן וללחלה המזון ולהקל מהלכו ושומן בנוף ונתנשם גם כן הרוח תמיד לצרכינו אליו להשליך הקיטורים מן הלב ולהיותו מזון לרוח החיני ולשומן ממוצע מזון ונחמם עצמינו באש פעמים רבות לרחות הקור ממנו ונתחמם במים החמים ללחלה גופותינו ולרכבם ונמצא גם כן בעל חיים שזיון מן העפר [לבה⁷⁾ לקרבות טבעו מטבע הארץ ודמיונו בה ואם תאמר אחר שהאדם אצלך [חוש⁸⁾ משיג המאכילים [והעריבות⁹⁾ בעבור שהוא מורכב מיסודות משתנים בטבעם יערב כל אחד מהם במה

1) B., M., C.: quare ejus nutrimentum non est ex eis L. מהותו.

2) C., d. von (a—b) B.: מזונו מהם והם פשוטים M.: מזונו מהם והם פשוטים תמימים.

3) B., M., C.: etsi nos multotiens utamur eis cum sint simplicia secundum semitam juvamenti non secundum semitam nutrimenti L. d.

4) L.: שמעמים.

5) L. d.

6) M. B., L. d. C.: s. Anm. 3).

7) M., C.: et invenimus quaedam animalia quae nutriuntur ex terra solumno. B., L., d.

8) B., M., C.: quod si dixerit cum homo secundum te non fiat sentiens apprehendens dolorem et delectationem nisi quod ille est compositus ex elementis diversarum naturarum quore imaquaueque eo quod sibi delectatur similiatur et pervenit et refugit et dolet ex eo quod est sibi diversum et contrarium.

9) B., M., C.: s. Anm. 2).

שירמה [ונאות לו¹] ויברח ויכאב ממה שהוא הפכו [וישנויו²]
ולמה לא יהי³] האילנות והצמחים גם כן ככה כי הם כמו כן
מורכבים מיסודות משתנים נשיב שהחוש הוא [על⁴] פנים רבים כי
יש מהם נפשי וטבעי ושכלי והחוש המוחלט הוא חוש הדבר מוחלט
[והכאב המוחלט הוא חוש הדבר המוחלט⁵] בכאב היוצא מטבעו
ועצמו להפך מה שהוא עליו וההנאה המוחלטת הוא חוש הדבר
מוחלט בהנאתו במה שדומה לטבעו ועצמו ואם היה בעל חוש
טבעי יהיה חושו טבעי ואם הוא נפשי יהיה חושו נפשי ואם הוא
שכלי יהיה חושו שכלי והחוש הטבעי הוא מיוחד באילנות ובצמחים
כי הם טבעיים בלי נפשיים ועל כן [יחשו חוש טבעי⁶] במה שירמה
[אל⁷] טבעם ומזגם [מן המזון⁸] ויערב להם ויקבלהו קבולם תמיד
ויברחו ממה שהוא הפך לטיבעם ומזגם ויחקקו ממנו והאות על זה
קיכולם למימות העריבות ומצאם עריבות הארץ השמנה והרוח הממצע
והזוג המזון וברחם מהמים המלוחים והנפריים והארץ הרוה והרוח
החם ביותר או הקר ביותר וממה שיורה על זה מה שגיראדו מנדולם
ורבויים ועמדם דשנים ורעננים בארץ השמנה והמים העריבים והרוח
המזון ויבישם וכחשם ודאגתם ומעוט פירותם ורבותם בארץ והמים
והרוח שהם הפך [מ⁹] מה שזכרנו הנה התבאר שהאילנות והצמחים
אעפ"י שלא יחשו חוש נפשי הם יחשו חוש טבעי ויערב להם מה
שירמה להם מן המזון ויברחו ממה שהוא הפך ונקח ראיה על זה

1) M., C.: s. Anm. 8) S. סו B., L. d.

2) B., M., C.: s. Anm. 8) S. סו L.: ושנויו.

3) B., M., C.: L.: יהיה.

4) B., M., C.: dicemus ei quoniam sensus est secundum tres modos L.: d.

5) B., M., C., L.: d. ein Homoioteleuton von מוחלט.

6) B., M., C.: propter hoc sentiunt sensu naturali M.: ועל
L. חושם הוא טבעי. Vgl. Z. 2 unten. so auch
im שער השמים p. 12 a.

7) B., M., C.: quod si naturae et complexione suae per-
veniens est ex nutrimento.

8) M., C.: s. Anm. 7) B., L. d:

9) C.: diversis ab aliis. B., M.: הפך זה וברחם מהם.

מאיברינו כי אנהנו נמצאים יערבו כמה שהוא דומה למזגם ויקבלוהו אליהם וירחקו כמה שהוא הפכם וישלכוהו-מהם אע"פ שלא יחושו כמו כן חוש נפשי ואם יקשה עלינו מהיסודות עצמם ויאמר מה תאמר ביסודות עצמם בעלי חוש הם או אינם בעל חוש אם א' תאמר [שאינם], בעלי חוש ב' אך יתכן שיהיה בעלי חוש ממי שאינו בעלי חוש נשיב שאנחנו לא אמרנו שחוש הוא לנופיים המתהוים מהיסודות ונתחייב מה שתבעת אותנו בו אבל מאמרנו [הוא ²] שחוש הוא לנפשות השלוש כלומר הנפש הצומחת והחיונית והמרבית אמנם הצומחות יש לה חוש סבעי שתחוש בו במהונו ונידולה והחיונית יש לה עם החוש הסבעי חוש נפשי שבו תחוש במכאוב הנשמי והתנועות בהצנן והמרבית יש לה עם החוש הסבעי והחוש הנפשי חוש השכלי אשר הוא ההכרה והתקירה וההתר והקישור והעמידה ³ על אמתת העניינים ומה שיוזרה על זה שאנחנו נמצא הנופיים כשנפירה מהם הנפש סר מהם החוש אם כן החוש הם לנפש לא לנוף והנפש אינה מתהווה מהיסודות אבל מהיכולת והנבירה ועל כן הצמחים בעבור שלא היו בהם אל הנפשות כי אם [הנפש ⁴] הצומחת בלבד נפרדו בחוש הסבעי כמו [התאווה ⁵] אל המזון ומה שבו תכונתו וקיומו [שלימות תנועתו המיבעית ר"ל הנידול ⁶] ואולם בעלי חיים בעבור שיש בו עם הנפש המתאווה הנפש החיונית נתחברו בו עם המזון והנידול והתנועה [המבעית התנועה הרצונית ⁷] והחוש

1) C., d von (a—b) B.: תאמר יתקשה עלינו ביסודות עצמם: ותאמר מן המאמר ביסודות אם הם מרנישים או בלתי מרנישים ומה שיוזרה עליהם אם הם בעלי הרגשה וחוש אם לא היא שאי אפשר ולא יתכן שיהיה בעל חוש. M.: שיתהוה בעלי חוש ממי שאינו חוש. L.: שהם.

2) M.

3) M.: והעמידה והתבנית.

4) B., C.: propterea ut in eis non est nisi anima vegetabilis tamen butia sensum naturalem solum modo sicut nutrimenti et ejus quo fiunt fortia et mausiva et completur modus naturalis s. augmentum.

5) B. M.: כמו ההשוקה. C., L. d. s. Anm. 4).

6) B., M. C. s. Anm. 4). L., d.

7) B., M., C.: et motu naturali motus voluntarius L. d.

הנשמי כמו הראות והשמע והטעם והדומה להם ואולם באדם בעבור שיש בו עם שתי הנפשות הבהמית [הנפש¹] המדברת נתחברו בו עם המזון והגידול והתנועה והחוש הנשמי החוש הרוחני והדרישה והחקירה וההכרה ולכן הוא מצווה ומזהר [כ²] גמול ועונש ואם תאמר אני לא אומר שהיסוד אע"פ שהוא אחד מתנועע ומתפעל אבל אני אומר שהוא אחד לא מתנועע ולא מתפעל נשיב שזה הדבר הוא מבואר יותר ההפסד מן הראשון וזה לשני פנים האחד מה שאמרנו תחלה וביארנו שהכאב הוא העתק הדבר הטבעי אל לא טבעי ולא ימלט כל דבר נעתק משני דברים פועל ומתפעל כדו שתהיה מן הפועל [הפעולה³] ומהתפעל החוש בכאב ואם נאדר ממנו אחד משני דברים אלו כלומר החוש וההתפעלות לא יהיה שם כאב כלל ונקח דאיה על זה מהנפשים דעליונם והנפשים המהצבים שהנפשים העליונים הם בעלי חוש אלא שאינם מתפעלים ולא נעתק[ים] מטבעם ועצמם ועל כן לא יכאבו ואולם הנפשים המהצבים הם מתפעלים אלא שאין להם הרגש בהתפעלות ועל כן לא יכאבו ואם כן נתחייב לכאב חיוב נמור להרגש ולהתפעלות יחד והצד השני שהיסוד אלו היה בלי מתנועע לא היתה הווית ההווית ממנו לפי שההווית לא תמלט מן דברים כמו שבארנו במה שקדם אם על דרך הנבירה והיכולת והיא היצירה או על דרך הטבע או על דרך המלאכה ואם תאמר שהוא על דרך היצירה [והרצון⁴] היה הדבר [מבואר⁵] ההפסד לפי שהיצירה הוא מיוחדת בפעולות הבורא ית' כי הוא מוציא יש מאין כלומר עושה ההווית מההעדר כלומר מלא מציאות והעדר אינו דבר קיים במחשבה קודם היות ההווית ממנו אבל היסוד הוא דבר עומד קיים קודם היות ההווית ממנו אם כן אין העדר יסוד לשום דבר ואחר שכן הוא כבר סר מהיות

1) B., M., C.: in homine autem propter ea ut est cum duabus animalibus anima rationalis L. d.

2) B., M., C.: et propter hoc factus est cni cum praecipitur prohibetur remunerabilis et damnabilis L., d.

3) M., C.: ut sit ex agente actus et ex patiente sensus cum dolore L.: מהפעולה.

4) B., M., C.: si ergo dicis ut est secundum semitam creabilis et novationis sermo manifestae destructionis L. d.

5) B., M., C.: s. Anm. 2) L. d.

ההוויות מהיסוד על דרך יצירה [והרצון] ואם תאמר שהוא על דרך המלאכה והמעשה היה זה הדבר נפסק כמו כן משני פנים האחד מצד הפועל והשני מצד הפעולה בעצמה אמנם הפסדו מצד הפועל הוא למה שביארנו פעמים רבות ממאמר הפילוסוף והעמדתו המפתים הטבעיים על שהיסוד הוא הנמצא במתהווה ממנו בכח ולא בפועל והפעולה שהיא על דרך המלאכה אינה נמצאת במתהווה ממנו לא בכח ולא בפועל [שהכותב אינו נמצא בכתיבה לא בכח ולא בפועל²] והנני אינו נמצא בנרות לא בכח ולא בפועל ואולם הפסדו מצד הפעולה בעצמה דע שהפעולה תהיה על שני פנים אם על דרך המעשה או על דרך האומנות והפעולה שהיא על דרך המעשה הוא מה שכתל ונמר עם מנוחת הפועל ממנו כמו הדבור שייגמור ויפסק בהחייש המדבר וכן ההליכה היא נגמרת ונפסקת עם מנוחת ההולך ואולם הפעולה שהיא על דרך האומנות הוא מה שתעמוד ותתקיים צורתו אחר מנוחת הפועל ממנה כמו צורת הטבעת בזהב שהיא עומדת קיימת אחר שיגמר מעשה אומן זה אם כן כבר התבאר שהפעולה האומנות הוא התחדש צורה נכרית בדבר בלי משתנה אלא בצורה לבד שהכסף אינו סר ולא משתנה ממנו הכסף אחר התחדש הטבעת ממנו והיסוד אינו כן לפי שהוא משתנה ונבדל מצורתו ונתקן אל צורת המתהווה ממנו אם כן אין היות ההוויות מהיסוד לא על דרך האומנות ולא על דרך המעשה ואם תאמר שהיא על דרך הפעולה הטבעית אם לא יהיה היסוד מתנועע לא יתכן שיהיה היסוד לפי שהווייה הטבעית לא תהיה אלא בתנועה והעתק ויציאה מה שביסוד מהכח אל הפועל כתנועת הטפה והעתקה ויציאת מה שבה מהצורה החיונית מהכח אל הפועל וכתנועת הנרעין הנעתקים אל האילן ואם לא נתבטלו הטבעיות לפי שפעולה הטבעיים אמנם הוא התחלת התנועה [וה³] מנוחה וכשיסודו התנועה ותמנוחה

1) B., M., C.: sic secundum semitam criminationis et novationis L. d.

2) B., M., C.: scriptor enim non existit in scriptura neque potentia neque actu L. d.

3) B., M., C.: quoniam actio naturarum non est nisi principium motus et quietis L.: זו מנוחה.

נפסקו הטבעיות ונתבטל הטבע והראות יעיר בהפך זה לפי שהטבעיות נראות מושגות ואם יאמר אולם אני רציתי באמרי שהיסוד אחד בלי מתנועע יכולת הבורא ית' שיכולת הבורא אינו מתנועע במין ממיני התנועות אחר שהתנועות כמו שביארנו לא יסודו מהיות אם בעצם כמו שתי תנועות ההווה וההפסד או בכמות כמו שתי תנועות הרבוי והחסרון או [באיכות ¹] כמו שתי תנועות השינוי וההעתק במקומות והתנועות אינם משיגות לבורא ית' אם כן כח הבורא בלי מתנועע [והיסוד אינו מתנועע ²] נשיב כבר השבנו בזה פעמים רבות מה שיש בו די והבאנו על זה מהמופתים האמתיים וביארנו שהיסוד הוא מה שנבדל מצורתו ונעתק אל צורת המתהווה ממנו והיה נמצא במתהווה ממנו בכח ולא בפועל וכבר נתעלה בוראנו מזה עלוי רב שהשינוי והתמורה לא ישיגוהו אחר שאין לו צורה שיעתק ממנה ויתואר בזולתה ולא [אל ³] הטבעים שיסוד מהם [ויעתק ⁴] אל הפכס ואין כח לו ית' נמצא בדבר מן הדברים אלא על דרך היצירה והרושם שרושומותיו נמצא בפעולותיו הנה התבאר שכל הבורא ית' אינו יסוד אלא שהוא בורא הדברים ומוציאם מאין ליש [ומלא דבר ⁵] ואולם מי שאמר שהיסוד אחד בעל תכלית במין ואין לו תכלית באישיו יאמר לו לא ימנע המין מהיות אם הוא האישים או לא האישים ואם היה הוא האישים והיה בעל תכלית יהיה האישים מצד שהם [הווים ⁶] בעלי תכלית ואם היה לא האישים

1) B., M., C.: aut in qualitate sicut motus alterationis et permutationis in locis. L.: בכמות.

2) B., M., C.: potentia igitur creatoris est immobilis et elementum est immobile L., d.

3) B., M.: et sublevatur creator gloriosus ob et excelsus hoc plurimum quoniam alteratio et corruptio non consequuntur ipsum cum ipsi sublimi et gloriosi non sit forma a qua permutetur et figuretur alia neque a quibus removeatur. et permutetur ad diversam ab eis M.: ולא כן. L.: ולא טבע וסוד ממנו.

4) B., M., C.: s. Anm. 3) L.: ויסודו.

5) B., M., C.: quoniam ipsa creat res et movat eas ex nihilo L.: לא מדבר.

6) M., C.: si ergo ipsa est individua et est finita sunt individua unde fiunt etiam ipsa finita et si ipsa non est individua et est elementum non sunt individua.... B.: שהם והוא L. d.

והיה יסוד לא היה [האישים¹] נכנסים בנכול היסודות לפי שהם כלתי המין והמין הוא היסוד אם כן הדבר בטל שיהיה היסוד אחד במין ואישיו רבים מפני שהאישים יוצאים מכלל היסודות ואם תאמר אולם אחרי המין ארצה לומר האישים מצד שהם קבוצם וכללם [והוא²] וזולתם בהפרדם והתרחקם כמו שיאמר [שה³] עשרה הם כלל האחרים והם זולתם בהפרדם והתרחקם נשיב ואחר שהמין הוא אצל כלל האישים וקבוצם והוא בעצמו בעל תכלית נכנס תחת ידיעה⁴ (אם כן יהיו האישים⁵) גם כן בכלל נכנסים תחת ידיעה ובעלי תכלית לפי שאין [המין⁶] זולתי כלל האישים וכן האישים כשיהיה בכללם הם המין והם בעצמם אינו בעל תכלית ולא נכנסים תחת ידיעה יהיה המין כמו כן לא בעל תכלית ולא נכנס תחת ידיעה אחר שאיננו אלא כללם ואלו היה איפשר זה היה כל אחד מהמין וכלל האישים בעלי תכלית ולא בעלי תכלית יחד וזה שקר נמור ואם יאמר אני אמנם אמרתי שהאישים אינם בעלי תכלית לאפשרות התוספת בהם תמיד נשיב ומה תאמר במה שהוא עתיד⁷ לצאת אל ההווה תמיד האם הוא נכנס במין מקבל שמו וגבולו או יוצא ממנו בלי מתקבל שמו וגבולו ואם תאמר שהוא יוצא ממנו חייבת לומר שיש מהאישים מה שאינו נכנס במין ובטל שיהיה המין לאישיו ואם תאמר שמה שהוא עתיד לצאת אל ההווה ממה שלא יצא עדיין הוא נכנס במין ומקבל שמו וגבולו חייבת אפשרות התוספת במין תמיד והיה לא בעל תכלית ובזה יש חילוק למאמר בעל הגיון ואם הוא הפך השאלה עלינו ואמר הלא מאמר בעל הגיון שהסוגים

1) B., M., C. s. S. עא Anm. 6) L.: האנשים.

2) B., M., C.: si dixerit quia non dico ut species est individua ex parte qua ipsa est summa et universalitas ipsorum et non est ea apud divisionem ipsarum et separationem sicut dicimus denarius est summa unitatum et universalitas ipsarum et est non ipse apud separationem et diversionem ipsarum L.: כפי.

3) B., M., C. s. S. עא Anm. 6) L.: שהם.

4) M.: ידיעה בהכמה.

5) M.: האישים והם הפרטים.

6) B., M.

7) M.: עתיד שתקוה תמיד יציאתו.

והמינים הם נכנסים תחת ידיעה ידועים אצל השכל והאישים אינם נימנים ולא מוגבלים אצל השכל ועל כן לא הקרו עליהם הפילוסופים נשיב שהפילוסוף כשאמר שהמינים נמנים מוגבלים אצל השכל אמנם רמז אל הגבולים הכוללים אותם המכארים טבעם הנמצאים בכל אחד מאישיו ולא רצה לומר שהמין דבר קיים עומד ושיהיו ממנו האישים וכל אחד מהמינים הוא נכנס תחת ידיעה ונודע אצל השכל בגבולו המודיע טבעו והאישים אינם [ידועים]¹ ולא נכנסים תחת רשות [הידיעה]² לאיפשרות [הריכוי]³ בם ומה שיצא מהם אל ההווה הוא מקבל שם מינו וגבולו לא בעבור שמה שיצא מהם אל ההווה מוסיף במין ומה שלא יצא הוא חסר מהמין לפי שהמין כבר שלם ועמד מהותו וגבולו המכאיר טבעו אצל⁴ השכל אם כן כבר קמו המופתים שהמין אינו יסוד לפי שהיסוד הוא דבר עומד תשתנה ותפרד צורתו ותעתק אל צורה המתהווה ממנו וטבעו והמין אינו עוזב טבעו ועצמו לפי שהוא כולל אישיו⁵ תמיד יתן להם שמו וגבולו ואולם מי שאמר שהיסוד אחד בעל תכלית⁶ מתנועע ואמר שהוא אש⁷ לבד או רוח לבד או מים לבד או ארץ לבד מאמרו מבואר ההפסד מפני שאלו היה גופות האדם מאש לבד⁸

1) B., M., C.: individua vero sunt ignorata et non comprehensa propter possibilitatem additionis in eis. L.: ידועים

2) B., M., C.: s. Anm. 1) so übersetzt auch C.: ולא נכנסים et non comprehensa L. d. תחת רשות הידיעה

3) B., C. s. Anm. 2). M.: התוספות L.: הרמי.

4) B., M., C.: et constitit ejus essentia et definitio enunciativa naturae ejus apud intellectum. L.: אצל השבע השכל.

5) M.: אישיו הם פרטיו.

6) M., C.: si autem dicunt ut elementum est unum finitum. B., L.: תכלית לא.

7) B., M., C.: et aestimant ut sit ignis L.: אשו.

8) C.: nam si corpora hominis essent generata ex igne tamen privarentur nervi et ossa et cartilagines et q sunt eis similia propter prohibitiones generationis illorum ex igne M.: הלא בחסרו הדם והמרה שחורה והליחה והנשמות והעצבים וכל הדומה להם מדבר רק קשה

נעדרו מהם העצמות וכל הדומה להם מדבר קשה למניעות
הווייתם מהאש להוב קלותו וידקותו ונעדרו כמו כן הדם והמרה
השחורה ולבנה ואלו יתכן כמו כן נעדרו מהם הכח המעכל והמעמיד
והדוחה מפני שכל המעכל חם ולח והמעמיד [קר] ויבש והדוחה
קר ולח ומן הנמנע שיתהווה זה משבע נפרד חם ויבש וכמו כן
אלו היה נופות בני אדם²⁾ מתהוות מהאריך לבד נעדרו מהם הדם
ושאר הליחות והמרה הידוקה ואלו היה איפשר נעדרו גם כן כח
המושך והדוחה והמעכל למניעות זה הפועל משבע קר ויבש ואלו
היה נופי בני אדם מתהווים מהרוח [לבד]³⁾ נעדרו העצמות וכל
הדבר הקשה ולא היה איפשר שיהיה בהם הכח המושך והעוצר
והדוחה למניעת הווייה זה מהרוח ללחותו ואלו היו נופות בני אדם
מתהוות מהמים לבד נעדרו שאר האיברים הקשים והעבים החזקים
ונעדרו כמו כן כח המושך והמעמיד והמעכל למניעות היות זה מהמים
לזוכו וקרותו ולחותו ואם יאמר אני לא אמרתי שהנופות מתהוות
מהאש מאמר מוחלט אבל אני אמרתי שהאש כשיתעבה ישוב רוח
וכשיוסף בענין זה ישוב מים וכשיהיה בתכלית הקושי ישוב ארץ
וכשיתקין אל האכיות הד' נהדון מהם נופות בני אדם נשיב מאמרך
זה יפסד משני פנים הא' מהם הודעתך שהנופות מתהוות מהיסודות⁴⁾
הד' והב' כי מאמרך שהאש כשיתעבה ישוב רוח מה שיתחייב
[ההתפעלות בהעתק מצורתה]⁵⁾ וכשיהיה מתפעל יצטרך בהכרח אל
פועל ומניע שיוציאו מהקלות הטבעי אל הקושי המקרי והנכרי
ודי בזה מה שיסור מהיסוד [שם]⁶⁾ האחרות לפי שהמניע והמתנועע

1) B., M., C.: et retentiva frigiditas et siccitas L.: חם.

2) C.: et ergo si corpora animalium essent generata ex terra M.: בעלי חיים.

3) M., C.: et si essent corpora animalium generata ex aere tamen L. d.

4) C.: unus est confessio tua ut corpora generantur ex materiis quattuor et secundus est quoniam in sermone tuo ignis cum inspissatur fit aer est ut facit necessarium ut sit ei passio et cum sit passio.

5) M. C. s. Anm. 4). B., L.: ההעתק.

6) M. C.: ut remouet ab elemento nomen unum B., L. d.

אינם אחד [תשובה], על מי שאמר שהיסודות פחותים או הם יותר מארבעה מהם מי שאמר שהם ב' זהם הבורא ית' והיסוד (2) הפשוט זמם מי שאמר שהם ג' זהם היסוד הפשוט והצורה והתנועה ומהם מי שאמר שהם ששה זהם הד' יסודות והחיבור והפירוד ומהם מי שאמר שהם י' לפי שכלל ה' הוא [סוף המספר 3] ושלמותו ואולם האומרים שהם שנים זהם הבורא ית' והיסוד הפשוט או [האומרים שהם ג' 4] זהם היסוד הפשוט והצורה והתנועה אין ספק [שטעות 5] השיגם בעבור [השמות 6] שהם קראו התחלות יסודות ויש הפרש גדול בין ההתחלות והיסודות שהיסודות ישתנו ויפירו מצורתם ועתקו אל צורה המתהווה מהם ויהיה נמצאים במתהווה מהם בכה והתחלות אינם כן לפי שהם אינם חלקים למתהווה מהם ולא נמצאים בו ואי אפשר שיהיו יסודות מבלי שיתרכבו ויקבלו האיכויות וישובו אחרי כן יסודות ואולם מי שאמר שהם ששה ואמר שהם היסודות הד' והחיבור והפירוד זה מבואר ההפסד משני פנים הא' שהחיבור והפירוד אינם נופם כל שכן שיהיו יסודות לנוגים והב' שהחיבור והפירוד הם שני עניינים למחבור ולמפורד והעניינים הם מקרים ומן השקר שיהיה מקרה נפסק יסוד לעצם קיים ואולם מי שאמר שהם מכפד ה' הנזכרים בעבור שהעשרה שלימות כל מספר מאמרו כמו כן מבואר ההפסד משני פנים הא' שהי' אינם כלל החשבון [על האמת 7]

1) B., M., C.: in contradicendo illis qui dicunt L.; נשוב.

2) C.: alii dixerunt ut sunt duo et sunt creator gloriosus et materia M.; יסוד פשוט so übers. והחומר הראשון C. materia. M.: יסוד החומר auch in folgendem.

3) C.: alii sunt qui dixerunt ut ipsa sunt summa denarii quare ipse est complementum numeri et perfectio ejus. B. d. M.: יסוד המכין L.; יסוד המספר.

4) M., C.: et qui dixerunt ut sunt tria B., L. d.

5) C.: et qui dixerunt ut sunt tria et sunt materia et forma et motus consecutus est error eos propter nomina ipsa vero nominant principia elementa. M.; ששתנועות. L.; שהתנועה.

6) M., C. s. Anm. 5) B., L., d.

7) M., C.: unus eorum est quoniam denarius non est summa numeri secundum veritatem B., L. d.

שהי' [אע"פ שהם שלמות האחדים:] אמנם הם ראשית העשרות כמו שאחד ראשית האחדים והמאה ראשית המאות והאלף ראשית לאלפים ואם יאמר שהעשרה אינם ראשית העשרות מפני שהם עשרה אלא בעבור שהוא אחד מעשרות כמו שאחד אחד מהאחדים וממה שיוורה על זה שאנו מוצאים האדם כשיתחיל מן האחד [וכפלו]² יעלה ממנו תמיד עד הגיע אל הי' ואחר יעמוד ואם רצה למנות העשרות יתחיל בעשרה וישים אותם [אחד]³ להם ויעלה מעשרה לעשרה עד שיגיע למאה נשיב מאמרך קיימת הטעות עליך כי אתה אמרת שהאדם כשיתחיל במספר מהאחד יעלה גם עלה עד שיגיע אל התשעה אחר כן יתחיל בחשבון מהעשרה עד התשעים ואחר [כן]⁴ יתחיל לחשוב ממאה עד תשע מאות אם כן אין העשרה שלימות המספר אבל הם ראש העשרות שמכח דברך נראה שהעשרה בערכם אל האחדים הם שלימות האחדים ובערכם אל העשרות הם פחות ממספר עשרות אם כן הם בערך אל האחדים [אינם]⁵ יסוד להם לפי שהם שלימות האחדים ובערך אל העשרות הם יסוד להם לפי שהם פחות מהעשרות אם כן הם יסוד לא יסוד וזה מבוואר השקר והצד [השני]⁶ שהיסוד כמו שביארנו ממאמר הפילוסוף הוא ראש ההווית על דרך האמת אחר שלא קדמנו דבר שיתהווה ממנו והעשרה הם מתהווים מאחדים אחד שאינם אלא כפלי האחדים עשרה פעמים אם כן האחדים הם סבתם ועלחם הראשונה וכפלי האחדים עשרה פעמים הם צורתם ושלימותם הנה נא סרו מהיותם יסוד בלי ספק ודע זה והתבונן בו ישתבח יסוד הכל אשר מאור כבודו השפיע על הכל יתרום ויתעלה

1) M., C.: quare quamvis est complementum numerorum tamen complementum est centenariorum et mille millenariorum B., L. d.

2) B., M., C.: cum incipit ab uno et multiplicat ipm. L. d.

3) B., M., C.: incipiet a decem et faciet ips unum eis L. d.

4) B., M., C.: deinde L. d.

5) M., C.: elementum non est eorum B., L. d.

6) M., C. nodus vero secundus est B., L.: השלישי.

ויתברך עליו רב ורם ברוך הוא ⁽¹⁾

קה[ן] ספר יקר חמודות בחדר לבו
מומית קדמו פניו כעבד את פני רבו
והוא מוצב עלי ארץ ועלי עבים ישו רכבו
בסלם מלאכי אל שם והם עולים ויורדים בו
נשלם ⁽²⁾ ספר יסודות ליצחק הישראלי תהלה לאל והודות.

ברוך אל חי העוזר המחוקק Ps. fügt noch Folgendes hinzu
אמן לאמי

נשלם ספר היכולות מהפילוסוף רבי שלמה שרני ולה"ה פליק M.:
2) Mit diesem M. hat es folgende Bewandniss. cod. M. 43
enthält zuerst: ר' יהודה שרני ר' שמה שרני תורי זהב....
welches aber identisch ist mit יהודה חריוני von מוסרי הפילוסופים ר', also שרני = חריוני, wie
dieses Steinschneider nachgewiesen in „המוכיר“, VIII. 68, wo er
noch hinzufügt: Die Schlussformel des unwissenden Abschreibers
bezieht sich auf das erste in diesem cod. befindliche Fragment
אמר יהודה בר שלמה הספדי ויל בן שרני תורי זהב
beginnend: Der Abschreiber hat alles zusammengefasst. — Bl. 45 nennt Isak
b. Salomo מוסרי ספדי יכולת für יסודות gesetzt, weil in מוסרי von
solchen die Rede ist.



Errata.

Seite	Anm.	Zeile	s t a t t	l i e s
ה	2	3	Vgl. p.	Vgl. S.
"	4	6	Homoioteuton	homoioteleton
"	"	"	weiter p.	weiter S.
ו	1	2	weitere p.	weiter S. מ"א Z. 3 oben
"	3	3	ibus	libus
"	6	1	wird p.	wird S.
ו	1	1	p.	S.
י	3	4	nur	nur הנקי
א	1	1	p.	S.
"	"	2	p.	S.
יב	1	3	de finition	definition
טז	1	1	p.	S.
יז	1	1	bis	bis S. ל"ב Z. 12
יט	2	2	imiversalter	universaliter
"	4	2	vineat	vincat
"	"	1	evaeuet	evacuet
כ	1	2	vicarium	vicarium
כב	3	1	eum	cum
"	7	2	aentum	acutum
כד	3	2	n die	in die
כה	2	2	Homoioteleton	homoioteleton
"	6	2	eum	cum
כו	5	2	eutis	cutis
לד	1	1	risibelitas	risibilitas
"	"	6	S. 335 Z. 3.	S. ל"ב Z. 15
"	"	7	Zeichen	Lachen
לז	1	3	diversitatis	diversitatis
לט	1	1	en	ex
"	3	1	Anm. 4	Anm. 2.
מ	5	5	ἐστὶ μὲν	ἐστὶ μὲν
מג	3	4	ל"א	ל"א s. S. מ"א Z. 3 unten
מד	4	1	L. d. א	L. d. Vgl. hier Z. 4 unten
מט	1	1	hae	u. S. מ"א Z. 5 unten hac

Seite	Anm.	Zeile	s t a t t	l i e s
20	6	1	Vgl. 317 Z. 7 unten	Vgl. S. 20 Z. 8
"	7	2	eorpora	corpora
3	4	1	cis	eis
23	5	2	expositionibus	expositionibus
23	3	9	cam	eam
"	"	11	sense	sensu
"	4	1	Anm. 4	Anm. 3
"	5	1	Anm. 4	Anm. 3
"	6	1	Anm. 4	Anm. 3
"	7	1	Anm. 4	Anm. 3
73	8	2	faccreque	facereque
73	4	1	3 S. 299 L.	3 L.
73	1	2	Anm. 1	Anm. 5
"	5	2	cum	eum
73	5	1	Anm. 2	Anm. 4
"	6	1	Anm. 2	Anm. 4
73	1	8	vera eundiae	veracundiae
8	2	2	s.	ut
20	2	1	conversia	conversus
20	4	2	allevicatur	alleviatur
70	10	1	Z. 8' und Z. 5 u. 4	Z. 6 und Z. 8 u. 5

Dem Andenken

seines

unvergesslichen um die Gründung und Förderung gemeinnütziger, wohlthätiger Anstalten, Verbände und Vereine besonders hochverdienten Schwiegervaters

Dr. J. Bamberger

Rabbiner in Königsberg, Preussen.

in

Verehrung

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Bei der Bedeutung, welche der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters zukommt, dürfte die Edition dieses Buches dem auf diesem Gebiete thätigen Forscherkreise nicht unwillkommen sein. Ist ja in die diesem Buche niedergelegte Gedankenarbeit Israeli's desshalb schon von Wert, weil er am Eingange der eigentlich klassischen Periode der jüdischen Religionsphilosophie im Mittelalter steht.

Wohl hatte ich schon vor Jahren die Absicht vorliegendes Buch als zweiten Teil meiner im Jahre 1884 bei W. Drugulin in Leipzig erschienenen Einleitung zum ספר היסודות zu veröffentlichen aber die Verhältnisse erwiesen sich stärker als meine Absicht und erst jetzt nach dem von der Zunz-Stiftung in Berlin die Edition dieses Buches subventionirt worden ist, was hier dankend erwähnt sei, habe ich mich entschlossen dasselbe dem Drucke zu übergeben.

Über die Biographie Israeli's, die Einwirkung desselben auf die jüd. Religionsphilosophie, über die hebr. Übersetzung dieses Buches und die Handschriften desselben, sowie über die Hilfsmittel zur Feststellung des hebräischen Textes

ist Ausführliches in der erwähnten Einleitung angegeben. Die in dieser Einleitung in einer Nachbemerkung angekündigte Veröffentlichung der deutschen Übersetzung des ספר und Quellenangabe der in demselben angeführten griechischen Autoren, unterlasse ich auch jetzt, weil diese für Fachmänner überflüssig und der sonstige Lesekreis ein äusserst kleiner ist. Sollte ich Veranlassung bekommen auch die deutsche Übersetzung dem Drucke zu übergeben, so soll dieselbe als dritter Teil dieser Arbeit erscheinen.

Ulm im Mai 1900.

der Verfasser.



Recensionen

über den bei W. Drugulin in Leipzig erschienenen I.
einleitenden Teil zum ספר היסודות von Dr. Salomon
Fried, Rabbiner.

*Die Zeitschrift „der Israelit“ in Lemberg
Nr. 13 vom Jahre 1884 bemerkt:*

In dem ersten (einleitenden) Theile hat der Autor aus den sehr dürftigen Bruchstücken Israeli's Lebens- und Studiengeschichte, seine ärztliche und literarische Thätigkeit mit historisch-kritischem Takt vervollständigt und zuweilen dort Ergänzungen vorgenommen, wo Irrthümliches erkannt und Lückenhaftes oder Fehlendes wahrgenommen worden ist.

Das erste Kapitel beschäftigt sich mit dem Geburts- und Todesjahr Israeli's und stellt fest, dass in Abraham Ibn Chasdai's Einleitung zur Uebersetzung des ספר היסודות zu lesen ist: נאסף אל עמיו בשנת שמי"ב d. h. 342 der Hedschra 954 d. g. Zr., so dass 854 als das Geburtsjahr anzunehmen ist.

Recht interessante Mittheilungen finden wir in den folgenden Kapiteln, wo der geistreich kombinirende Autor in anziehender Weise das Leben und Wirken des hochbegabten Israeli behandelt und seine Leistungen auf dem Gebiete der Heilkunde und der Philosophie schildert. Auch bespricht der Herausge-

ber die Werke Israeli's und deren Uebersetzungen aus dem Arabischen und bringt Beweise, dass Israeli Verfasser des Commentars zum ספר יצירה (Buch der Schöpfung) ist, und gibt auch den Inhalt dieses Commentars, sowie den des ספר היסודות an. In Nr. 11 (Seite 43—55) finden wir Auszüge aus den Werken jüdischer Schriftsteller über Israeli und dessen ספר היסודות. Der Schwerpunkt der lehrreichen Abhandlung liegt in Nr. 12. wo der Autor die Einwirkung Israeli's auf die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, [so z. B. auf Donolo, Bachja, (Verfasser des חובת הלבבות). Ibn Gabirol, Jehuda Halevi, (Verfasser des Buches כוזרי) u. A]. Nr. 13, 14 und 15 enthalten bibliographische Forschungen über die hebräische Uebersetzung des ספר היסודות, die Handschriften desselben und deren Verhältniss zu einander, sowie über die hebräischen Uebersetzer, über Hilfsmittel zur Feststellung des hebräischen Textes des ספר היסודות. Schon diese kurze Mittheilung genügt, um dem Buche einen grossen Lesekreis zu wünschen.

Das jüdische Centralblatt. Herausgegeben von Dr. M. Grünwald. III. Jahrgang von 1884 bemerkt:

Isak Israeli ist einer der am wenigsten gekannten jüdischen Religionsphilosophen und es ist ein wahres Verdienst von Dr. Fried. I.'s Hauptwerk ספר היסודות eingehend studirt und die Resultate seiner Forschung den Fachgenossen mitgetheilt zu haben. Das Geburts- und Todesjahr I.'s war bis jetzt nicht festgestellt, und was ehrliche und ernste Forschung vermag,

ist von Dr. Fried geleistet worden. Das Hauptverdienst dieses einleitenden Theiles aber finden wir darin, dass Dr. Fried der Nachweis gelungen ist, dass Israeli als Religionsphilosoph eine eingehende Würdigung verdiene und dass er dessen Einfluss auf Zeitgenossen und auf die Nachwelt eingehend nachweist. Einem zweiten Theile behält Dr. F. die Ausgaben des revidirten und ins Deutsche übertragenen Textes vor.

Möge der zweite Theil, der erst der Arbeit wahren Werth verleihen wird, recht bald nachfolgen

Die Allgemeine Zeitung des Judenthums
48. Jahrgang Nr. 22, bemerkt:

Wir legen auf diese Schrift einen nicht geringen Werth und zwar besonders, weil sie einen sonst minder beachteten jüdischen Geisteshelden in das geschichtliche Bewusstsein zurückruft, der dies in hohem Grade verdient. Denn dieser Israeli war nicht nur der eigentliche Begründer der jüdischen Religionsphilosophie, so dass von ihm und nicht erst von Saadia dieselbe zu datiren ist, sondern auch sehr wesentlich an der arabischen Medizin und deren wissenschaftlichen Gestaltung betheiligt. Er, den schon Kurt Sprengel in seiner Geschichte der Medizin den besten Diätetiker der Araber nennt, gereicht demnach zu einem abermaligen Beweise, welchen thatkräftigen Antheil die Juden an der Grundlegung der arabischen Wissenschaft und an deren Fortbildung haben. Die Lebensverhältnisse des Isaak ben Salomon oder wie er sich arabisch nennt Abu Jacob b. Soleiman Al-Israeli sind sehr

dürftig bekannt. Der Verf. des vorliegenden Buches bethätigt vielen Fleiss und gute Sachkenntniss, um das zusammenzutragen, was über ihn noch vorhanden ist. Nach der Forschung desselben ist unser Israeli 854 nach der gew. Ztr. in Egypten geboren und da er über 100 Jahre lebte, seine Todeszeit auf etwa 955 zu bestimmen. Wahrscheinlich begab er sich frühzeitig nach Bagdad, um Schüler des Isaak b. Amram zu werden. wo er also besonders dem Studium der Medizin oblag. Nach seinem Heimathlande zurückgekehrt, wirkte er dort als Augenarzt bis gegen 904 mit grossem Erfolge. Von da ab wurde er in Kainruan Leibarzt des Fürsten, und alle folgenden Fürsten behielten ihn als ihren Leibarzt bei, was für sein hohes Ansehen als Arzt ein beredtes Zeugniss giebt. Auf den Wunsch des Fürsten Ubaid-Allah schrieb Israeli jene bahnbrechenden medizinischen Werke, die ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Medizin sichern. Dabei entfaltete er eine ausserordentliche Lehrthätigkeit und sammelte um sich einen Kreis tüchtiger Schüler. Es werden unter diesen Juden und Mohamedanern genannt. Israeli blieb unverehelicht und zeigte auf seine Schriften als seine echten Kinder hin. Ein nicht minderes Verdienst erwarb er sich durch seine Anregung zu wissenschaftlicher Auffassung des Judenthums, und wenn seine philosophischen Schriften nicht auf der Höhe seiner literarischen Leistungen für die Medizin stehen, so waren sie doch von dem Gedanken durchdrungen, Philosophie und Religion in Einklang zu bringen, und auch auf diesem Gebiete wirkte er bedeutend auf die Araber ein. Auch mit der hebräischen Sprachwissenschaft, mit Bibelexe-

gese, beschäftigte er sich, wie mit der Astronomie und deren Hilfswissenschaften. So war Israeli einer der Männer jener Zeit, deren geistige Beschäftigung und Thätigkeit eine universelle war. Herr Dr. Fried giebt dann eine Analyse der Schriften Israeli's und und charakterisirt deren Uebersetzungen. So befasst dieser erste Theil alles Einleitende und wird der zweite Theil den Text des Buches über die Elemente, die deutsche Uebersetzung und Anmerkungen enthalten. Wir würden uns freuen, ihn bald in unseren Händen zu haben.

Die Israelitische Monatsschrift vom 4. September Nr. 8 bemerkt:

Dieser erste Theil erfüllt in gedrängter Kürze und eingehendster Studie die zum Vorwurfe genommene Tendenz, wie schon aus der Aufzählung der behandelten Gegenstände hervorgeht. Diese sind nämlich nach der Biographie des Verf. im engerem Sinne: ärztliche Thätigkeit Israeli's, die Lehr- sowie die literarische Thätigkeit desselben, dessen Werke und deren Uebersetzungen, Beweise, dass Isr. Vf. des „Buches des Schöpfung“ (ספר היצירה) ist, Inhaltsangabe letzteren Buches, Inhaltsangabe des ס' היסודות Zeugnisse jüdischer Schriftsteller über Vf. und dessen Werk, die Einwirkung des Vf. auf die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, die hebräische Übersetzung des ס' היסודות, die Handschriften derselben und deren Verhältniss zu einander, die hebräische Uebersetzer des ספר היסודות, endlich die Hilfsmittel zur Feststellung des hebr. Textes des ספר היסודות. —

Verf. nun beherrscht vollständig die einschlägige neuere Literatur, liefert aber dennoch keine unselbstständige compilerische Arbeit, sondern hält Schritt für Schritt kritische Umschau über die Resultate der Literarhistoriker, sich durch mehr oder weniger neue Argumente entscheidend; so z. B. (S. 12) gegen Grätz, dass Israeli Leibarzt des fatimidischen Chalfen Ismael-el-Maussur war, so wie dass Dunasch nicht Leibarzt desselben (S. 20) ja wahrscheinlich nicht einmal Arzt war (S. 12), Beweisführung für seine Autorschaft des ספר היצירה (S. 30 ff.) u. a. m. Dazu kommen noch einige kleine liter. Bemerkungen (S. 48 Note 3) resp. Emendationen (S. 11 Anm. 4, 14 Anm. 4) und einiges zur Biographie Dunasch's (S. 56 Note 5) u. a. m.

Der 2. Theil wird den hergestellten Text nebst Anmerkungen, Quellenangabe der im Buche erwähnten griech. Autt. enthalten.

Die Revue des Études Juives bemerkt:

Cette étude consciencieuse et instructive contribuera à relever la renommée un peu négligée d'Isaac Israéli. Ce médecin remarquable, contemporain de Saadia, qui vécut au xe siècle, en Egypte et à Cairoan, mérite d'être mieux connu qu'il ne l'est. M. Fr. fait très soigneusement sa biographie, il donne la liste de ses ouvrages de médecine, puis il étudie ses ouvrages hébreux. Il se range à l'avis des écrivains qui admettent qu'Isaac Israéli a composé un commentaire sur le Livre de la Création (contrairement à l'opinion de Munk). Enfin, il analyse le Livre des Eléments d'Israéli. Ce livre est un

ouvrage de philosophie et il est fort intéressant de trouver au X^e siècle, sur une terre méditerranéenne, un auteur juif familiarisé, comme l'était Israéli, avec la philosophie, d'Aristote. C' est un fait qui mérite spécialement d'être remarqué. L'influence philosophique d'Israéli sur les Juifs a été assez grande, comme on le voit par la longue liste des écrivains qui le citent, qui l'utilisent ou le combattent, et par les deux traductions hébraïques qui en furent faites. La publication de l'une de ces traductions par M. Fr. sera donc une oeuvre intéressante et méritoire.



Inhalt.

1. Einleitung	9—10
2. Das Geburts- und Todesjahr Israeli's	10—14
3. Die Lebens- und Studiengeschichte Israeli's	15—16
4. Die ärztliche Thätigkeit Israeli's	16—19
5. Die Lehrthätigkeit Israeli's	19—20
6. Die literarische Thätigkeit Israeli's	20—23
7. Israeli's Werke und deren Uebersetzungen	23—27
8. Beweise für die Annahme, dass Israeli Verfasser eines Com- mentars zum „Buche der Schöpfung“ ist	28—33
9. Inhaltsangabe des Commentars zum „Buche der Schöpfung“	33—36
10. Inhaltsangabe des ספר היסודות	36—43
11. Zeugnisse jüdischer Schriftsteller über Israeli und dessen ספר היסודות	43—55
12. Die Einwirkung Israeli's auf die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters	55—75
13. Die hebräische Uebersetzung des ספר היסודות, die Hand- schriften desselben und deren Verhältniss zu einander	75—78
14. Die hebräischen Uebersetzer des ספר היסודות	79—81
15. Die Hilfsmittel zur Feststellung des hebräischen Textes des ספר היסודות	81—83
16. Nachbemerkung	84

Einleitung.

In den letzten Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts begegnen wir als besonders hervorragend einem Manne, der am Eingange der mittelalterlichen, vornehmlich der arabischen Gedankenarbeit stehend, fast alle Fächer des damaligen Wissens mit Meisterschaft beherrschte, eine segensreiche literarische Thätigkeit entfaltete und demgemäss das unsterbliche Verdienst hatte: das wissenschaftliche Streben seiner Zeit in neue Bahnen gelenkt und den literarischen Leistungen die Anregung gegeben zu haben, die dem zehnten Jahrhundert ein ebenso glänzendes, als dauerhaftes Gepräge verleihen. Dieser Mann ist Isaak ben Salomon, oder wie er sich arabisch nennt, Abu Jacub b. Soleiman Al-Israëli.¹

Ueber Israeli's Lebens- und Studiengeschichte sind nur sehr dürftige Bruchstücke zur Kenntniss der Nachwelt gelangt. Indess sind diese auch dürftig und von zweifelhafter Zuverlässigkeit, so ermöglichen sie uns dennoch die Bekanntschaft mit jenen Thatsachen, mit deren Hülfe wir im Stande sind die Lebensgeschichte Israelis zu vervollständigen. Diese Vervollständigung bestimmt jedoch dort zuweilen Ergänzungen vorzunehmen, wo Irrthümliches erkannt, Lückenhaftes oder gänzlich

¹ Vgl. Dukes „Philosophisches aus dem zehnten Jahrhundert“
p. 33 Anm. 4.

Fehlendes wahrgenommen wird. Eine solche Wahrnehmung machen wir schon bei der kritischen Untersuchung der geschichtlichen Angaben über Israeli's Todesjahr und bei dem Versuch dessen Geburtsjahr zu ermitteln.

Das Geburts- und Todesjahr Israeli's.

Israeli's Geburtsjahr wird von keinem der uns bekannten arabischen Historiker angegeben. Von diesen wird nur übereinstimmend berichtet, dass Israeli in Aegypten geboren ward, nicht aber wann. Israeli's Geburtsjahr kann demnach nur ermittelt werden durch die Berücksichtigung seiner Lebensdauer, die uns übereinstimmend und darum auch zuverlässig angegeben ist, und durch die Feststellung seines Todesjahres. Dies kann jedoch nur auf Grund sonstiger, historisch feststehender Thatsachen erfolgen, da in den arabisch-biographischen Quellen für Israeli die Angaben über dessen Todesjahr sich auffallend widersprechen und darum kein Gewicht auf sie zu legen ist, und da sie sich ausserdem bei tieferem Eingehen auf einige Einzelheiten aus der Lebensgeschichte Israeli's als völlig unzuverlässig erweisen. Dies ergibt sich aus Folgendem.

Ibn-Abi 'Oseibia (geb. um 1198, st. 1269) setzt Israeli's Todesjahr um 320 der Hidschra = 932 Chr.¹ 'Oseibia war aber ohne Zweifel in Bezug auf dieses angegebene Datum schlecht unterrichtet. Denn nach einem zuverlässigen Berichte² starb der Chalife Obaid-Allah in Folge eines Arzneitranks, vor welchem ihn Israeli vergeblich gewarnt hatte.

¹ Relation de l'Egypte par Abdallatif ed. de Sacy p. 43.

² Mitgetheilt von Cherbonneau in Journal asiatique 1865, Juni 541: Sa mort (d'Obaid-Allah) fut causée par une potion de colchique éphémère. Un juif, nommé Isaac, l'en dissuadait

Somit überlebte Israeli Obaid-Allah. Dieser starb aber 332 der H. = 934—35 der gewöhnlichen Zeitrechnung. Die Zahl 320 muss demnach falsch sein.

Said b. Achmed (starb 16. Juli 1070) gibt Israeli's Todesjahr an um 330 der Hid. = 941—42. Auch diese Angabe des cordovischen Encyclopädisten ist falsch.¹ Sie enthält überhaupt, wie sie uns in dem von Abraham Ibn Chasdai² angeführten Wortlaute: ונאסף אל עמו בשנה ש"ל לחשבונם שהיא vorliegt, einen offenbaren Irrthum. Denn 330 der Hid. gibt 942, ח"ה"ק hingegen 968. Nach Isaak de Lattes³, dem auch Gedalja ibn Jachja⁴ folgt, starb Israeli um 948. Dieses Datum steht allerdings der Wahrheit am Nächsten, ist aber auch nicht genau, es nähert sich bloß den übereinstimmenden Angaben einiger arabischer Schriftsteller, an die wir uns zu halten haben. Nach Ibn Chaldûn⁵, Ibn Challikân⁵, dem Scheik el Zafadi⁵ lebt Israeli noch im Ramadham 341 = Februar 953, zur Zeit, als der fatimidische

en lui disant que, après le repos que ce breuvage lui procurerait, les douleurs devaient redoubler et l'emporter au tombeau. Il refusa de le croire — et la mort succéda au calme qu'il avait obtenu. Vgl. Grätz: Geschichte der Juden Bd. V, p. 254, Anm. 3.

¹ S. die Beweise weiter p. 13—14.

² In seiner Einleitung zur hebräischen Uebersetzung des ספר היסודות. Diese Einleitung ist abgedruckt im Literaturblatt des Orient, Jahrg. 1843, p. 231. Vgl. weiter p. 14, Anm. 4.

³ S. weiter p. 54.

⁴ S. weiter p. 55. Die Stelle in Gedalja's Schalschelet Hakabalah ח"ה"פ לחרבן שריא ח"ה"ש לבריאה שריא ist nicht nur unrichtig, sie enthält auch einen offenbaren Irrthum. Denn ח"ה"ש לבריאה ist = 940 der gewöhnlichen Zeitrechnung = 872 nach der Tempelzerstörung, nicht aber 880.

⁵ S. Munk: Notice sur Abou'l-Walid Mervan ibn-Djana'h p. 44, Anm. 2.

Chalife, Ismael-el-Mansûr, gestorben, dessen Leibarzt Israeli noch gewesen.¹ Somit hat Israeli auch den dritten fatimidi-

¹ Grätz (Geschichte der Juden Bd. V. p. 254 Anm. 3, zweite Auflage) bestreitet dies. Er nimmt eine „Verwechslung zweier ähnlichen Thatsachen“ und eine Verwechslung des „Meisters mit dem Jünger“ an, und meint, dass nicht Israeli den dritten fatimidischen Chalifen, el-Mansûr, überlebt habe, und dass nicht er, sondern Dunasch b. Tamim dessen Leibarzt gewesen sei. Diese Angabe ist aber unhaltbar. Aus Folgendem geht vielmehr hervor, dass Dunasch b. Tamim wahrscheinlich sehr wenig von der Arzneikunde verstanden, dass er auf diesem Gebiete Nichts geleistet, dass er sicherlich nicht Leibarzt des Chalifen el-Mansûr, überhaupt kein Arzt war. Hier die Beweise: I. Weder 'Oseibia noch ein anderer arabischer Schriftsteller erwähnen Dunasch, was, wenn er ein Arzt in hoher Stellung gewesen wäre, befremden müsste. II. Dunasch selbst, der sonst mit Vorliebe von seinen Leistungen und Beziehungen spricht, der in seinem Jezira-Commentar seine Werke aufzählt, hat es unterlassen etwas über literarische Leistungen von ihm auf dem Gebiete der Medicin, oder über seine Beziehung als Leibarzt zum Chalifen anzugeben, was bei dem sonst redseligen Dunasch auffallen muss. III. Am Schlusse des Jezira-Commentar's (Orient 1845 p. 564) findet sich folgende Stelle: וחמחבר הספר הזה היה חכם חסיד פילוסוף שלם מקיף על החכמה הפילוסופית. Ist anzunehmen, dass Dunasch als berühmter Arzt bekannt war? Wäre dann nicht zu den Worten: וחמחבר הספר הזה היה חכם חסיד פילוסוף שלם auch das Wort רופא gekommen? Jedenfalls scheint der Abschreiber oder Uebersetzer, der dies schrieb, Dunasch als Arzt nicht gekannt zu haben. Denn die Bezeichnung שלם פילוסוף kann wohl Bezug nehmen auf Dunasch's sämtliche Leistungen, die er selbst erwähnt, nicht aber auf Dunasch, den Arzt. Diese Gründe nun und die Thatsache, dass die p. 11 angegebenen Schriftsteller berichten: der Chalife Ismael el-Mansûr sei gestorben aus Ungehorsam gegen seinen Leibarzt

schen Chalifen el-Mansur überlebt. Diese historische Nachricht aber, durch welche die bisher erwähnten Daten für Israeli's Todesjahr als falsch erwiesen worden, ist correct. Dies ist aus Folgendem zu ersehen. I. Abu-Gafar Ibn Algezzar, der übereinstimmend als Schüler Israeli's bezeichnet wird, soll 1009¹ gestorben und 80 Jahre alt, mithin 929 geboren sein. Die Zahl 330 der Hid. muss demnach unrichtig sein, weil sonst Algezzar, der um 330 der Hid. erst 13—14 Jahre alt war, nicht als Schüler Israeli's bezeichnet werden könnte. II. Abusahal Dunasch (Adonim) b. Tamim, ein Schüler Israeli's berichtet², dass er 20 Jahre alt war, als ihm in Kairuan Isaak

Israeli, den sie ausdrücklich mit seinem vollen Namen Isaac Ibn Suleimann Al-Israeli nennen, lassen die Annahme einer „Verwechselung zweier ähnlichen Thatsachen“ und des „Meisters mit dem Jünger“ nicht nothwendig erscheinen. Vgl. weiter p. 20, Anm 2.

¹ S. Haeser: Geschichte der Medicin I. p. 576 und Lucien Leclerc: Histoire de la médecine arabe Bd. I, p. 413. Für diesen ist Hagi Khalfa die Quelle. Wüstenfeld (Geschichte der arabischen Aerzte) hat aber eine andere, Leclerc unbekannte Quelle, nach welcher Algezzar 1004 starb. Steinschneider (Virchow's Archiv Bd. 52, p. 474) gibt auch 1004 an. Steinschneider hat also seine frühere Ansicht (Virchow's Archiv Bd. 37, p. 365), dass Algezzar in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts gestorben sei, zurückgenommen. Sie beruht auf dem Irrthum, dass Algezzar Schüler Ishak ben Amram's gewesen sei (Virchow's Archiv Bd. 39, p. 334). Doch wenn auch 1004 richtig wäre, könnte dennoch nicht Algezzar als Israeli's Schüler bezeichnet werden, wenn dieser 932 gestorben sein sollte. Aber auch 942 wäre nicht gut denkbar, da Algezzar als 15—17jähriger Jüngling doch nicht viel von einem 100jährigen Greis gelernt haben wird.

² S. Munk: Notice sur Abou'l-Walid Merwân Ibn-Djanah p. 43.

Israeli die Briefe mitgetheilt, die er von Saadia Gaon erhalten, bevor dieser Fajjum verlassen, um sich nach Irák zu begeben. Dieses musste nun vor dem Jahre 928 stattgefunden haben, denn in diesem Jahre war es, wo Saadia seinen Geburtsort verliess und folgerichtig muss Dunasch vor 908 geboren sein. Soll nun Israeli, der über 100 Jahre gelebt, 932 oder 942 gestorben sein, so wäre er bei b. Tamim's Geburt gegen 90 oder 80 Jahre alt gewesen. In diesem Falle ist es aber unwahrscheinlich, dass Israeli als Greis von 90 oder 80 Jahren noch im Stande war seinen Schüler Dunasch b. Tamim mit solchem Erfolge heranzubilden, dass dieser noch bei Israeli's Lebzeiten von sich rühmen konnte: er habe die Fähigkeiten besessen, Saadia's Schriften mit Verständniss zu lesen und zu beurtheilen, sachgemässe Ausstellungen zu machen und die in demselben befindlichen Irrthümer gründlich nachzuweisen. Diese Gründe erweisen nicht nur, dass das von Ibn Abi 'Oseibia und von Said b. Achmed angegebene Datum falsch ist, sondern sie sprechen auch für die Richtigkeit der Nachricht anderer arabischer Historiker², nach welcher Israeli auch den dritten fatimidischen Chalifen Ismael el-Mansûr (starb 341 der Hidschra = 953) überlebt hat. Israeli's Todesjahr ist demnach später anzusetzen als dies gewöhnlich geschieht³, etwa um 955. Und da sämtliche Berichte darin übereinstimmen, dass Israeli über 100 Jahre gelebt habe, so kann man das Jahr 854—55 für das seiner Geburt halten. Demnach ist in Abraham Ibn Chasdai's Einleitung zur Uebersetzung des ספר היסודות zu lesen: ונאסף אל עמיו בשנה ש"מ"ב לחשבונם שהיא ח"פ"ו לחרבן בית קדשינו⁴.

¹ S. weiter p. 43.

² S. oben p. 11.

³ S. Grätz: Geschichte der Juden Bd. V, p. 252 u. a. m.

⁴ Nicht aber wie oben p. 11 angegeben ist בשנת ש"מ"ב לחשבונם שהיא ח"פ"ו לחרבן בית קדשינו.

Die Lebens- und Studiengeschichte Israeli's.

Wie die Feststellung des Geburts- und Todesjahres Israelis nur durch Combination ermöglicht werden konnte, so findet sich auch keinerlei verbürgte, geschichtliche Angabe darüber, wo und bei wem Israeli seine Jugend verlebt und seine Studien gemacht. Berücksichtigen wir jedoch Israeli's umfassende Gelehrsamkeit, seine Fachkenntnisse auf dem Gebiete der Medicin, seine Vertrautheit mit der moslimischen Philosophie und seine grosse Belesenheit in der gesammten zeitgenössischen Literatur, so ist die Annahme berechtigt, dass sein hochbegabter Geist sich unter recht günstigen Lebensverhältnissen schon frühzeitig auszubilden Gelegenheit fand, und dass ihm bei seinen vielseitigen Studien ergiebige Hilfsquellen erschlossen waren. Die dürftige historische Notiz, nach welcher Israeli Schüler Ishak b. Amram's war¹, lässt muthmassen, dass Israeli in frühem Alter nach Bagdad sich begeben, um in jener Stadt dem Studium der Medicin obzuliegen, wo die Arzneiwissenschaft fördernde und gedeihliche Pflege gefunden. Stiftete ja Al Moustansir daselbst eine so reich ausgestattete Akademie, namentlich für Heilkunst, Alchemie und Apothekerkunst, dass sie das Muster aller muhamedamischen Akademien ward. Es ist darum nicht unwahrscheinlich, dass Israeli in Bagdad dem Studium der Medicin

ש"ל לחשבונם שהיה ח"ח"ק לחרבן בית קרשיו
schon um 953 und braucht man nur ש"ל in ש"מ zu emendiren.
Vgl. p. 11, Anm 2.

¹ S. Wüstenfeld: Geschichte der arabischen Aerzte. Haeser:
Geschichte der Medicin. Leclerc: Histoire de la médecine
arabe.

oblag und zwar unter dem berühmten Theoretiker, Ishak b. Amram.¹ War ja auch dieser aus Bagdad, woselbst er wahrscheinlich eine ausgedehnte Lehrthätigkeit entfaltete, und diese erst später als Leibarzt des dritten aglabitischen Fürsten in Kairuan fortsetzte.

Die ärztliche Thätigkeit Israeli's.

Israeli kehrte mit reichen Kenntnissen von Bagdad nach seinem Heimathlande, nach Aegypten, zurück, woselbst er als Augenarzt mit grossem Erfolge bis gegen 904 wirkte. Um diese Zeit hatte er bereits einen bedeutenden Namen. Denn um 904 wurde er von dem letzten aglabitischen Fürsten Zijâdeth-Allah III als Leibarzt nach Kairuan berufen.² Diesem

¹ Vgl. weiter Anm. 2.

² Die Vermuthung liegt nahe, dass dies vielleicht auf die Empfehlung seines greisen Lehrers, Ishak b. Amram geschah, da auch dieser in Kairuan schon bei Zijâdeth-Allah I als Leibarzt wirkte. Es ist vielleicht auch darauf, dass Lehrer und Schüler bei einem aglabitischen Fürsten gleichen Namens in Kairuan als Leibärzte wirkten, der Irrthum zurückzuführen, wonach Israeli mit seinem Lehrer Ishak b. Amram verwechselt wurde. Vgl. Steinschneider Cat. Bodl. 1115: יצחק בן עמרם ורוא. יצחק הישראלי. Vgl. dagegen Abraham b. Chasdai in der Einleitung zu diesem Buche. S. Gross: Geschichte der Juden in Arles (in Grätz Monatsschrift elfter Jahrgang 1879, p. 329, Anm. 1). Es ist aber durchaus nicht anzunehmen, dass Israeli unter Ishak b. Amram studirte, erst nachdem er nach Kairuan berufen worden war, denn um 904 war Israeli bereits im Alter von 50 Jahren. Ein Mann von 50 Jahren kann nicht gut als Schüler desjenigen bezeichnet werden, dessen Bekanntschaft er erst in diesem Alter, wo er selbst bereits eine Celebrität war, gemacht hatte.

ehrenden Rufe folgte wohl Israeli, fand aber wider Erwarten, dass am Hofe dieses Fürsten jenes Wissen besondere Begünstigung fand, welches eine überlegene Fertigkeit in sophistischen Disputationen zu zeigen vermöchte. So erzählt Israeli selbst¹: „Ich traf den aglabitischen Fürsten Zijâdeth-Allah mit dem Heere bei el-Arisch (Larissa), welcher, als er meine Ankunft erfuhr, mir 500 Denare schickte und mich zu sich einladen liess. Ich fand in seiner Gesellschaft wenig Ernst, sondern meist Scherz und Lachen und Ibn Hobeisch mit dem Beinamen el-Junani fing mit mir eine Unterredung an und fragte mich, ob das Salzige süß sei? ich sagte: ja! und er machte den Schluss: also ist das Süsse salzig und das Salzige süß. Da erwiderte ich: das Süsse ist süß mit Annehmlichkeit und Lieblichkeit und das Salzige ist süß mit Strenge. Er setzte nun die Unterredung fort und wollte mich mit Trugschlüssen verwirren; als ich dies merkte, sprach ich zu ihm: du sagtest doch, dass du ein lebendes Wesen seist? er antwortete: ja! ich fuhr fort: und der Hund ist auch ein lebendes Wesen? er bejahte dies und ich schloss: also bist du der Hund und der Hund du! Da lachte Zijâdeth-Allah laut auf und ich merkte, dass er an Scherz mehr Gefallen habe, als an wissenschaftlichem Ernste.“ Trotzdem aber der Ernst der Forschung und die auf Wahrheit beruhende Wissenschaft keine bevorzugte Pflege und begünstigende Unterstützung am Hofe Zijâdeth-Allah's fand, liess sich Israeli dennoch nicht von dem Geiste, der daselbst vorherrschend war, beeinflussen. Er hatte vielmehr nach wie vor wenig Freude an der hohlen Sophistik und, wie die Lüge vergeht und die Wahrheit besteht, so scheint es auch Israeli gelungen zu sein seine Gegner am Hofe mit Erfolg zu bekämpfen und insofern dauernd unschädlich zu machen, als

¹ S. Wüstenfeld: Geschichte der arabischen Aerzte Nr. 120.

er die in der Umgebung Zijâdeth-Allah's herrschende Scheinwissenschaft, die auf Kosten der Wahrheit Einfluss und Macht erlangte, entthronte und der die Wahrheit suchende Forschung zu ihrem Rechte verhalf. Dafür spricht die That-
sache, dass Israeli die volle Gunst dieses Fürsten sich zu erwerben vermochte und dauernd genoss. Israeli blieb im Dienste Zijâdeth-Allah's bis gegen 909, um welche Zeit der Gründer der fatimidischen Dynastie, Ubaid-Allah, den aglabitischen Fürsten besiegte und ein grosses Reich in Afrika gründete. Der Sturz und die gänzliche Vertreibung der Aglabiten bedeutete jedoch nicht auch den Sturz Israeli's. Denn auch der Chalife Ubaid-Allah nahm Israeli in seine Dienste, ernannte ihn zu seinem Leibarzte und wendete ihm seine volle, auszeichnende Gunst zu. Mehr aber als eine glänzende sociale Stellung, auch seine literarische Leistungen hatte Israeli zum Theil dem Ubaid-Allah zu verdanken. Denn auf Wunsch dieses, die Wissenschaft fördernden Herrschers schrieb Israeli jene bahnbrechenden medicinischen Werke, die ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Medicin sichern. Und als sollte Israeli auch der Tod Ubaid-Allah's zu Statten kommen, starb dieser in Folge seiner Weigerung, Israeli's medicinische Anordnung zu befolgen.¹ Denn der Umstand, dass Israeli den Tod Ubaid-Allah's bei Nichtbefolgung seiner ärztlichen Anordnung vorhersagte, musste unbedingt zur Befestigung und zur Erhöhung seines Rufes als Arzt beitragen. Es ist daher begreiflich, dass auch der Nachfolger Ubaid-Allah's, Al Kâim (starb 945), gleich nach seinem Regierungsantritte volles Vertrauen in Israeli's medicinische Kenntnisse und in seine ärztliche Thätigkeit setzte, ihn demgemäss auch zu seinem Leibarzte ernannte und mit Auszeichnung behandelte. Auch bei dem Nachfolger Al-Kâim's, bei dem

¹ S. oben p. 10, Anm. 2.

dritten fatimidischen Chalifen, Ismaél el-Mansûr, stand Israeli in hohem Ansehen. Er war auch dessen Leibarzt, aber gleich Ubaid-Allah starb auch dieser aus Ungehorsam gegen seinen Leibarzt.¹ Die Thatsache, dass Israeli den Tod el-Mansûr's bei Nichtbefolgung seiner ärztlichen Anweisungen mit Bestimmtheit vorhersagte, berechtigt zu der Annahme, dass Israeli in hohem Greisenalter noch geistesfrisch und mit ungeschwächtem Erfolge ärztlich thätig war.

Israeli's Lehrthätigkeit.

Obgleich Israeli als praktischer Arzt viel beschäftigt war, verstand er es dennoch neben dieser seiner Berufsthätigkeit auch eine Lehrthätigkeit zu entfalten, die ihm einen unvergleichlich höhern Lohn als Hofgunst und hohe sociale Stellung brachte.

Israeli sammelte um sich einen Kreis von Schülern. Diese lehrte er erfolgreich und erwies sich dadurch seiner, wie einer späteren Zeit überaus nützlich. Es war ihm beschieden, Schüler heranzubilden, die im Sinne und Geiste ihres Meisters verdienstlich fortwirkten, und deren literarische Leistungen uns ein dauerndes Bild von der vielseitigen, die damaligen Wissensfächer umfassenden Lehrthätigkeit Israeli's geben. Und als sollten wir auch einen humanen Zug seines Charakters, seine Toleranz nämlich in religiöser Beziehung, geschichtlich kennen lernen, hatte er Gelegenheit zwei Schüler von verschiedenem Glauben auszubilden. Der eine Schüler war ein Mohammedaner, Abu Gafar Ibn Algezzar. Dieser,

¹ Ibn Chaldun (übersetzt von de Slane) theilt hierüber Folgendes mit: Mansour s'exposa à la neige et entra au bain contre l'avis de son médecin Isaac ibn Suleiman al Israeli. Vgl. Grätz: Geschichte der Juden Bd. 5, p. 254, Anm. 3.

dessen Fachstudium die Arzneikunde war, wird als eine Autorität auf diesem Gebiete genannt.¹ Der andere Schüler war ein Jude, Abusahal Dunasch (Adonim) b. Tamim. Dieser beschäftigte sich mit Philosophie, Astronomie, Mathematik, Exegese u. a. m., aber nicht mit Medicin.² Dieser Schüler hat für uns um so mehr Interesse, als er ein Buch commentirte, welches uns in manchen Punkten über Israeli's philosophisches System Aufschluss gibt.³ Israeli war bemüht seine Schüler mit der zeitgenössischen Literatur, an der er bis ins Greisenalter regen Antheil genommen, vertraut zu machen.⁴

Die literarische Thätigkeit Israeli's.

Doch weit mehr als Israeli's ärztliche und Lehrthätigkeit verbreitete seinen Ruf seine literarische Thätigkeit. In dieser

¹ Wüstenfeld: Geschichte der arabischen Aerzte Nr. 120.

² Vgl. oben p. 12, Anm. 1. Auch der Umstand, dass Dunasch auf Wunsch des Chalifen el-Mansûr על שם מנחם המנצח (lies מנחם, nicht wie Munk: מנחם) ein Buch über Astronomie geschrieben, lässt vermuthen, dass Dunasch nicht Leibarzt el-Mansûr's war und keine medicinische Schriften verfasste. Er als Leibarzt würde doch sonst weit eher eine Schrift über Medicin el-Mansûr gewidmet haben. Aus dem Citat Ibn Beitar's folgt aber durchaus nicht, dass Dunasch medicinische Werke schrieb. Seine Erklärung über ירר beweist höchstens, dass Dunasch auch botanisches Wissen hatte. Vgl. Munk: Notice sur Abou'l-Walid Merwan Ibn-Djanâh p. 53, Anm. 2 und p. 55, Anm. 1. Vgl. jedoch Steinschneider: Gafki in Virchow's Archiv. Bd. 85, p. 360. Vgl. Meyer: Geschichte der Botanik. Bd. III, p. 170.

³ Vgl. weiter p. 33—36.

⁴ Dies geht aus der Thatsache hervor, dass Israeli die Briefe oder Schriften Saadias seinem Schüler Dunasch b. Tamim mitgetheilt hatte. Damals muss aber Israeli bereits im Alter von 70—80 Jahren gewesen sein. Vgl. oben p. 13 u. 14.

fand er denn auch volle Befriedigung, indem er diese als die Trägerin seines rühmlichen Namens erkannte. Seine literarischen Arbeiten boten ihm darum, seiner eigenen Aussage nach, entsprechenden Ersatz für Familienfreuden, auf die er verzichtete. Israeli blieb nämlich unverheirathet. Als man ihn fragte, ob er nicht wünsche, Kinder zu hinterlassen, antwortete er: „Nein! Ich hinterlasse der Welt meine Abhandlung über die Fieber.“ Nach andern soll er geantwortet haben: „Ich hinterlasse vier Kinder, die meinen Namen besser erhalten werden als leibliche Kinder, nämlich die Bücher über die Fieber, über die Nahrungsmittel, über die Urine und über die Elemente.“¹ Israeli hat in der That seine Leistungen nicht überschätzt und Künftiges richtig geahnt. Denn nach dem übereinstimmenden Urtheil bedeutender Fachgelehrten, trug Israeli Erhebliches zur Entwicklung der Arzneiwissenschaft bei. Seine medicinischen Schriften waren, um mit Haeser zu sprechen, etwa 600 Jahre grundlegend für die Arzneikunde. Israeli's diätetischen Schriften galten als die bedeutendsten seiner Zeit. So nennt Sprengel Israeli „den vorzüglichsten diätetischen Schriftsteller unter den Arabern“, „sein Werk (*liber de diaetis universalibus et particularibus*) enthält weit umständlichere Erörterungen aller Art von Nahrungsmitteln und ihrer besonderen Kräfte, als man bei irgend einem Araber findet.“² Aber auch als philoso-

¹ Carmoly: (*Revue orientale*) *Histoire des médecins juifs* p. 350. Grätz: *Geschichte der Juden* Bd. 5. Haeser: *Geschichte der Medicin* I. Lucien Leclerc: *Histoire de la médecine arabe* Bd. I. Steinschneider: *Jüdische Literatur in Ersch und Gruber*. Derselbe: in seinem *Catalogus libr. hebr. biblioth. Bodlejanae* (s. Artikel Isaak Israeli). Wüstenfeld: *Geschichte der arabischen Aerzte nach Ibn Abi Oseibia* cap. 13, no. 2.

² Vgl. Sprengel: *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde*. Halle 1823, p. 422.

phischer Schriftsteller erwarb sich Israeli namentlich um seine Glaubensgenossen das unsterbliche Verdienst die Anregung zu wissenschaftlicher Auffassung des Judenthums gegeben und jene Bahn vorgezeichnet zu haben, welche die künftigen Geschlechter durchlaufen sollten. Die Art, wie Israeli philosophische Gedanken mit religiösen Vorstellungen in Einklang zu bringen suchte, trug unbedingt Bedeutendes zur Entstehung und Entwicklung derjenigen Philosophie bei, welche wir heute mit dem Namen jüdische Religionsphilosophie schlechtweg bezeichnen.¹ Wohl stehen Israeli's philosophischen Schriften nicht auf der Höhe seiner literarischen Leistungen auf dem Gebiete der Medicin; wohl vermissen wir bei Israeli eine tiefangelegte Speculation, die eigentliche Energie in der Durcharbeitung philosophischer Probleme, dennoch aber muss auch diesen Schriften ein nicht unerheblicher Werth schon aus dem Grunde zuerkannt werden, weil sie zu den ältesten philosophischen Werken zählen, die uns von jüdischen Autoren bekannt und weil sie auch für die Philosophie der Araber, von der wir vor Al-Farabi wenig wissen, bezeichnend und ein Zeugniß dafür sind, dass die Juden früh schon mit den wissenschaftlichen Kenntnissen jener Zeit ihrem ganzen Umfange nach vertraut gewesen und seit der Zeit des Aufblühens arabischer Cultur bedeutenden Antheil an Pflege und Förderung der damaligen Wissenschaften genommen und Einfluss auf Vermittelung und Verbreitung fremder Wissenschaften geübt haben. Wie aber in jener Zeit alle Gelehrsamkeit eine universelle war, so beschäftigte sich auch Israeli nicht nur mit den bereits genannten, sondern auch mit andern Wissenschaften, mit Astronomie und deren Hülfswissenschaften, mit

¹) Es ist darum falsch mit Saadia Gaon, wie dies allgemein geschieht, den Reigen der jüdischen Religionsphilosophie zu eröffnen. Saadia hat bereits Israeli's philosophischen Schriften gekannt und benutzt. Vgl. weiter p. 40 Anm. 1 und p. 41—42.

hebräischer Sprachforschung, mit Bibelexegese u. a. m. Und wenn wir auch bei all diesen Arbeiten eine streng wissenschaftliche, übersichtliche Darstellung vermissen, wenn dieselben auch an einer gewissen Breite und Weitschweifigkeit leiden, so haben sie dennoch schon insofern einen nicht geringen Werth, als auch diese den Anstoss zu den Bestrebungen jener Männer gaben, welche um die hebräische Sprachwissenschaft, um die Lexicographie, wie um die damaligen sonstigen Wissensfächer grosse Verdienste sich erworben haben. Israeli's schriftstellerischen Leistungen sind demnach nicht ausschliesslich nach ihrer Originalität zu beurtheilen, sondern nach der grossen Werthschätzung und vollen Würdigung, die sie im Mittelalter gefunden.

Israeli's Werke und deren Uebersetzungen.

Israeli's Werke fanden grosse Anerkennung und demgemäss auch weite Verbreitung. Dies beweist die Thatsache, dass sie, die er in arabischer, in seiner Landessprache, verfasst, in mehrere fremde Sprachen, ins Lateinische, Hebräische und zum Theil auch ins Spanische¹ übersetzt wurden. Diese Uebersetzungen trugen Israeli's Namen durch die Jahrhunderte und gaben jüdischen, wie christlichen Denkern Veranlassung sich mit dem Gedankeninhalt der zahlreichen Werke Israeli's eingehend zu beschäftigen.

Diese Werke zerfallen I. in medicinische, II. in philosophische. Die medicinischen Schriften sind folgende²:

I. Das Werk über die Fieber, über die Entstehung derselben, über ihre Dauer, über ihre verschiedenen Arten und über die Heilung derselben.

¹ S. Grätz: „Geschichte der Juden“ Bd. V, p. 253. Vgl. weiter Anm. 5.

² Vgl. Carmoly: (*Revue orientale*) *Histoire des médecins juifs* p. 350. Vgl. Fürst: *Bibliotheca Judaica* II, 152.

Dieses Werk, zerfallend in fünf Theile oder Abhandlungen, ist von einem Anonymus ins Hebräische unter dem Titel: ספר הקרחות¹ und ins Lateinische von Constantinus Africanus (starb 1087 als Mönch auf Monte Cassino) unter dem Titel: liber de febribus² und auch von einem Anonymus ins Spanische³ übersetzt worden.

II. Das Werk über die Urine, über die verschiedenen Arten, über das Aussehen derselben.

Dies Werk, zerfallend in 10 Abschnitte, von denen jeder Abschnitt einen besonderen Namen hat, ist ins Hebräische von einem Anonymus unter dem Titel ספר מראות השתן⁴ und ins Lateinische von Constantinus Africanus unter dem Titel: liber de urinis⁵ übersetzt worden.

III. Das Werk über die Nahrungsmittel, die für die Gesundheit zuträglich sind.

Dieses Werk, bestehend aus 14 Abschnitten, ist unter dem Namen: ספר המאכלים oder: ספר המסגרים⁶ von einem

¹ Cod. Leyd. 790. Bodlejana cod. hebr. 416; Colbert 4627; hebr. im Auszuge de Rossi 1053. München 293. Paris cod. 1126, 1127, 1170, 1190. Turin cod. 82, 128, 226.

² In lateinischer Uebersetzung aufgenommen in das Werk: Medici antiqui Graecorum Latinorum et Arabum, qui de febribus scripserunt. Venedig 1594; aufgenommen in Isaaci opera omnia latine, Leyden 1515—16.

³ Handschriftlich vorhanden im Escorial.

⁴ Bodlejana 612, 2. Vatikan 369. Colbert 4485. de Rossi 1168. Wien 142. Paris 1125, 1171, 1132, 1186, 1190; Turin 154. München 123. Berlin 511.

⁵ Abgedruckt in Isaaci opera omnia latine etc. Leyden 1515—16.

⁶ Handschriftlich vorhanden Wien 141. Paris 1128. München 41, 295. Berlin 543. Turin 84. Florenz 40. Bisconi p. 510. Das ספר מראות השתן, welches Fürst: Bibliotheca Judaica II, 152 anführt, ist nur neuer Titel des ספר המסגרים. Vgl. Steinschneider, Cat. Bodl. 1120. Cat. München p. 18.

Anonymus aus Orange ins Hebräische und von Constantinus Africanus lateinisch unter dem Namen: *Liber diaetarum universalium et liber diaetarum particularium*¹ übersetzt worden. Diese beiden Bücher bilden vermuthlich ein Buch, wovon das eine die Fortsetzung des anderen ist.²

IV. Das Werk über die einfachen Heilmittel, hebräisch: ספר מהםמים הנפרדים.

Dieses Werk ist ins Lateinische übersetzt von C. Africanus unter dem Titel: *Liber de medicamentis simplicibus*.³

V. Das Werk über die Leitung der Gesundheit, oder eine Diätetik nach dem Muster von Galenus, in dessen περί γεῖναι.

Dieses Buch zerfällt in zwei Theile, deren erster die allgemeine und deren zweiter Theil die specielle Diätetik behandelt; lateinisch ist es übersetzt unter dem Titel: *Eximii Isaaci Medicinae monarchae de particularibus diaetis libellus*.⁴

VI. Ein Buch: Führer der Aerzte, hebräisch: ספר מנהיג הרופאים.

¹ Abgedruckt in *Isaaci opera omnia lat.* Leyden 1515—16.

² Vgl. Gross: Zur Geschichte der Juden in Arles. Grätz: Monatsschrift 1879, p. 331.

³ Abgedruckt in *Isaaci opera omnia lat.* Leyden 1515—16.

⁴ Padua 1847. 8. Von Joh. Post edirt unter dem Titel: *Libri dus de Diaetis.* Basel 1570. 8 ib. 1577. 8. Antwerpen 1607—8. 8. Die allgemeine Diätetik mit dem Com. des Petrus Hispanus und *liber diaetarum particularium*, abgedruckt in *Isaaci opera omnia lat.* Leyden 1515—16.

⁵ M. Soave entdeckte eine H. S. überschrieben: ספר מוסר חם ספר מנהיג und endigend mit: יצחק חישראל ז"ל ... הרופאים und gab davon eine italienische Uebersetzung heraus. Venedig 1861. Vgl. Hebräische Bibliographie IV, 140.

VII. Ein Traktat über die Melancholie¹: מאמר בענין מרה שחורה.

VIII. Ein Buch über die Zubereitung der Medicamente: ספר המרקחות.²

IX. Ein Buch über die Wassersucht³: מאמר על השקוי.

Die philosophischen Schriften sind folgende:

I. Ein Buch über die Begriffsbestimmungen und Beschreibungen.

Ins Hebräische ist dies übersetzt unter dem Titel: ספר הגבולים והרשומים.⁴ Ins Lateinische von C. Africanus unter dem Titel: Liber definitionum et descriptionum.⁵

¹ Cod. Paris A. F. 367, neuer Cat. 1173.

² Vgl. Steinschneider, zur pseudoepigraphischen Literatur p. 62.

³ Cod. Paris A. F. 367, neuer Cat. 1170 u. 1173.

⁴ So nach Abraham b. Chisdai in seiner Einleitung zum ספר היסודות. Vgl. Litbl. d. Orient X, 658. Von Maimonides aber in seinem Brief an S. Ibn Tibbon (vgl. weiter p. 48) und von Isaak de Lattes (vgl. weiter p. 54): ספר הגבולים; von Isaak Ibn Latif (vgl. weiter p. 47): ספר גבולי דברים. Dieses Buch ist handschriftlich vorhanden in der reichhaltigen Bibliothek u. Manuscriptensammlung meines theuren, hochverehrten Schwiegervaters S. J. Halberstam in Bielitz, Oesterreich-Schlesien. Dieser cod. Halberstam 361 hat zur Ueberschrift: חבור יצחק הרופא הישראלי und endigt: נשלם מחברת של יצחק הרופא הישראלי בן שלמה הישראלי בחקיקת הדברים. Diese Schrift ist aber auch identisch mit cod. Michael 82 (dort aber nur Fragment). Vgl. Cat. Bodl. 1119; Cat. Neubauer 1318. Auch diese Handschrift beginnt חבור יצחק הישראלי. Nur fügt Steinschneider in Klammern (Ozroth Chajim 337) hinzu: בפילים und daraus hat Fürst gemacht מחפילוסופים. Diese Schrift findet sich auch de Rossi 1246.

⁵ Abgedruckt in Isaaci opera omnia lat. Leyden 1515—16. Ueber das Buch: Einleitung in die Medicin; Abhandlung de pulsu arterium. Eine materia medica in 24 Abschnitten. Eine Abhandlung „über den Theriak“, welche Fürst in Bibliotheca Judaica II

II. Ein Buch: Garten der Philosophie: גן הפילוסופיה.¹

III. Eine Einleitung in die Logik: מבוא למלכה הגיון.

IV. Ein Buch über die Entscheidung der Sterne: ספר על משפט הכוכבים.²

V. Ein Buch über die Elemente. Dieses Buch zerfällt in 3 Theile, ist ins Hebräische übersetzt von Abraham b. Samuel Halevi Ibn Chasdai, unter dem Titel: ספר היסודות von Constantinus ins Lateinische übersetzt unter dem Titel: Liber de elementis.⁴

VI. Eine Schrift enthaltend eine weitläufige Erläuterung über das erste Capitel der Genesis מאמר ישרצו המים.⁵

VII. Einen Commentar zum „Buche der Schöpfung“ פירש ספר יצירה.⁶

anführt, bemerkt Steinschneider in Benjacob Thesaurus p. 7, Nr. 147: כל זה אינו מדויק ומלא חזיות ליליענשהאל ופירשט.

¹ Dies ist wohl das von Abraham b. Chisdai (Litbl. d. Orient X, 658) und von Isaak de Lattès (vgl. weiter p. 54) angeführte פירש החכמה.

² Cod. Vatican. So nach Fürst, beruht aber wahrscheinlich auf Missverständniss.

³ S. weiter p. 36 und oben p. 11, Anm. 2.

⁴ Abgedruckt in Isaaci operi omnia lat. Leyden 1515—16.

⁵ Dies bezeugt ausdrücklich Jedaja Penini (vgl. weiter p. 49), indem er Israeli ausser einem Commentar zum Jezira-Buche auch genannten מאמר beilegt. Dieser מאמר ist edirt von S. Sachs im Hatechija und Litbl. d. Orient. Vgl. weiter p. 32, Anm. 8. Vgl. Bacher: Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar p. 18, Anm. 2.

⁶ Dies wird von vielen Schriftstellern bezeugt. Vgl. weiter p. 31—32. Dass aber die Angabe der Schriftsteller, die Israeli einen Jezira-Commentar beilegen, korrekt ist, ist aus den weiter angegebenen Beweisen zu ersehen. Vgl. weiter p. 28—33. Ueber das ספר חזיונות ופירשט vgl. Steinschneider in הכרמל Bd. 8 p. 400, Jahrg. 1872.

Beweise für die Annahme, dass Israeli Verfasser eines Commentars zum Buche der Schöpfung ist.

Die Frage: ob Israeli einen Commentar zum Jezira-Buche verfasst, ist gar oft ventilirt worden.¹ „Wie es denn überhaupt mit diesem cosmologischen „Buche der Schöpfung“, dem pseudoepigraphischen Producte eines mystischen Kopfes, seine eigene Bewandniss hat. Es ist uralt und hat doch bis in die neueste Zeit die Jahrhunderte durchwandert, überall Pflege und Aufnahme gefunden. Es hatte das Schicksal, dass es schon in der Gaonim-Periode und später ganz besonders von den Kabbalisten als die Quintessenz der höchsten Wahrheiten, als massgebende Autorität in philosophischen Dingen, verehrt und desshalb von angesehenen Gelehrten studirt und erklärt wurde. Das fabelhaft hohe Alter, das dem Buche vindicirt wurde — der Patriarch Abraham wurde sogar als dessen Verfasser genannt² — das Räthselhafte der

¹ Vgl. weiter p. 30.

² Diese Annahme steht wahrscheinlich im Zusammenhang damit, dass man den Neuplatonismus für uralt, für eine jüdische Geistespflanze hielt. Denn dieses Buch will, wie der Neuplatonismus überhaupt, die Frage lösen, wie aus dem einfachen Geiste das Mannigfache der Körperwelt entstehen konnte, und beantwortet die Frage damit, dass die Körperwelt durch Emanation aus Gott entstanden sei, dass aus Gott zehn Sephirot emaniren; Gott selbst ist der ewig Reine; erst aus den Sephirot, die je entfernter von Gott, auch auf einer niedrigeren Stufe stehen, ist die Körperwelt entstanden. Diese steht aber mit der Geisterwelt so sehr in Verbindung, dass in Allem, was sich in der Oberwelt findet, sein Analogon auch in der Unterwelt besteht. Dieses Buch spricht dann von Parallelen zwischen Ober- und Unterwelt, dem Universum (Makrokosmos) und dem

Sprache, das Geheimnißvolle der Zahlen und Buchstaben-symbolik und ähnliche andere Umstände hatten diese Schrift in einen gewissen nebelhaften Glorienschein von Heiligkeit gehüllt, und so kam es immer, dass Werke wie das „Buch der Schöpfung“ eine fast magische Anziehungskraft selbst auf nüchterne Geister ausgeübt.“ Wohl ward dieses Buch während der amoräischen und saboräischen Zeit wenig berücksichtigt¹, doch durch den Einfluss der arabischen Wissenschaft wurde die Aufmerksamkeit der bedeutendsten jüdischen Geister des Mittelalters² auf dieses Buch hingelenkt. An der Spitze derselben stand Israeli. Er verfasste einen Commentar zum Jezirabuche. Doch die Ueberschriften der uns bekannten Manuscripte dieses Commentars, die uns über dessen Autor Aufschluss geben sollten, sind eben so dunkel, wie

Menschen (Mikrokosmos), welche dann mit hebräischen Buchstaben, dazu noch mit ihrer Aussprache in Verbindung gebracht werden u. a. m.

¹ Nach Zunz (Gottesdienstliche Vorträge 165) jedoch gehört es dem gaonäischen Zeitalter an.

² So commentirten dieses Buch: 1. Saadia Gaon im 10. Jahrhundert. 2. Sabbatai Donolo im 10. Jahrhundert. 3. Jehuda b. Barsilai im 11. Jahrhundert. 4. Isaak der Blinde, Sohn des Abraham ben David im 12. Jahrhundert. 5. Abraham ben Samuel Abulafia im 13. Jahrhundert. 6. Mose Botarel (vielleicht auch R. Haja Gaon nach einem Citat Botarels) im 14. Jahrhundert. 7. Jehuda. b. Nissim aus Fas im 14. Jahrhundert. 8. Samuel Ibn Motot im 14. Jahrhundert. 9. Moses Cordovero im 16. Jahrhundert. Ausserdem werden von Abraham Abulafia angeführt Comm. von Abraham ibn Esra, Jacob aus Segovia, Esra, Esriel, Jehuda Chasid, Isac aus Bezier, Eleasar Darschan. Auch Dichter, wie Salomon Gabirol, Ibn Giat, Moses ibn Esra benutzten das Buch der Schöpfung häufig. Vgl. Jellinek: Beiträge zur Geschichte der Kabbala I Anfang und Bet-ha-Midrash III, XLIII. Vgl. Kaufmann: die Spuren Al-Batlağjüs p. 51.

das Buch der Schöpfung selbst. Codex Luzzatto¹ hat zur Ueberschrift: **רונש בן חמים הנקרא מסחק אל ישראלי** und am Ende: **רונש בן חמים והוא הידוע יצחק אלמסראלי**. Codex München² trägt die Ueberschrift: **אמר יעקב בן נסים ז"ל**. Dass diese Ueberschrift jedoch falsch sein muss, hat bereits Munk³ gründlich nachgewiesen. Der Codex Parisiensis trägt die Ueberschrift: **אבוסחל בן חמים**. Munk ist darum der Ansicht, dass nur Dunasch b. Tamim den fraglichen Commentar verfasst, und dass der Comm. mit der Ueberschrift „Jacob b. Nissim“ dies wäre, und dass ein späterer Schriftsteller, der unbekannt, auch einen solchen Commentar verfasst habe. Grätz⁴ stimmt dem bei, indem er behauptet, „der Commentar zum Buche Jezira, welcher in so verschiedenen Uebersetzungen vorhanden ist, gehört weder Isaak Israeli, noch Jacob b. Nissim, sondern Dunasch b. Tamim.“ Diese Ansicht aber ist unhaltbar aus folgenden Gründen:

I. Erwähnt cod. Luzzatto Israeli als Verfasser eines Jez.-Commentars.

II. Beruft sich der Verfasser im cod. Luz. und auch im cod. München auf sein Werk „de urinis“.⁵ Wir wissen, dass Israeli

¹ Jost Annalen 1840 p. 321. Literaturblatt des Orient 1845 p. 562. Geiger: Melo Chofnajim p. 24.

² Notice sur Abou'l-Walid p. 44—49.

³ Carmoly: Zion I. p. 47.

⁴ Grätz, Geschichte der Juden Bd. 5 p. 283. Anm. 4.

⁵ S. Steinschneider: Al-Farabi p. 248, Anm. 1. In einem Commentar zum Buche Jezira ist gegen Ende von Adern die Rede, welche in die Leber gehen. In dem Compend. des „Abu Sahl“ (cod. Reggio 51 der Bodlejana) liest man: **עורקים** חנקראים בלשון ערבי מאסדיקא, dafür in der vollständigen Uebersetzung u. d. N. Jacob b. Nissim (cod. München 92 f. 115) **גידים חנקראים עורקים**. In beiden verweist der Verfasser auf sein Werk über den Urin. In der That liest man bei Israeli de

und nicht Dunasch b. Tamim, der überhaupt kein Arzt war¹ und auch nicht Jacob b. Nissim ein Buch de urinis verfasst hat.

III. Im fraglichen Commentar verweist der Verfasser auf sein „*liber de elementis*“ mit folgenden Worten²: „Wir haben bereits an einem andern Orte ausserhalb dieses Buches dargethan, wie diese Theile der Elemente sich ändern und umgestalten und wir haben dazu Beweise aus dieser Gattung der Wissenschaft aufgestellt.“ Das Buch über die Elemente schrieb bekanntlich nur Israeli und weder Dunasch b. Tamim, noch auch Jacob b. Nissim.

IV. Beruft sich der Verfasser im cod. München auf sein Buch, welches er schrieb בראשית³. Wir wissen, dass Israeli einen Commentar zur Genesis verfasst hat.⁴

V. Folgende Verfasser nennen Israeli als Verfasser eines Jezira-Commentars: David Kimchi⁵, Abraham ben

urinīs gegen Anfang (Opera Isaaci 158): Accipitur ergo cibus a quibusdam venis sibi invicem consolidatis atque junctis: et inter intestinum et epar positus he mesraice sunt vocate. Auch kurz vorher verweist der Verf. über den Verdauungsprocess auf das Buch vom Urin. Jacob (f. 113) sogar ausdrücklich auf den Eingang des Buches. (Vgl. auch Gerson b. Sal f. 45 bei S. Sachs Kerem Chemed VIII).

¹ Vgl. oben p. 12, Anm. 1 u. p. 20, Anm. 2.

² S. Dukes: Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung p. 8: וכבר אמרנו במקום אחר וזוהו בספר הזה איך ישרונו ויחלפו חלקי אלה היסודות והצמדנו עליו מופתים ממין המלכות.

³ Im cod. München findet sich die Stelle: ומי שירצה לדעת עיקר זה יקרא בספר שכתבנו בענין בראשית.

⁴ Dies bezeugt Abraham ibn Esra in der Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar. Vgl. weiter p. 44.

⁵ Vgl. weiter p. 46. Es ist wahrscheinlicher, dass Kimchi seine beiden Israeli-Citate aus dem Jezira-Commentar hat, als aus dem Genesis-Commentar.

Chasdai¹, Gerson b. Salomon², Jedaja Penini³, Isaak de Lates.⁴ Albertus Magnus⁵ scheint einen Jezira-Comm. vor sich gehabt zu haben, denn er schreibt die Identification der von den Philosophen angenommenen Sphärengeister mit den biblischen Engeln Israeli zu. Diese Ansicht über die Sphärengeister ist aber im Jezira-Commentar zu finden.⁶

VI. Der Verfasser des Jez.-Comm. bewegt sich dermassen im Gedankengang Israelis, dass wir, wenn der Jezira-Commentar gar keine Ueberschrift hätte und gar kein Verfasser des Jez.-Comm. angegeben wäre, diesen nach den in diesem Comm. befindlichen Ideen, wie wir dies weiter sehen werden,⁷ Israeli sicherlich zuschreiben würden.

Es ist demnach die Ansicht derer⁸ richtig, die Israeli einen Jez.-Comm. zuschreiben. Was aber die verschiedenen Ueberschriften dieses Commentars betrifft, so ist die Vermuthung begründet, dass Dunasch ben Tamim Israelis Jezira-Commentar überarbeitet hat. Es kam dann eine dritte Hand, die hin und wieder interpolirte, dies wird wohl Jacob b. Nissim gewesen sein. Daher die Möglichkeit der Ueberschriften cod. Luzzatto „Dunasch ben Tamim, genannt Isaak Israeli“, cod. Paris „Abusahal b. Tamim“ und cod. München „Jacob b. Nissim.“ Die Richtigkeit dieser Ansicht ergibt

¹ Vgl. weiter p. 49.

² Vgl. weiter p. 49.

³ Vgl. weiter p. 49.

⁴ Vgl. weiter p. 54.

⁵ Vgl. „Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden“ von Prof. Bach p. 113 ed. Wien 1881, p. 173. Vgl. weiter p. 45, Anm. 3.

⁶ Vgl. weiter p. 35.

⁷ Vgl. weiter p. 33—36.

⁸ Dieser Ansicht sind 1. Dukes: Beiträge zur Geschichte

sich, wie dies bereits oben angegeben,¹ aus der Thatsache, dass der Verfasser des Jez.-Comm. sich vollständig im Gedankengange Israelis bewegt, wie dies aus folgender Inhaltsangabe dieses Commentars ersichtlich ist.²

Inhaltsangabe des Commentars zum „Buche der Schöpfung“.

Wie Israeli ist auch der Verfasser des Jezira-Comm. nicht Anhänger der Mutazila. Er zeigt sich vielmehr in seinem Jez.-Comm. als Peripatetiker, soweit es nämlich seine religiöse Ueberzeugung zulässt. Er beweist nach peripatetischer Weise die Existenz Gottes durch die Bewegung der Welt, die einen Beweger voraussetzt. Gott ist vor allen Zeiten, denn die Zeit ist ja eben nur Maass der Bewegung und ebenso ist Gott über den Raum und die Kategorien, speziell über die Kategorie der Relation erhaben. Der Verfasser des Jez.-Comm. ist auch, wie Israeli, gegen die Ansicht des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt und schloss

der ältesten Auslegung. 2. Gross: Zur Geschichte der Juden in Arles (Grätz Monatsschrift). 3. Luzzatto: Jost Annalen II, p. 320. 4. Senjor Sachs: Hatchija p. 38, Ltbl. des Orient's p. 1850 p. 167. 5. Steinschneider: Al-Farabi p. 248, Anm. I, dann auch im Hakarmel 1871 p. 400—405.

¹ Vgl. oben p. 32.

² Zwei Umstände rechtfertigen und bestimmen zu der Inhaltsangabe dieses Commentars an dieser Stelle und in dieser Reihenfolge: I. geben uns die im Jez.-Comm. befindlichen Ideen der Beweis, dass Israeli Verfasser des Jez.-Comm. sein muss, II. erweitert sich mit der Kenntniss dieser Ideen auch unsere Kenntniss über Israeli's philosophisches System. Vgl. oben p. 20 und 27, Anm. 6.

sich Israeli's Theorie der Schöpfung aus dem absoluten Nichts durch den blossen Willen Gottes an. Was war aber die Veranlassung zur Weltschöpfung? Hier wieder Israeli's Ansicht. Gott hat die Welt erschaffen um seiner Güte willen und erhält sie auch aus Güte und Gnade. Gott kann sie aber ebenso vernichten, obgleich die Welt keinem natürlichen Vergehen unterliegt, welches mit der Zeit eintreten muss, wie etwa das Vergehen der Einzelwesen, deren Vergänglichkeit die Zeit bewirkt. Woraus bestehen alle Körper? Auch hier Israeli's Ansicht. Aus den Elementen, diese kann der Verfasser des Jez.-Comm. nur mit vieler Künstelei in dem Worte אֵשׁ וָמַיִם im Jez.-Buche wiederfinden. Er liest: אֵשׁ וָמַיִם שְׁלוֹם. Feuer und Wasser sind die am weitesten von einander entfernten Elemente, da das Feuer heiss und trocken, das Wasser kalt und nass ist. Gott hat also Frieden zwischen ihnen gestiftet, indem er zwischen die oberste Feuersphäre und die Wassersphäre die Luft einschob. Die Erdsphäre ist nöthig als Grundlage für das ganze Universum, das sich nicht drehen könnte, wenn nicht die Erde einen festen Angelpunkt bildete. Wie die Mischung der Elemente zur Vorstellung gebracht werden kann, zeigt der Verfasser durch ein Experiment, doch kann das Feuer nicht in das Experiment gebracht werden, weil es nicht das Elementarfeuer ist. Können Gott Attribute beigelegt werden? Auch hier Israeli's Ansicht. Namen und Eigenschaften können nur insofern Gott beigelegt werden, als wir dadurch nur für uns eine Handhabe schaffen; etwas Wirkliches sagen wir damit nicht aus, da wie gesagt, die Kategorie der Relation auf Gott keine Anwendung findet. Der Name Gottes ist nur eine Aushilfe für den Menschen, nicht aber zur Bezeichnung der Attribute Gottes wie dies die Ansicht anderer Religionsphilosophen ist, die in dem Namen Gottes auch eine Bezeichnung der Attribute Gottes suchen und finden. Wenn

wir aber dennoch Gott „Namen“ und „Eigenschaften“ beilegen, so geschieht dies nur, um Gott in irgend einer Weise zu fassen. Was ist der Zweck der Offenbarung? Da der Mensch vielfach irren kann, so bedarf er der Offenbarung. Daher hat Gott ein Medium geschaffen, durch welches er sich dem Menschen kundgiebt. Zwischen der Menschenwelt und Gott finden sich aber Mittelwesen, die Engel und die beseelten Sphären. Der Geist der Sphären ist viel reiner als der Menscheng Geist, weil ihr Körper einfacher ist und aus der quinta essentia bestehend. Als Mittel zwischen Gott und dem Menschen, der irren kann, tritt die göttliche Leitung in Form einer geschaffenen Stimme, der *רוח ה'*, der zu den Propheten spricht. Auch Träume können Aufschluss geben. Moses, der höchste aller Propheten, war schon in diesem Leben mit dem Geiste vereinigt, da er von allen Affecten des Körpers frei war, für ihn begann darum die Unsterblichkeit auf Erden schon. Was ist die Seele des Menschen? Auch hier finden wir dieselbe Definition wie die des Israeli. Die Seele ist Form des Körpers. Diese Form ist aber nicht bloß Function des Körpers, sondern Substanz. Sie stammt aus der Aethersphäre und ist ein Theil der göttlichen Kraft, die die Sphärenwelt bewegt. Die Seelenfähigkeiten führt der Verfasser des Jez.-Comm. im Ganzen nach aristotelischem Schema auf, wenn er auch etwas weiter spaltet. Die Seele vereinigt in sich die pflanzlichen, thierischen und denkenden Kräfte. Diese Fähigkeiten spalten sich in 22 Affecte, sie können gut, böse und gleichgültig sein. Der Verfasser polemisiert auch gegen die Dualisten, indem er sagt: Alles Gute geht von Gott aus. Falsch ist es, für das Böse ein besonderes Prinzip anzunehmen, denn das Böse in der Welt ist kein Urprinzip, ist überhaupt nichts Positives, nur Negation des Guten. Nachdem wir nun den Jezira-Commentar inhaltlich kennen gelernt, wird es uns nicht schwer fallen die in

derselben befindlichen philosophischen Gedanken auf Israeli nachweislich zurückzuführen und Israeli als Philosoph gebührend zu würdigen, wenn wir nämlich auch die in dem ספר היסודות niedergelegten philosophischen Ideen kennen lernen. Zu diesem Zwecke soll hier dieses Werk in kurzen Umrissen besprochen werden.

ספר היסודות des Inhaltsangabe

Israeli zeigt sich in diesem Buche als grosser Kenner griechischer Philosophie, als Kenner des Aristoteles, Demokrit, Galenus, Hippokrates, Plato u. m. a. Israeli ist im Grossen und Ganzen Anhänger von Aristoteles auf philosophischem Gebiete, wie er auf medicinischem Gebiete ein Anhänger von Galenus ist. Aber er ist nicht deren blinder Anhänger. Er verhält sich gegen die Ansichten Anderer zuweilen erklärend und zustimmend, häufig jedoch bekämpfend und verwerfend. Dieses Verfahren beobachtet Israeli auch in diesem Buche, dessen Hauptaufgabe ist: I. die Darlegung der 4 Elemente, die Definition derselben mit dem Hinweis und der Begründung, dass die Annahme der 4 aristotelischen Elemente, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit falsch sei. II. Die Bekämpfung der Atomistik. Israeli kennt Demokrit als Hauptvertreter der Atomistik und weiss auch schon, dass die Mutaziliten Atomistiker sind. Doch zeigt sich Israeli's Schwäche in seiner Auffassung von Atomen, in der Unterscheidung zwischen körperlich und geistig. Das Geistige ist für ihn gleich dem Unsichtbaren, also auch demjenigen, was wir in Folge seiner Kleinheit nicht sehen können. Er weist nach, dass es weder körperliche noch geistige Atome geben kann. Er zeigt zuerst die Stufenfolge in der Natur von den Elementen hinauf zu dem Menschen. Das „Werden“ findet in der Natur auf dreierlei Weise statt: I. durch die einmalige

Schöpfung, II. auf natürlichem Wege entweder durch mechanische Vermischung, oder, was der Schöpfung ähnlicher ist, durch Zeugung, III. auf künstliche Weise durch die menschliche Hand. Das höchste Geschöpf ist der Mensch, der, wie er einen ausgebildeten Körper besitzt, so auch in seiner Seele die vegetative, die animale, die begehrende und die denkende Seele vereinigt und je nachdem eine in den Vordergrund tritt, oder mit einer andern sich verbindet, treten die verschiedenen Fähigkeiten und der sittliche Werth des Menschen hervor.¹ Die menschliche Seele, welche Form und Entelechie des natürlichen, organischen, dem Vermögen nach mit Leben begabten Körpers² ist, ist eine Substanz und kein Acci-

¹ Darauf baut sich seine Lehre vom *שכל חושני* oder Prophetie, bei der die denkende Seele allein herrscht. Vgl. Kusari p. 378 ed. Cassel. Anm. 4.

² Dies ist die Definition von Aristoteles de Anima II 1: „εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ ζῶν ἔχοντος δυνάμει.“ Es ist befremdend, dass Israeli diese Definition nicht mit den Namen des Aristoteles anführt, wie er dies im liber de definitionibus thut. Dort werden nämlich Plato's und Aristoteles Definit. angegeben. Zuerst die von Aristoteles: inquit phil.: „anima est substantia complens corpus naturale quod habet vitam in potentia, et dixit Plato: anima est substantia corporis et per istam unionem (comtemnatur)? corporis et agit in eis. Vgl. Costa D. Luca de differentia animae et spiritus ed. Barach p. 131. „Dicamus itaque, quod Plato animam sic definit: anima, inquit, est substantia incorporea movens corpus. Aristoteles vero in definitione animae sic ait: anima est perfectio corporis organici et viventis potentialiter.“ Ferner p. 134: In libro autem, quem fecit de anima, talis est definitio: anima est perfectio corporis naturalis, instrumentalis potentialiter vitam habentis.

denz.¹ Hierfür hat Israeli drei Beweise, die auch für die Unsterblichkeit der Seele sprechen. Wenn aber Plato die menschliche Seele nicht als Entelechie, sondern als Princip der Bewegung (ἄρχη κινήσεως) definirt, so ist dies darauf zurückzuführen, dass Plato auf den Ursprung der Seele zurückgeht, daher spricht er von einem Princip der Bewegung, Aristoteles hingegen gibt an, was unsere menschliche Seele für ein Ding sei, daher spricht er von einer ἐντελέχεια σώματος. Doch nach der ganzen Entwicklung der Philosophie der Araber und also auch der Philosophie der Juden im Mittelalter müssen wir neuplatonische Elemente bei Israeli erwarten und sie finden sich auch, denn nach Israeli kann sich der Mensch durch Selbsterkenntniss und durch Erkenntniss des Universums, das im Menschen im Kleinen dargestellt ist, erheben, indem er in dieser Betrachtung die Zwecke Gottes in der Welt erkennt. Der Philosoph kann dadurch, dass er zwischen gut und schlecht scheidet und dasjenige thut, was der Verherrlichung Gottes dient, sich einer Belohnung würdig machen und diese ist die Verbindung mit der „anima alta“; zuletzt verbindet sich der geistige Mensch mit dem Schöpfer ohne Mittelglied und preist ihn immer. Dies ist das Paradies. Die Hölle ist das Fernbleiben von der göttlichen Erkenntniss. Strahlt der göttliche Geist unter Vermittelung der Imagination in die denkende Seele, so haben wir die Prophetie. Auch der Traum ist, wie die Alten sagen, ein Theil der Prophetie.

¹ Vgl. Werner: Die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie von Alcuin bis Albertus Magnus, p. 60: „denn die Menschenseele als anima rationalis ist, wie Albert mit Rabi Isaak sagt, eine Substanz, die im Dämmeraufgang der reinen Intelligenz locirt ist (Dicit Isaac in libro de definitionibus quod anima rationalis substantia est in umbra intelligentiae creata). So auch Plato im Phädon und Aristoteles in seiner Psychologie Theil I. Vgl. weiter p. 51, Anm. 2.

Die Visionen der Propheten sind nur ein Bild der Phantasie, worin aber ein geistiger Inhalt sich findet. Die „anima alta“ steht im Verhältniss zu den Propheten, wie Gott zu seinen Werken bei der Schöpfung. Neuplatonisch gefärbt ist auch Israeli's Schöpfungslehre, wenn er auch kein Emanadist genannt werden kann. Woraus ist die Welt hervorgegangen? „Als der Schöpfer die Welt erschaffen, seine Weisheit zeigen und ihren Inhalt aus der Potentialität in die Actualität überführen wollte, schuf und bildete er diese aus Nichts, gründete sie ohne ein Vorbild, ordnete sie nicht etwa wegen seines Bedürfnisses nach ihr, um einen Nutzen aus ihr zu ziehen, oder einen Schaden zu vermeiden, hoch erhaben ist Gott über dies Alles, sondern aus Güte und Gnade. Was ist aber der Zweck und worin besteht der Nutzen der Welt? Es ist dem Menschen unmöglich zu dem Nutzen der Welt anders zu gelangen, als durch die Kenntniss des göttlichen Willens, damit sie diesen ausführen und sich werth erweisen seinen Lohn zu empfangen und seine Vergeltung für ihre Anbetung. Bezugnehmend auf dieses giebt Israeli auch den Zweck der Prophetie an. „Zur Kenntniss des göttlichen Willens können die Menschen nur durch Abgesandte Gottes gelangen. Die Weisheit selber kann nämlich nicht mit jedem Menschen verkehren, da in manchen von ihnen nur die Thierseele, in andern die Pflanzen-, in andern die denkende Seele vorwaltet“, da nun von dem Vorwalten der verschiedenen Seelenkräfte die Fähigkeit und der sittliche Werth des Menschen abhängig ist und da die verschiedenen Seelenkräfte im Menschen streiten, bedarf er eines Führers und dieser ist der Prophet. Welcher Mensch kann aber zum Propheten ausersichen werden? Derjenige, in welchem die denkende Seele Alleinherrscherin ist und der Verstand sein Licht und seinen Glanz leuchten lässt, der demgemäss geistig, göttlich, mit ganzer Kraft der Natur der Engel nachzustreben bemüht ist.

Diesen hat der Schöpfer von seinen Geschöpfen zu seinem Gesandten gewählt, diesen macht er zu seinem Propheten, zum Mittler zwischen sich und seinen Geschöpfen, ihm zeigt er seine wahren Wunderzeichen und ihm offenbart er seine wahre Weisung. Welcher Natur sind aber diese? Der Schöpfer überliefert ihm theils solche Aussprüche, die verständlich sind und nicht der Erklärung bedürfen, theils solche, die zweideutig, der Erklärung und Deutung bedürftig sind, nicht aber aus dem Grunde etwa, weil der Schöpfer nicht vermochte alle seine Ansprüche in einem klaren, an sich verständigen Buche niederzulegen, sondern deshalb, weil der Schöpfer wusste, dass seine Geschöpfe in ihrem Verstande, ihrer Erkenntniss, ihren Gedanken und Neigungen verschieden sind. Hier scheint Israeli einen erklärenden Grund für jene Stellen in der Bibel angegeben zu haben, welche anthropomorphistisch zu sein scheinen. Israeli weist auch in der That alle Anthropomorphismen und alle Attribute von Gott zurück. Er sagt: der Schöpfer ist über Wechsel und Veränderung erhaben, da er keine Form hat, die er aufgeben könnte, um eine andere anzunehmen und ebensowenig eine Natur, die er verlassen könnte, um in ihr Gegentheil überzugehen. Gott ist in keinem Dinge der Potentialität nach, sondern nur durch Schöpfung und Eindruck vorhanden, da seine Spur in seinen Schöpfungen sich offenbart, die er aus dem Nichtsein in das Sein aus Nichts hervorruft. Er lehrt selbst gegen die Muta-kallim¹, dass Gott nicht zu fassen, nicht zu erkennen, frei von jeder Veränderung ist, und dass wir nur von ihm aussagen können, dass er Schöpfer sei, also kein Attribut ihm beilegen

¹ Israeli bekämpft auch im Gegensatz zu Saadia die Lehren der arabischen Mutakallim über den Aufenthaltsort der Seelen nach dem Tode, über Lohn und Strafe, Paradies und Hölle u. s. w. Vgl. weiter p. 41—42, oben p. 22, Anm. 1. Vgl. Eisler: Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters p. 23.

dürfen. Von Gott ist darum eine Schöpfung nur anzunehmen als ein Herabsinken göttlicher Kräfte bis zu den niedrigsten Substanzen. Die Sterne werden als beseelte Intelligenzen gefasst; sie scheinen bei Israeli eine Vermittlerrolle bei dem Ausstrahlen der göttlichen Kräfte zu spielen.¹ Israeli operirt schon mit peripatetischen Schulformen und Definitionen, so dass seine Werke nicht allzusehr von der späteren jüdisch-arabischen Scholastik absteht und da er zugleich seine Ueberzeugung als Jude an den Tag legt, entsteht sogar eine Aehnlichkeit mit bedeutenden jüdischen Religionsphilosophen, mit Saadia Gaon und mit Maimonides. Ja in manchen Punkten hat Israeli viel klarere Ansichten als Saadia. Nach Israeli besteht die Unsterblichkeit der Seele in dem Fortleben der Seele nach dem Tode des Menschen ohne dessen Körper. Ein Seelenleben, an dem der Körper keinen Theil hat, wie wir dieses auch verstehen, wenn von Unsterblichkeit der Seele die Rede ist. Nicht so aber denkt Saadia, nach ihm trifft Lohn oder Strafe, Genuss des Lichts, oder die Qual des Feuers Körper und Seele.² Israeli fasst auch demgemäss Paradieses- und Höllenleben bei weitem reiner auf als Saadia.³ Nach Israeli beginnt das Seelenleben des Frommen, abgestreift vom verwesenden Körper, gleich nach dem Tode, wie dies auch Maimonides lehrt.⁴ Nach Saadia hingegen beginnt das künftige Leben erst dann, wenn Gott die Seele mit dem Körper wieder verbindet, der Fromme wird dann den Lohn seiner Thaten im Paradiese, der Frevler die Strafe in der Hölle finden.⁵ Israeli ist der Ansicht, dass Gott sich un-

¹ Vgl. Liber definitionum et descriptionum („Opera Isaaci“ Leyden 1515—16). Vgl. p. 27.

² Emunot we-Deot V.

³ Emunot we-Deot V.

⁴ More Nebuchim I, p. 74.

⁵ Emunot we-Deot V.

mittelbar den Propheten offenbart und ist auch gleich Maimonides¹ der Ansicht, dass die Engel theils in der Phantasie des Propheten existirende Gebilde, theils Benennungen für Kräfte und Ursachen von Naturerscheinungen sind. Saadia kennt wohl die Emanationslehre, er weiss aber nichts von den Lehren, dass aus Gott ein Geist ausströmte, aus diesem wieder ein zweiter Geist und eine Sphäre, ein Herausströmen von Intelligenzen und Sphären, die Maimonides mit den Engeln der Bibel identificirte. Israeli scheint von dieser Lehre etwas zu ahnen, indem er die Schöpfung oder das Hervorgehen der Welt aus Gott auf ein Herabsinken göttlicher Kraft bis zu den niedrigsten Substanzen zurückführt. Nach Saadia lassen sich von Gott die wesentlichen Attribute: lebend, allmächtig, allweise aussagen.² Israeli aber bekennt sich, gleich Maimonides³, zu der von Aristoteles bloß angelegten und von den Neuplatonikern und nach ihnen in den arabischen Schulen aufgestellten Lehre, dass, weil positive Attribute von Gott immer nur etwas Uneigentliches und Unvollkommenes enthalten, von Gott nur negative Urtheile gefällt werden können. Wir können von Gott nur wissen, dass er ist, nicht aber was und wie er ist, dagegen wissen wir, was er nicht ist. Darin stimmt aber Saadia⁴ mit Israeli überein, dass der unter allen Wesen einzig mit Vernunft begabte Mensch Hauptzweck der Schöpfung, dass das Universum nur für den Menschen da ist. Maimonides hingegen ist der Ansicht, dass Alles in der Welt seinen Selbstzweck hat nach dem Willen und dem Plan des Schöpfers.⁵

¹ More Nebuchim I, p. 49. II, 4 u. 6.

² Emunot we-Deot Einleitung, auch V.

³ More Nebuchim I 57.

⁴ Emunot we-Deot. IV. I.

⁵ More Nebuchim III. 13.

Aber wie bei Saadia und Maimonides, so können auch die Gedanken Israeli's als Parallelen und Ausführungen für verwandte Gedanken in der religionsphilosophischen Literatur der Araber gelten. Dieser Einfluss erweist sich auch in der That als unzweifelhaft, wenn wir die Beziehungen aufsuchen, die sich zwischen den Werken jüdischer Religionsphilosophen und den Schriften Israeli's nach geschichtlicher Reihenfolge, als zufällige Berührung oder als wirkliche Abhängigkeit deuten lassen, und wenn wir die reiche Zahl derer berücksichtigen, die Israeli's Werke, besonders das ספר היסודות angeführt und benutzt haben.

Zeugnisse jüdischer Schriftsteller über Israeli und dessen ספר היסודות.

Dunasch ben Tamim (geb. um 900, st. um 960)

gibt in seinem Jezira-Commentar an¹: (כחבי ר' סעדיה): לפי שכתביו רבות כאו למדינתנו הידועה קירואי לזקנינו ר' יצחק בן שלמה ז"ל בשאלות מחכמות חיצונות והוא עדין בפיתום (כפיוס) טרם לכתו לבבל והיה ר' יצחק מראה אוחם לי ואנכי אז בן עשרים שנה.

Ferner findet sich in diesem Commentar die Stelle: והיה רבנא יצחק בן רבנא שלמה ז"ל אומר כי יש בלשון העכריים אצל המכריים הטא והצאר . . . והיה קורא ויטע אהלי אפרנו אפטנו והיה מיסד הטא בלשונו והיא בכחב דלח והיה קורא ויצרכו את לשונם (הוא וידרכו את לשונם ירמיה ט"ב) והיה מיסד הצאר בלשונו בכחב דלח וכי

Saadia Gaon ben Josef (geb. 892, st. 942)

hielt Israeli, wie dies aus dem Berichte b. Tamim's² hervorgeht, für eine Autorität auf philosophischem Gebiete. Richtete

¹ Abgedruckt im L. B. des Orients, Jahrg. 1845, p. 563.
Jost: Annalen 1840, p. 321. Grätz: Geschichte der Juden.
Bd. V, p. 479.

² S. oben p. 13—14.

er doch an Israeli gar oft Anfragen philosophischen Inhalts. Denn unter חכמות חיצוניות versteht Dunasch Philosophie, wie er daselbst angibt.¹ Saadia hat demgemäss Israeli's philosophische Schriften gekannt, und nicht nur dies, er scheint auch dieselben vielfach benutzt zu haben, wie dies daraus hervorgeht, dass er Manches aus dem ספר היסודות in sein Emunot we-Deot aufgenommen hat, ohne jedoch Israeli zu nennen.²

Mose Ibn Esra (geb. um 1070, st. 1139)

citirt Israeli's המים ישרצו mit den Worten: בן אלפילוסוף אסחק בן אלמסראלי. פי ישרצו המים.³

Abraham b. Meir Ibn Esra (geb. 1088, st. 1167)

spricht in seiner geistreichen und witzigen Einleitung zum Pentateuch-Commentar über die vier exegetischen Methoden des gaonäischen Zeitalters, „der grossen Meister der Hochschulen im Reiche der Araber“, die sich bei einzelnen Stellen in unnöthigen Abschweifungen ergehen wie Israeli: כרב יצחק שחבר שני ספרים מבראשית עד ויכולו Israeli nach Ibn Esra über das erste Capitel der Genesis, in welchem er bei Gelegenheit der Schöpfung des Lichts über den persischen oder manichäischen Dualismusglauben spricht und über die Pflanzen und Thiere durch naturgeschichtliche Ausführungen illustirt.

Ferner wird Israeli von Ibn Esra in seinem Pentateuch-Commentar mit den Worten citirt: ורב יצחק בר שלמה אמר כי נבראו מהמים ומהארמה. Damit löst Israeli den Widerspruch bezüglich der Erschaffung der Vögel. Aus dem einen Vers

¹ למען ידעת והבין מעלתו בחכמה החיצוניות שהיא חכמה הפילוסופית.

² Vgl. oben p. 22, Anm. 1, p. 40, Anm. 1, p. 41—42 u. p. 55, Anm. 2.

³ Vgl. Steinschneider Cat. Bod. 1116 aus Cod. Uri 499. Vgl. Dukes Ginse Oxford 57.

⁴ In der andern Recension ed. Friedländer p. 30.

(Genesis 1, 20) scheint hervorzugehen, dass die Vögel aus dem Wasser und aus dem andern Vers (Genesis 2, 19), dass sie aus der Erde erschaffen sind.¹ Israeli lässt sie darum aus einer Mischung entstehen.

Moses Maimonides (geb. 1135, st. 1204)

fällt ein hartes Urtheil² über Israeli's philosophische Schriften. Dieses Urtheil erscheint aber um so auffallender, als Männer von hoher Bedeutung vor und nach Maimonides ihre Anerkennung Israeli nicht versagt haben, sie bezeichneten ihn vielmehr als eine hervorragende Autorität.³ Doch Maimonides war in der That nicht immer ganz gerecht in der Beurtheilung seiner Glaubensgenossen. Denn während er Alfaraabi, Avicenna und Averroes huldigt, nennt er niemals den hochverdienten Jehuda Halevi, obgleich Maimonides' Ansicht über Prophetie im Kusari zu finden ist. Und war auch Maimonides'

¹ Diese Stelle ist abgedruckt von S. Sachs im Hatchija p. 43. Schon im Talmud Chullin 27 b ist diese Frage aufgeworfen. Israeli jedoch nennt nicht diese Talmudstelle ausdrücklich, er spricht nur von *יש מי שאומר*. Vgl. Kaufmann: Geschichte der Attributenlehre p. 317, Anm. 172. Vgl. oben p. 27, Anm. 5.

² Maimonides Briefsammlung ed. Amsterdam, p. 14b.

³ Auch nichtjüdische Schriftsteller, wie Albertus Magnus bezeichnen Israeli als den Hauptvertreter der jüdischen Philosophie vor Maimonides. So sagt Albertus (Tom III. metaphys. p. 375): et Judaeus qui ante ipsum [Maimoniden] fuit in philosophia magnus qui vocatur R. Isaac. Albertus citirt sehr häufig Meinungen Israeli's aus dessen „*liber de definitionibus*“ und aus dessen „*liber de elementis*“. Vgl. tom I init.; tom V: de somno et vigilia p. 66 u. 98, „de nat. et origine animae“ p. 210; summae theol. tom 2 pars p. 76. Vgl. Joel: „Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides.“ Vgl. oben p. 32, Anm. 5.

Urtheil über Israeli als Arzt minder hart, so hat er dennoch für Israeli's bedeutende Leistungen auf dem Gebiete der Medicin kein Wort der Anerkennung, er bezeichnet ihn schlechtweg als Arzt: „כי יצחק הישראלי גם הוא היה רופא בלבד“.

Samuel ibn Tibbon (geb. um 1160, st. um 1230)

hatte die Absicht das ספר היסודות und das ספר הגבולים והרשומים ins Hebräische zu übersetzen. Er richtete wahrscheinlich eine diesbezügliche Anfrage an Maimonides. Doch dieser scheint ihm von der Uebersetzung abgerathen zu haben.¹

David Kimchi (geb. 1160, st. 1235)

hatte volle Anerkennung und Werthschätzung für Israeli's schriftstellerische Leistungen. Das ספר היסודות erscheint ihm dermassen werthvoll, dass er die Uebersetzung desselben in das Hebräische anregt und nachdrücklichst befürwortet.² David Kimchi hat auch Israeli's Commentar zur Genesis gekannt. Er citirt aus demselben folgende Stellen³ (Genesis I, V. 2): והחכם ר' יצחק בר שלמה המכונה הישראלי פי' חזו וברו האויר: הנח השוקט קודם התנועעו ברצון האל והאויר הנח קודם לכראשית והמים נהו ממנו בתחתיתו כי הדבר הכבד ירד למטה.

Dann zu V. 10⁴: ובאמרו ימים לשון רבים כי החכם ר' יצחק הישראלי כי הם שנים המקיף והוא ים אוקיאנוס והים הגדול הדרומי הנקרא סראנדיב ולא אמר בזה ויכדל לפי שאינו הכדל גמור כי האור והחשך אשר בפרשת המאורות וכן הכדל הרקיע הוא הכדל גמור שלא

¹ Maimonides Briefsammlung ed Amst. p. 14 b.

² Vgl. Abraham b. Chasdais Einleitung zu seiner hebräischen Uebersetzung des ספר היסודות. Vgl. oben p. 11, Anm. 2.

³ Zu Kimchi's Commentar zur Genesis vgl. Senjor Sachs im Hatchija p. 43 und 48. Vgl. Geigers Moses b. Maïmon. p. 44, Anm. 7.

⁴ Im Hatchija II, p. 40—50 abgedruckt.

ישיג לעולם זה גבול זה אבל היכשה והים אינו הכדל גמור כי פעם
תעשה היכשה מים שיצאו מי הים ממקום ויכמו קצה היכשה וכן פעמים
יבש קצה הים ותהיה יבישה.

Isaak b. Abraham Ibn Latif (geb. um 1220, st. 1290)
citirt in seiner „Pforte des Himmels“¹ Israeli mit folgenden
Worten: וקראו שם האפיסה הואת אין כמו שזכר ר' יצחק הישראלי:
ספר גבולי דברים² אמר כי האפס לא יחנ היותו אלא אחר מציאותו
כמו הדבר שהיה מצוי ואחר כך נעדר יאמרו עליו נעדר כך וכך כי אין
האומר יכול לומר נעדר האין כי האין אין לו מציאות בשכל כל שכן
מחוץ לשכל.

Hilel b. Samuel aus Verona (geb. um 1220, st. 1295)
hat das היסודות ספר genau gekannt und auch vielfach be-
nutzt. In seinem „Tagmule Hanefesch“³ (p. 26) bemerkt er:
הב' שאין שום סגולה באדם או מקרה בלתי נפרד אלא כאחד משני
פנים כמו שאמר יצחק הישראלי בספר היסודות שלו הא' שיהיה מהתפעלות
הטבע מכחות הנפש כמו השחוק הב' מהתפעלות הטבעי של הגוף מטבע
הגוף כמו שיקבע הירקון המיד בפנים מהגבורה המרה הירוקה בגוף.
Ferner p. 27 a: הצמח (יכיר) בכח טבעי שבו את המקורות המוחקים
וימשכם לעצמו ויעוזב את המקורות המלוחים והגפריים וזה נקרא הרגש
טבעי כמו שכתב גאלינוס ויצחק הישראלי בספר היסודות.

¹ Handschriftlich vorhanden in der bedeutenden Manuscriptensammlung des ausgezeichneten Gelehrten S. J. Halberstam in Bielitz, Oesterreich-Schlesien, unter dem Titel: ספר שער השמים Nr. 167, Pforte I, p. 14. Dukes L. B. des Orient X. 396 citirt theilweise obige Stelle aus רב פעלים, soll aber heissen שער השמים nach Steinschneider.

² Dieses Buch wird sonst von Keinem genannt. Damit ist das ספר הגבולים והרשומים von Israeli gemeint. Vgl. oben p. 26, Anm. 4.

³ Dieses Buch hat mein theurer Schwiegervater, S. J. Halberstam, für den Druck vorbereitet und dem Verein M'kize Nirdamim übergeben, der es auch in Lyck 1874 veröffentlichte.

Schem Tob b. Joseph Palaquera (geb. um 1225, st. nach 1220) lobt Israeli's sämtliche Schriften. Er bemerkt in seinem Buche „Mewakesch“ p. 15: וספרי יצחק הישראלי מאר מועילים.

Abraham b. Samuel Halevi Ibn Chasdai (um 1230) hat nicht Worte des Lobes genug für Israeli's Werke. Auf Anregung David Kimchi's hat er das „Buch über die Elemente“ ins Hebräische übersetzt.¹

Jacob b. Reuben (Ende d. 12. Jahrh.) führt Israeli mit folgenden Worten an²: „Diese unsere Resultate haben wir Issak Israeli zu verdanken, durch ihn haben wir die Anregung zu denselben erhalten; denn er hat von einigen hier genannten Versen den natürlichen Schriftsinn gegeben, wie wir dies gethan. Würdig ist er, dass man von ihm lerne; denn er war ein Meister in der Thora, gelehrt in den sieben feinen Künsten und von allen Gelehrten, sowohl von denen, die nach ihm entstanden, als auch von denen, die in seinem Zeitalter lebten, Philosoph genannt. Nicht möge man daher achten auf die Worte Ibn Esras, der ihn ha Maha'bil nannte; denn alle seine Schriften sind von den Weisen anerkannt worden und aus ihnen holten sie ihre Belege.“³

¹ Vgl. die Einleitung Chasdais zum ספר היסודות. Vgl. oben p. 11, Anm. 2.

² In einer hebräischen Handschrift der Pariser Bibliothek, betitelt: מלחמה ד'; vgl. Zion I, 46. Pforte 12 dieser Handschrift wurde von Steinschneider edirt hinter וכות הרמב"ן. Vgl. daselbst Bl. 13 und Grätz Bd. VII, p. 487.

³ Daraus will Carmoly (Zion I, 46) schliessen, dass Abraham Ibn Esra immer unter „המחביל“ Issak Israeli verstehen will, dass also יצחקי, dem Ibn Esra dieses wegwerfende Epitheton „המחביל“, „Faseler“ gibt, identisch sei mit יצחק הישראלי. Dies ist

Jedaja Penini Bedarschi (geb. um 1280, st. 1340)

zählt Israeli zu den hervorragenden Aerzten „unseres Volkes“, der auch auf andern Wissensgebieten, nicht blos auf dem der Medicin, Vorzügliches geleistet und verdienstliche Werke verfasst hat¹: הוא יצחק הישראלי גם הוא יש אצלנו מחבוריו בוולת הרפואה פרוש טוב בספר היצירה בנה כלה על שרשי הטבע, ומאמר ישרצו המים בשאלה שנעשים לפניו בכוונת החזרה בפסוק ההוא ויצאה תשובתו מיוסדת על אדני הקבלה והמושכל יחד.

Gerson b. Salomo (blühte um 1300)

führt in seinem encyclopädischen Werke „die Pforte des Himmels“² mehrere Stellen aus dem ספר היסודות mit dem Namen Israeli's an, er hat aber auch viele Stellen aus diesem Buche wörtlich ausgeschrieben, ohne den Namen seiner Quelle anzugeben. Gerson b. Salomon citirt Israeli ausdrücklich³: וכתב יצחק הישראלי בספר היסודות בחלק השלישי כי החוש נאמר על מינים רבים מהם טבעי ונפשי ושכלי אם היה בעל החוש הרגשו נפשי יהיה חושו והרגשו נפשי ואם היה שכלי יהיה הרגשו שכלי

aber falsch. Denn aus Ibn Esras Wortlaut im ספר השם, wo das ספר יצחקי angeführt wird, geht hervor, dass dieses ספר יצחקי in hebräischer Sprache abgefasst wurde. Israeli hat aber in arabischer Sprache seine Werke verfasst. Carmoly's Ansicht ist darum unhaltbar. Diese beruht auf der falschen Annahme des Verfassers der Pariser Handschrift, der Jizchaki mit Isaak Israeli identificirt. Vgl. Grätz: Geschichte der Juden. Band IV, p. 53, Note 1.

¹ In seinem: כתב הרמב"ם R. Solomo b. Aderet 1, 418; vgl. Gross: Zur Geschichte der Juden in Arles (Grätz: Monatschrift 1879, p. 328 Anm. 3)

² Hebräisch: שער השמים.

³ Vgl. שער השמים p. 12 a. Diese Stellen finden sich wörtlich im ספר היסודות.

ואם היה טבעי יהיה הרגשו טבעי, וזה החוש מיוחד באילנים ובצמחים שהם טבעיים בלתי נפשיים ועל כן ירגישו הרגש טבעי במה שירמיה לטבעם ומזגם מן המאכל ויערב להם ויקבלוהו קבול תמידי ויברחו ממה שכנגד טבעם ומזגם וירחקו ממנו, הנה החבאר שהאילנות והצמחים אף על פי שלא יחושו חוש נפשיהם יחושו חוש טבעי ויערב להם ממה שירמיה להם ממזון ויברחו ממה שהוא הפכם ומה שיוורה על זה קבולם למים המחוקים ושיערב להם העפר והאש והרוח ממוצע המזן והחום הרפה ויברחו וירחקו מן המים המלוחים וההולכים לימה והגפרתיים והארץ המלוחה והרוח המופלג בחם ביותר או המופלג בקר מה שיוורה על זה מה שראה מצמידתם וגדולם ונעימותם בעפר הדשן והמים ערבים והרוח ממוצע ומהתנגבותם וכחישותם ויבשותם ומעוט נעימותם בארץ ובימים וברוח שהם הפך זה וברחם מהם ונקח ראיה על זה מאברינו שאנחנו נמצאם שיערב להם מה שירמיה למזגם ויקבלו עליהם וירחקו ממה שהוא הפכם וירגשוהו מעליהם ואף על פי שלא הרגישו בזה הרגש נפשי.

החכם יצחק הישראלי כחב כי צורך האויר הקר הנכנס: Ferner¹ הוא לרחף על כל העכול שלא ירבה החום שבהם מחווק החום הטבעי שהוא בלב, וכדי שלא תרבה אש העכול אשר בכבד ויתבטל העכול בגללו וימות וכו'.

וקצת מן החכמים אומרים כי אין לליחה מקום מיוחד: Ferner² והיא בכל מקומות הגוף כי היא צריכה לגדל הגוף בשנתאחר ממנו ועוד שהוא מלחלחת אברי הגוף והפרקים והחוליות שהם מתייבשים מפני רוב תנעותם, וכל החכמים הסכימו לזה הדעה לבד יצחק הישראלי.

וכתב יצחק הישראלי בספר היסודות כי ארבעה הליחות: Ferner³ הנשואות בדם שעור מועט הוצרכו לעזור אלו הארבעה כחות כאלו הם מזונם וזה כי כל אבר מאברי הגוף אין ספק שיש לו כח המושך חם ויבש דומה לכח המרה הירוקה ינגב בה לחות המזון וימשכהו כמו שינגב השמש לחות העולם ויבשה ויעלהו למעלה ואין ספק שיש לו כח מחזיק קר ויובש דומה לטבע-המרה השחורה יחזיק בו המזון וישמרהו עד שיעשה בו כח המעכל הדומה לטבע הדם פעולתו בחומו ולחותו ובו ישלם עכולו וכן יש

¹ Vgl. שער השמים p. 45 b.

² Vgl. daselbst p. 46 a.

³ Vgl. daselbst p. 49 a.

לו כח הרוחה מחזיק קר ולח דומה לטבע הלכנה וירחה בו מותר וישליכנו מאצלו וכו' ... והחכם עלי הולך בדרך אחרת וכו' ... ולא חטעה בזה כמו שטעה אבן מסוייה ויצחק הישראלי

ועל זה כתב יצחק הישראלי בפירושו ספר יצירה כי: Ferner¹: החלומות שאדם חולם בבקר רובם צורקים כי העכול כבר נשלם בעת ההיא.

מהם מי שאמר כי הנפש היא עצם אין גופי מחנוע: Ferner²: בעצמו, ואחרים יאמרו כי היא איכות לגוף רוצה לומר שהוא מקרה וזה הדעת סתר אותו יצחק הישראלי בספר היסודות שאלו היתה הנפש מקרה היא נמצאת בגופים זולת בעלי חיים כמו שנמצא שחרות הכושי והעורב שהוא נמצא בגופים אחרים ממין אחר כמו בזפת ובעץ האכנוס ואין הנפש כן שאיננה נמצאת במין אחר בזולה בעלי חיים ועוד אמר שאלו היתה הנפש מקרה או מקרה דבק או מקרה נפרד ואיזה משניהם היה צריך לו שיעמוד זוג אחר תחתיו כמזה ויהיה נקרא בשמו ונגבל בגבולו והיה שוים במאמר אחד ואין אנו מוצאים הנפש כן שאנחנו לא נמצ' לה גואל ותמורה שישכון בגוף אחרי הפרדו ממנו והמות איננו מקר' הפך הנפש אך היא הפך מציאות הנפש לא הפך לנפש ואלו היתה הפך הנפש לא יצטרך שיהיו שניהם שוים בגדר כמו שני מקרים הפכים אחרים שגדר אחד להם, ואין הדבר כן כמות ובנפש כי גדר הנפש היא עצם משלם גוף טבעי הי בכח וגדר המוח אינו כן.

Ferner hat Gerson folgende Stelle aus dem ספר היסודות
אנחנו: ausgesprochen, ohne jedoch die Quelle zu nennen:³
נראה פעלת הנפש יוצאת חוץ מגופה אל הדברים הרחוקים ממנה כי

¹ Vgl. שער השמים p. 53 b.

² Vgl. daselbst p. 58a. Diese Stelle, wie die weiter p. 53 u. 54 angegebene sind zwei von den oben p. 37—38 erwähnten drei Beweisen Israeli's dafür, dass die Seele Substanz und kein Accidens ist.

³ Vgl. שער השמים p. 59 b, col. 2, Z. 1 oben. Ausserdem sind noch folgende Stellen angeführt, ohne Israeli zu nennen: p. 18 a, col. 2, Z. 12 oben: הנפש כשידלק בשמן יזה או בשערה; p. 20 b, col. 1, Z. 17 oben: הסב' בזה כי בכל רם ב"ח; נקיה וכו' ירש בו חושין וכו' Ferner p. 47, col. 1, Z. 19 oben.

החשוב והדומה כל הדברים ההחזונים והעליונים עד גלגל המקוף העליון
והצייר אותו בשכל ותעמור על אמתתם מכלתי שחכבצם אצלה ואם פועל
הנפש יעבור חוץ מגופה יוצא ממנו אל רוחק גדול מכלי הפסד כל שכן
שעצמה היה יותר ראויה בזה מפעולתה שאם לא כן נמצא פעולתה יותר
נכבדה ממנה, וזה מן השקר כי הפעול הבאה מאת הפועל ואין הפועל בא
מחמת הפעולה מפני שהפועל עצם והפעולה מקרה, ואין ספק שהעצם
יותר נכבד מהמקרה אם כן הנפש יותר נכבדה מפעולתה ואם פעולתה
העבור גופה מכלי שתפסד ק"ו שהיא ראויה לזה יותר מן הפעולה אם כן
באמת היא קיימת ונשארת אחרי הפרדה מן הגוף.

*Abraham gen. Bonnet b. Salomon ben Meschullam b. Sal.
Abigdor (geb. 1350¹)*

amr Abigdor ואם הקשה:² citirt Israeli mit folgenden Worten:
עלינו אדם במציאת הדבור בגופים העליונים והמות בעלי חיים נשיכו
שוה אמנם ימצא מפור לא מקובץ כי אשר ימצא בו הדבור מהגופים
העליונים אי אפשר מציאת המות בו כלל ואולם האדם שניהם נמצאים
בו כן מצאתי בספר יסודות לר' יצחק הישראלי ...

Natan b. Joel Palquera (um die zweite Hälfte des 13. Jahrh.)
citirt in seinem הגוף צרי Isaac Israeli.³

R. Meir Aldabi (blühte um 1360)

hat in seinem Sammelwerke Schebile Emunah⁴, das zumeist
aus den Schriften Bachja b. Josef's, Abraham Ibn Esra's,

¹ Abigdor verfasste sein סגולת מלכים im Jahre 1367, im
Alter von 17 Jahren und wurde demnach 1350 geb.

² Vgl. Fürst: Bibliotheca Judaica II. Bd., p. 151. Vgl.
Dukes Beiträge II, p. 173, 190.

³ Handschriftlich vorhanden, cod. Parma, 1343. Vgl. Stein-
schneider XX, p. 20.

⁴ Vgl. שביילי אמונה ed. Amsterdam p. 81 b. Diese Stelle,
die wörtlich entnommen ist aus Israelis ספר יסודות, beweist,
dass R. Meir Aldabi dieses Buch vor sich hatte und nicht

Abraham b. David's II., Mose b. Maimun's, Mose b. Nachman's, Gerson b. Salomo's, Josef Chiquitilla's, Costa b. Lucca's, dem מאמר השכל und dem מערכת האלהות compilirt ist¹, folgende Stellen aus dem ספר היסודות wörtlich entlehnt, ohne Israeli zu nennen: להחסר חומו ירכה וישוח בהכבות החום: וכל מה שיוסיף (הזקן) להחסר חומו ירכה וישוח בהכבות החום: הטבעי קומתו לארץ, ואם יאמר האומר למה הכחשת עוות קומת הזקן מפני חולשת גופו לעמוד בקומה זקופה ולא לעיבי החום הטבעי ורב צלו וחשכתו, נשיבתו אלו היה כן הדבר אז הקמים מחולי יותר ראויים לשוח מהזקנים בעבור שגופותם יותר חלשים ואין אנו מוצאים כן. אבל אנהנו מוצאים הנרפאים מהחולי שלא יוכלו לעמוד על רגליהם מרוב חולשת' וכשישען אחד מהם על דבר נתישרה קומתו אע"פי שכלכתו חלוש יותר מחולשת גופי הזקנים. אמנם הזקנים אינם כך, כי אינו נמצא מהם מי שלא יצטרך להשען על דבר לחזק גופו וגוו שח ושפל לא יוכל להתישר ואפילו היה יושב.

כי השחוק הוא רעש וגעש שיקרה למשחק כשיגיע לחשקו: ^{Ferner}² מהשמחה והששון מגידי איברי החזה ברחיחת הדם והתגברו ולכתו בין חוטי החזה להרגשת הטבע בהנועת הנפש למוצאה ערכות במה שישמחנה.

ועוד אם הנפש היתה מקרה היתה עוברת לגוף אחר: ^{Ferner}³ רוצה לומר היתה נמצאת בגופים זולת בעלי חיים כפי מה שנמצא שחרות הכושי והעורב שהוא נמצא בגופים אחרים ממין אחר כמו בזפת ועוד אלו היתה מקרה היתה מקרה נפרד או מקרה מדויק ואיזה משתייהם שיהיה יתחייב בהכרח האחד מהם שיעמוד האחר תחתיו כיון שהיו נכללין תחת מאמר אחד ואין הדבר כן בנפש האנושית כי הנה בהפרדה אין שם מי שיעמוד במקומו וזולת המות המתנגדת אל הנפש והמות אינו

etwa aus Gerson's שער השמים dieselbe ausgeschrieben hat, da diese Stelle dort nicht zu finden ist.

¹ Vgl. Josef ibn Zadik ed. Jellinek p. IX.

² Vgl. שבילי אמונה p. 55 b.

³ Vgl. שבילי אמונה p. 97 a. Vgl. ibidem p. 53 a, Z. 2 oben bis Z. 11 oben.

מקרה הפך הנפש אך הוא הפך מציאות הנפש לא הפך הנפש ואלו היה הפך לנפש יצטרך שיהיו שניהם שוים בגדר כמו שני מקרים הפכים אחרים שגדר אחד להם ואין הדבר כן במות ובנפש כי גדר הנפש הוא עצם משלים גוף טבעי חי כללי בעל חיות בכח והמות אינו כן נמצא כי הנפש היא משלמת והמות מעדרת ועוד שאנו מוצאין שפעולת הנפש יוצאת לדברים רחוקים ממנה מבלי שתאבד הפעולה כי תחשוב כל הדברים העליונים והתחתונים עד הגלגל המקיף העליון ותצייר אותם בשכל ותעמוד על אמתתם מכלתי שתקבצם אצלה ואם פועל הנפש יעבור חוץ לגופה יוצא ממנו אל רוחק גדול מבלי הפסד כ"ש הנפש בעצמה כשלא תצטרך לגוף ראם לא כן הנה תהיה פעולת הנפש נכבדת מעצמה וזה בטל לפי שהפעולה היא מקרה לנפש כי הפעולה באה מאת הפועל ואין הפועל בא מחמת הפעולה מפני שהפועל עצם והפעולה מקרה וידוע הוא כי אין העצם גרוע מן המקרה אבל הוא נכבד ממנו.

Isaak de Lattes (um 1372)

החכם הכולל ר' יצחק ב"ר שלמה¹: שיערי ציון bemerkt in seinem הישראלי הוא חבר ספרים רבים בחכמת הרפואה כמו ספר המסעדים וספר הקדחת וס' היסודות ורבים מלבד אלה כמו ספר הנבולים וספר פרדס החכמה האלהית בשאלות מהחכמה האלהית וביאר ספר יצירה ורבים כאלה וכתב על ספר ההגיון דברים רבים ונכבדים ובכל חכמה ובכל מלאכת ונעלה ענן כבודו בשנת ת"ח"פ לחורבן הבית וחיה חיים ארוכים יותר ממאה שנה ולא נשא אשה מעולם:

Abraham Bibago (2. Hälfte des 15. Jahrh.)

הירוק הוא ממוצע המציאות בין המראים כמו שביאר יצחק²: הישראלי בס' מראות השתן אשר לו.

¹ Vgl. L. B. d. Orient 1850 p. 336. Auch abgedruckt in Grätz Monatsschrift 1879 p. 326, Anm. 4. Vgl. oben p. 11—14 bezüglich des hier angegebenen Datums.

² In seinem Buche דרך אמונה (Constantinopel 1521) p. 88 b.

Gedälja Ibn-Yachja (geb. 1436, st. 1487)

רבינו יצחק הישראלי חכם גדול בתורה ובכל המושכלות ועשה
 חבור על הרפואה שנעתק על לשון לטיני וכו' וחבורים אחרים וחי יותר
 מק' שנים ולא נשא אשה ומת שנת ד"ה"ש לבריאה שהיא ת"ח"פ (?)
 לחרבן . . . רבים ראינו ממנו בספר שערי ציון וראינו חבור הרפואה הנקרא
 ספר מראות השתן וכו'.

Die Einwirkung Israelis auf die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters.

Die mittelalterlichen Philosophen sind bekanntlich nicht sorgfältig in der Angabe ihrer Quellen. Nicht etwa um sich den Ruhm fremder Leistungen anzueignen, oder um den Ruhm Anderer zu verkleinern, sondern weil ihnen der geschichtliche Sinn abgeht, der die Meinungen durchaus in concreter Verbindung mit dem Autor, der sie ausgesprochen, mit der Zeit, die sie zur Reife brachte, und mit der Umgebung, die ihr Entstehen begünstigte, fassen will. Es lässt sich demnach Israelis Einfluss auf die jüdische Religionsphilosophie nicht blos dadurch belegen, dass viele Schriftsteller Israeli namentlich anführen, oder dessen Schriften, wenn auch ohne Angabe der Quellen, wörtlich benutzen, sondern auch dadurch, dass wir bei der Vergleichung der Gedanken Israelis mit denen späterer Religionsphilosophen verwandten Aeusserungen begegnen, die freilich nicht ein wirkliches Abhängigkeitsverhältniss erweisen, die aber wohl als die Spuren zu betrachten sind, welche auf die Kenntniss und vielfache Benutzung der Schriften Israelis hinweisen. Solche Spuren sind bei folgenden jüdischen Autoren zu finden.²

¹ In seinem שלשלו הקבלה ed. Venedig p. 40 a. Ueber das Datum ר"ה"ש לבריאה שהיא ת"ח"פ vgl. oben p. 11—14.

² Ueber Saadias Kenntniss und Benutzung der Schriften Israelis vgl. oben p. 22, Anm. 1, p. 40, Anm. 1, p. 41—42 u. p. 44.

*Sabbatai Donnolo*¹ (geb. 913, st. nach 965²)

der erste hebräisch schreibende Arzt und Philosoph im Abendlande, wie Israeli der erste arabisch schreibende Arzt und Philosoph im Morgenlande, stand wahrscheinlich in persönlicher Beziehung zu Israeli und seinen Schülern. Denn nicht zufrieden mit den Gelehrten seines Landes und deren literarischen Erzeugnissen, forschte er nach der Wissenschaft der Griechen, der Ismaeliten³ (Araber), der Babylonier und Inder, zog in fremden Ländern umher, um die zu finden, von denen er zu lernen im Stande war. Auf diesen seinen Reisen sollte der jüdische Diogenes Gelegenheit finden seinen Wissensdrang zu befriedigen, indem er einen Weisen traf, der ihm den gewünschten und gesuchten Unterricht zu ertheilen im Stande war. Dieser Weise scheint wohl Abu Gafar Ibn-Algezzar⁴, der Schüler Israelis, gewesen zu sein.⁵

¹ Vgl. Grätz: Geschichte der Juden Bd. V, p. 316. Geiger: Melo Chofnaim p. 29. Kerem Chemed Jahrg. VIII, p. 98. Jellinek: Rabbi Schabbatai Donnolo. L. B. Orient Jahrg. 1845, p. 686.

² So Steinschneider: Donnolo. Sonderabdruck aus Virchows Archiv für patholog. Anatomie p. 9.

³ So emendirt Rappoport (S. Steinschneider: Donnolo) und mit Recht, da, wie weiter Anm. 5 ersichtlich ist, Donnolo aus arabischen Werken und wahrscheinlich erst in zweiter Linie aus griechischen seine Kenntnisse geschöpft hat.

⁴ Vgl. oben p. 19.

⁵ Ich habe Untersuchungen über die Ausdrücke angestellt, deren sich Donnolo in seiner Schrift über die „Medicamente“ bedient und gefunden, dass er 120 Ausdrücke dem „Adminiculum“ Algezzar's entlehnt hat. Ferner habe ich gefunden, dass Donnolo sich einiger Ausdrücke Israeli's, in seinem „Diacetarium universalium“ bedient hat. Sodann bedient sich Donnolo einiger Ausdrücke, die im „liber pantegni“ vorkommen und

Wie dem aber auch sei, so ist jedenfalls unzweifelhaft, dass Donnolo die Schriften Israelis und seines Schülers kannte

danach zu erklären sind. Dieses Buch wird aber Israeli oder jedenfalls seinem Zeitgenossen, Ali b. Abbas, zugeschrieben. Hieraus ergibt sich I) dass Donnolo arabisch verstand, II) dass er nicht bloß in den Ländern Unteritaliens umherzog, um sich belehren zu lassen, sondern auch nach den Ländern arabischer Zunge ging, wahrscheinlich bis nach Kairuan, wo er in Beziehung zu Algezzar und vielleicht auch zu Dunasch b. Tamim und noch zu Israeli trat. Denn es ist nicht anzunehmen, dass die arabischen Werke derselben schon damals in Italien verbreitet waren. Es ist aber noch viel weniger anzunehmen, dass man damals schon Uebersetzungen dieser Werke kannte. III) dass vielleicht Donnolo mit den Worten (in der Vorrede zu seinem Commentar zum Buche der Schöpfung): וא"ח"כ מצאני גור אחר מבבל ושמו ב"דג"ש Abut-Gafar Ibn Algezzar meint. Es fällt nicht schwer diesen Namen in ב"דג"ש zu finden. Donnolo, der sich in der Astrologie belehren lassen wollte, wird wohl in Algezzar die geeignete Person gefunden haben. War ja Dunasch b. Tamim, Israeli's Schüler, Astronom, auch Algezzar wird bedeutende astronomische Kenntnisse gehabt haben, und obgleich Algezzar in Kairuan lebte, kann er dennoch הבבלי genannt worden sein. So nennt auch Abr. ibn Esra (vgl. Geiger's Melo Chofnaim) Dunasch b. Tamim, der in Kairuan lebte, הבבלי und so wird auch Algezzar von Donnolo הבבלי genannt worden sein. Dass übrigens dieser ב"דג"ש nicht bloß Astronom war, geht aus folgenden Worten Donnolo's hervor: ואגרי כל הכמחם עם הכמה הגור: הבבלי. Es ist daher befremdend, dass Steinschneider in seiner Arbeit über Donnolo (vgl. Virchow's Archiv für patholog. Anatomie Bd. 38—42, im Sonderabdruck p. 120) bezweifelt, ob Donnolo „überhaupt arabisch verstanden“. Auch muss seine scharfe Polemik (daselbst p. 6) gegen Grätz auffallen. Da nach Obigem wohl „Grund vorhanden ist“ ihn, (Donnolo), wie Grätz meint, „bis nach Bagdad reisen zu lassen“. Und dies um so mehr,

und auch benutzte. Dies zeigt sich auf medicinischem Gebiete in Donnolo's Werk „das kostbare Buch“ und auf philosophischem Gebiete in seinem Commentar zum „Buche der Schöpfung“. Dieses Buch gab auch ihm gleich den jüdischen Denkern in Aegypten Veranlassung zu metaphysischen Betrachtungen, als sollte sich jede wissenschaftliche Kraft an diesem Buche versuchen. In Aegypten waren es Israeli, Dunasch b. Tamim und Saadia Gaon¹ und in Italien Donnolo. Diesen war es fast Bedürfniss ihre philosophischen Anschauungen mit den in dem „Buche der Schöpfung“ niedergelegten Ideen in Einklang zu bringen. In diesem Commentar nun stimmt Donnolo in manchen Punkten mit Israeli überein, so in Betreff der Lehre, dass man jede bildliche Vorstellung von Gott fern halten müsse, er stimmt aber nicht mit Israeli überein bezüglich der Ansicht über die göttlichen Offenbarungen den Propheten gegenüber. Er sagt: Gott habe sich nur darum den Propheten in menschlicher Weise offenbaren müssen, damit das Ungewöhnliche und Ausserordentliche sie nicht erschrecke und ihnen nicht den Tod bringe. Dagegen ist er mit Israeli gleicher Ansicht, dass „der Geist, während der Körper schläft, freier und in die Zukunft zu schauen im

als in Bagdad in der That eine Astronomenschule damals war (vgl. L. B. d. Orient Jahrg. 1850, p. 12). Ja nach Obigem ist erwiesen, dass Donnolo in Ländern arabischer Herrschaft umherzog. Steinschneider lässt Donnolo nicht aus Unteritalien hinauskommen. Dies ist aber falsch, denn Donnolo sagt יסבברי בכל הארצות das ist doch nicht blos Unteritalien, namentlich der Umstand, dass Donnolo reich und sehr wissbegierig, und dass nach seiner Aussage in seinem Lande keine Weisen waren, lässt annehmen, dass Donnolo Italien verlassen und weite Reisen machte.

¹ Vgl. Grätz: Geschichte der Juden Bd. V, 483.

Stande ist“. Ferner stimmt er mit Israeli darüber überein, dass Gott die Welt aus Güte und Gnade erschaffen, und dass der Mensch Hauptzweck der Schöpfung sei, und dass eben deshalb dem Menschen Leidenschaften verliehen wurden, damit er dadurch zur steten Thätigkeit angeregt und Veranlassung zur Selbstveredelung habe. Und wie nach Israeli das Universum im Menschen wie in einem Mikrokosmos dargestellt ist, so betrachtet auch Donnolo die Welt als Makrokosmos und den Menschen als den Mikrokosmos, in welchem der Geist als das Ebenbild der Gottheit waltet und wirkt. Donnolo weicht jedoch von Israeli in seiner Hauptidee ab, dem eigentlichen Grundgedanken seines Buches, den er auch in Genesis I, 26 ausgesprochen finden will. Er sagt: Gott sprach zu der von ihm geschaffenen Welt, zum Makrokosmos, sie wollten vereint ein Wesen schaffen, das ihnen nicht etwa in Gestalt und Erscheinung, sondern in der Manifestation seiner Thätigkeit ähnlich sei, und zwar solle der Geist der Gottheit und der Körper dem sichtbaren Makrokosmos entsprechen; und wie Gott durch den Emanationsprocess nichts an seinem Wesen eingebüsst hat, so erleidet auch der Mensch, wenn er aus sich heraus den Mikrokosmos schafft, keinen Abbruch. Dagegen ist wieder die Ansicht Israelis in Folgendem zu finden. Nach Donnolo entsteht der menschliche Körper aus 4 humores, da aber diese aus der Mischung der im Menschen vereinigten 4 Elemente erzeugt werden, indem die essbaren Dinge jene vier Elementar-Qualitäten enthalten, aus welchen die vier humores genommen werden¹, so erweist dies die

¹ Vgl. Werner: „Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Philosophie von Alcuin bis Albertus Magnus“. „Wie Wilhelm von Conches geht er (Wilhelm von St. Thierry de natura corporis et animae) von den Grundlehren des Hippokrates über die Zusammensetzung des menschlichen Leibes aus. Der Leib des

Uebereinstimmung Donnolo's mit der Theorie Israelis bezüglich der Entstehung aller Gestaltungen.

Bachja b. Joseph Ibn Pakuda (um 1040)

scheint Israeli's philosophische Schriften gekannt und auch benutzt zu haben. Dies geht aus dem Umstande hervor, dass in Bachja's „Wegweiser für die Herzenspflichten“, „Chobot ha-Lebabot“ nicht bloß mehrfach verwandte Ausdrücke, sondern auch sachliche Uebereinstimmungen mit einigen Gedanken Israeli's in manchen entscheidenden Punkten sich vorfinden. So wendet sich Bachja gleich Israeli gegen Aristoteles, indem er alle Gestaltungen aus den vier Elementen, Wasser, Feuer, Luft und Erde, und diese wieder aus der

Menschen ist aus vier Elementen gebildet und schliesst deren Qualitäten in sich. Durch diese seine Zusammensetzung ist seine Empfindungsthätigkeit bedingt; er wäre empfindungslos, wenn er nur aus einem Elemente gebildet wäre. Die Passibilität des Leibes ist durch seine Auflöslichkeit, diese aber durch seine Zusammengesetztheit bedingt. Aus der Mischung der in ihm vereinigten vier Elemente erzeugen sich in ihm die 4 humores, deren richtiges Verhältniss zu einander für Leben und Unversehrtheit des Leibes dieselbe Bedeutung haben, wie das richtige Maass und Verhältniss der vier Elemente des Makrokosmos für den Bestand und die gute Ordnung desselben. Die Grundbedingung des Bestandes und Wohlseins des Leibes ist die Eukrasie, d. i. die rechte wechselseitige Temperirung des Kalten und Warmen, Feuchten und Trockenen, oder jener Qualitäten, deren Träger die Elemente sind. Die im menschlichen Leibe enthaltenen humores erneuen sich durch die Zuflüsse aus den im Magen verdauten Speisen. Die essbaren Dinge enthalten jene vier Elementar-Qualitäten, aus welchen die humores genommen werden, in den verschiedenartigsten Mischungsverhältnissen“.

Macht des Schöpfers hervorgehen lässt. Er sagt¹: „Bei Allem (in der Natur) ist im Allgemeinen, wie im Besondern ein Zusammenhang und eine Zusammensetzung sichtbar. Betrachten wir das Pflanzen- und das Thierreich, so finden wir sie zusammengesetzt aus vier Elementen, nämlich aus Feuer, Luft, Wasser und Erde. Geschieden und gesondert, wie sie sind, haben wir nicht die Kraft sie in eine natürliche Verbindung zu bringen, weil sie einander zum Theil verschiedenartig, zum Theil entgegengesetzt sind und, wenn wir auch aus ihnen eine Verbindung zu Stande bringen, alsbald sich verändern und umgestalten. Nur die Verbindung, die die zeugende Natur bewerkstelligt, ist eine richtige und dauernde. Sind nun die Wesen aus den Elementen entstanden und zusammengesetzt und haben wir die Ueberzeugung, dass sie sich nicht von selber vermischt haben und nicht von Natur verbunden sind, da sie unter einander heterogen sind, so muss es uns klar werden, dass ein Wesen ausser ihnen sie verbunden und wider Natur und Willen verknüpft hat, und dies ist der Schöpfer, der ihre Verknüpfung angeordnet und ihre Verbindung eingerichtet.“² Ferner stimmt Bachja mit Israeli darin überein, dass der Schöpfer die Welt aus dem Nichts ins Dasein rief. Er sagt³: „ist es unmöglich, dass ein Ding sich selber hervorbringe, so muss auch die Welt einen Schöpfer haben, der ihr Anfang

¹ ספר חורית חיובות הלבבות ed. Wien 1854 „erste Pforte“ cap. 6, p. 22.

² Die Stellen aus dem חיובות הלבבות gebe ich wieder nach der ausgezeichneten deutschen Uebersetzung des um die weite Verbreitung des „Wegweiser für die Herzenspflichten“, wie auch um die Förderung scientificcher, gemeinnütziger Bestrebungen so hoch verdienten Gelehrten Emanuel Baumgarten, Gemeinderaths und auch Mitglieds des isr. Cultus-Vorstandes etc. in Wien.

³ חיובות הלבבות 6. Pforte cap. 6, p. 23.

und Dasein gegeben, da es aber auch anderseits klar ist, dass die Anfänge nicht endlos bezüglich ihres Anfanges sein können, so muss folgerichtig auch die Welt einen Anfang haben, dem kein anderer vorhergegangen, und es muss ein schlechthin Erstes geben, welches sie eben erschaffen hat aus Nichts, mit Nichts und durch Nichts, und dies ist der Schöpfer.“ Ferner ist Bachja gleich Israeli der Ansicht, dass Gott keine Attribute beizulegen sind, da er erhaben über jedes Attribut ist, und dass darum positive Attribute von Gott immer nur etwas Uneigentliches und Unvollkommenes aussagen, daher nur negative Attribute ihm beigelegt werden dürfen, die aber auch nur den Zweck haben Unvollkommenheiten von Gott abzuwehren. Er sagt¹: „das Wesen Gottes besteht darin, dass ihm nichts gleicht und dass alle Attribute, die man ihm beilegt, nur Negationen des Entgegengesetzten sind, wie Aristoteles sagt: „die Negationen der göttlichen Attribute sind wahrer als die Affirmationen, weil die Attribute, die man seinem glorreichen Wesen beilegt, nothwendig entweder substantielle oder accidenzielle sein müssen, dem Schöpfer der Substanz und der Accidenz können aber in seiner Glorie nicht diese Eigenschaften zukommen, da er über jede Eigenschaft und Beschaffenheit und über jede Vergleichung und Aehnlichkeit hoch erhaben ist, daher auch unter den Eigenschaften Gottes (die erwähnt wurden) nur die Negationen der entgegengesetzten zu verstehen sind.“ Bachja weist gleich Israeli auch alle Anthropomorphismen von Gott zurück, indem er hervorhebt, dass jeder Anthropomorphismus in der heiligen Schrift dazu dienen soll dem Ungebildeten die Idee vom Dasein Gottes etwas näher zu rücken²; daher mussten die Worte der Fassungskraft des Hörers angepasst sein,

¹ Vgl. חובות הלבבות p. 31.

² Vgl. daselbst 1. Pforte cap. 10, p. 30.

damit ihm zuvor die Sache mittelst Verkörperungen nämlich durch Worte, die solche bezeichnen, einleuchtend gemacht werde, dies alles geschieht aber nur analogienmässig und sprachlich, da das eigentliche Wesen zu subtil ist, als dass wir es bis zur eigenen Subtilität auffassen könnten. Der Verständige bestrebt sich jedoch die Schale der Wörter und der Verkörperung von dem Kern der Sache zu beseitigen und lässt ihn in der Idee von Stufe zu Stufe steigen, bis er nach Massgabe seiner Fassungskraft so weit als möglich auf das wahre Wesen gekommen. Wenn also die Schrift zur Uebertragung der Sache in der Erkenntlichkeit eine entsprechende Ausdrucksweise gewählt hatte, die nur der einsichtsvolle Verständige zu verstehen vermag, so wären die meisten Menschen wegen Unzulänglichkeit ihres Verstandes und der Schwäche ihrer Auffassung in geistigen Dingen ohne Gesetz und ohne Lehre geblieben; das Wort aber, das etwas versinnlicht, schadet dem Verständigen nicht, weil er es versteht, und ist vortheilhaft dem Thoren, weil es ihm einprägt und zu Gemüthe führt, dass er einen Schöpfer habe, zu dessen Dienst er verpflichtet ist.“ Ferner stimmt Bachja mit Israeli darin überein, dass die Welt des Menschen wegen, zu seiner Nutzniessung und zwar aus Güte und Gnade des Schöpfers geschaffen. Er sagt¹: „das Geheimniss des menschlichen Wesens ist, dass es der Schöpfer in Gesamtheit der übrigen geistigen Wesen aus Nichts erschaffen, wo er den Menschen bis zur Würde seiner Auserwählten, die dem Glanze seiner Herrlichkeit näher stehen, aus Güte und Gnade zu ihm erheben wollte. Daher hat der Schöpfer in seiner Weisheit für den Menschen mit Allem, was darauf und darin, von dem Mineral-, Pflanzen- und Thierreiche ist, hervorgebracht, wohlgeordnet und eingerichtet zu seiner Nutzniessung bestimmt.“

¹ Vgl. חובות חלבבות 3. Pforte cap. 9. p. 36.

Auch in Betreff des Fortlebens der Seele denkt Bachja gleich Israeli an ein reines Seelenleben nach Abstreifung der körperlichen Hülle, an Lohn und Strafe der Seele nach dem Tode des Körpers¹; jedoch fasst Israeli diesen Gedanken etwas präziser und reiner, wie dies zu ersehen ist aus seiner Deutung von Paradies und Hölle.² Bachja hingegen betont, dass „der Zustand der Seele ohne Körper uns unbekannt, um so mehr das, was ihm in diesem Zustande Lust oder Schmerz bereiten kann“, und dass es „wohl anzunehmen ist, dass die Seele nach dem Tode in den Zustand der Engel trete“, wie sie es in ihrer Einfachheit, Feinheit und Trennung von ihrem körperlichen Werkzeuge verdient, sobald sie rein und lauter und wohl- und rechtthuend hienieden gewesen.“

Salomon b. Jehuda Ibn Gabirol (geb. um 1021, st. 1070).

Auch Gabirol's „Königskrone“ und sein Buch „fons vitae“ enthalten vielfach verwandte und zuweilen auch übereinstimmende Gedanken mit den philosophischen Schriften Israeli's. Freilich kann dies durchaus nicht als Beleg der Abhängigkeit gelten bei einem Gabirol, der dem Neuplatonismus in Spanien die Bahn gebrochen, den christlichen Theologen des 13. Jahrhunderts, namentlich Thomas von Aquino und Albertus Magnus fördernde Anregung gegeben und somit den Grund zur christlich-mittelalterlichen Scholastik gelegt hat; freilich erweist auch selbst eine entschiedene Uebereinstimmung in manchen Punkten nicht einmal die Benutzung Israeli's durch Gabirol, da die Verwandtschaft und Uebereinstimmung ihrer Gedanken in den neuplatonischen Quellenschriften ihren Grund haben kann, von denen Gabirol auch sonst den reichsten Gebrauch gemacht hat, aber jedenfalls fehlt es in Gabirol's

¹ Vgl. oben p. 41.

² Vgl. חובות הלבבות 4. Pforte cap. 4. p. 58.

Schriften nicht an Stellen, die eine Anregung durch die verwandten Aeusserungen Israeli's vermuthen, oder wenigstens die Voraussetzung gerechtfertigt erscheinen lassen, dass dem jüdischen Neuplatoniker Ibn Gabirol die philosophischen Schriften Israeli's nicht werden unbekannt geblieben sein. Dafür sprechen folgende Stellen in Gabirol's „Königskrone“: „dir ist das eigentliche Sein, durch Ausstrahlung aus deinem Lichte entstanden die Wesen alle“, „du bist der Eine, doch nicht wie das Eins der Zahl, da dich weder Mehrheit und Veränderung noch Attribut erreichen“, „du bist der Weise und von deiner Weisheit hast du ausgestrahlt den Willen, der bereit ist, wie ein werthätiger Meister um das Sein aus dem Nichts zu ziehen.“ „Wer erzählt deine Grösse, wie du den Erdkreis in zwei Theile theiltest, die eine Hälfte das Trockene, die andere Hälfte das Wasser, über das Wasser die Sphäre der Luft setztest, über diese die Sphäre des Feuers, diese vier Elemente aus einem Urelement schufest.“ „Alle einfache Wesen haben ihre Ursachen in Gott, in ihm allein ist das Warum der Dinge zu suchen. Bei jedem Wesen lassen sich folgende Fragen aufstellen, nach dem Sein, nach dem Was, nach dem Wie und Warum. Bei Gott lässt sich nur nach dem Sein fragen, ihm darf gar keine Eigenschaft beigelegt werden; es ist uns von ihm nichts bekannt, als dass er ist, seine Existenz ist sein Wesen.“ Ferner lehrt Gabirol, dass der Mensch der Zweck der Schöpfung¹ und dass er seinem Geiste nach den Engeln zu vergleichen ist, zu deren Stufe er sich erheben soll.² Denen, deren Seele frei von Heuchelei, rein und lauter und dem Wesen der Engel verwandt ist, so dass sie zu einer höhern geistigen Reinheit gelangt ist, steht die Freudigkeit wohl an. Die

¹ Gabirol Vorrede 1 a: מִן הַיְּסוּדִים.

² Gabirol ibidem.

Frommen finden vollkommene Lust an ihrem Thun und grosse Freude in ihrer Enthaltbarkeit. Gabirol lehrt ferner¹, dass der Mensch durch die Seelenreinheit das Wohlgefallen Gottes erwerbe, zur Ruhe von den Sorgen der Welt und ihren Anreizen gelange und Freude finde an der Gottesverehrung, Vergnügen an dem, was von den Geheimnissen der Weisheit und ihrem Licht ihm sichtbar geworden ist. Auch in Bezug auf die irdische Natur des Menschen ist Gabirol der Ansicht, dass durch diese in ihm der Makrokosmos sich darstelle, nur dass bei Gabirol die Congruenz der vier Temperamente mit den vier Elementen besonders betont wird.²

Mose Ibn Esra (geb. um 1070, st. 1139).

Bei einem Philosophen, wie Mose Ibn Esra, der eigentlich keine selbständige Ideen erzeugt, der vielmehr nur die Gedanken der griechischen und arabischen Philosophen entwickelt, neuplatonische oder neupythagoreische Schriften vielfach benutzt, Saadia und Gabirol anführt, die Encyclopädie der lauteren Brüder als philosophische Quelle betrachtet, ist es unzweifelhaft, dass ihm die Schriften Israeli's nicht unbekannt geblieben waren.³ In der That sind in seinem Buche *Arugat ha Bossem* innere Anzeichen vorhanden, die auf Mose Ibn Esra's Bekanntschaft mit den philosophischen Schriften Israeli's schliessen lassen.⁴ So weist auch Mose

¹ Gabirol III.

² Gabirol Einleitung 3 b. Vgl. Brüll: Jahrb. Jahrg. V, p. 72—79.

³ Vgl. oben p. 44.

⁴ Wohl verräth diese Bekanntschaft nur jene übereinstimmenden Gedanken, die eigentlich viel zu geläufig sind, als dass sie auf eine bestimmte Quelle zurückgeführt werden könnten, aber jedenfalls verdienen sie durch ihre Uebereinstimmung berücksichtigt zu werden und rechtfertigen auch demgemäss ihre

Ibn Esra alle Attribute von Gott zurück, wenn ihm aber doch Namen und Eigenschaften beigelegt werden, so geschieht dies nur unseres Verständnisses wegen, um den Gottesbegriff durch bildliche Uebertragungen eher und reiner zu fassen. Der Verständige wird dann den Kern von der Schale zu sondern und von der Hülle sinnlicher Uebertragungen zu entkleiden lernen. Die Welt als Makrokosmos gleicht dem Menschen, dem Mikrokosmos, wie bei diesem der Geist sich dem Körper nicht unmittelbar, sondern nur mittelst der Seelenkräfte verbindet, ebenso kann im Universum das einfach erhabene Wesen sich der Körperwelt nur durch Mittelwesen mittheilen. Auch in M. Ibn Esra's Darlegung vom של הפועל sind verwandte Aeussereien zu finden, wie dies eine genaue Vergleichung mit Israeli's *liber de elementis*, besonders aber mit Israeli's *liber definitionum et descriptionum* erweist.

Jehuda b. Samuel Halevi (geb. 1186).

In seinem religionsphilosophischen Buche, *Kusari*, sind vielfach Spuren zu finden, die auf dessen Kenntniss, wenn nicht gar Benutzung der Schriften Israeli's schliessen lassen. Diese Vermuthung wird erhärtet durch den Umstand, dass einem so gründlichen Kenner der philosophischen Literatur der Araber auch die Werke Israeli's nicht entgangen sein werden. Dies ergibt sich, um nur Einiges anzuführen, aus seiner Darstellung über Prophetie. Er sagt¹: „die Prophetie stammt nicht, wie die Philosophen meinen, aus einer Seele,

Erwähnung in dem Nachweise über Israeli's Einfluss auf die jüdische Religionsphilosophie und dies um so mehr als es in der Schrift *Arugat ha Bossem* an wirklich verwandten Aeussereien nicht fehlt, die nicht nur eine Berührung, sondern auch eine Beziehung zu den Schriften Israeli's verrathen.

¹ *Kusari* I. 87, p. 43 ed. Kassel.

von geläuterten Verstandeskraften, die sich dem thätigen Verstande auch heiliger Geist, der Gabriel genannt, verbinde, von ihm Hülfe und Unterweisung empfangen, so dass es ihr dann im Schlaf oder im halbwachen Zustande vorkomme, als rede jemand mit ihr, dessen Worte sie im Geiste, nicht mit den Ohren, in der Einbildung, nicht sinnlich wahrnimmt.“ Von dieser Entströmung des thätigen Intellekts auf die Verstandeskraft unter Benutzung der Einbildungskraft, von der eben hier Jehuda Halevi behauptet, dass sie schwerlich jenes „innere Auge“ des Sehers ausmache, spricht bereits Israeli ausführlich.¹ Ferner zeigt sich eine Gedankenverwandtschaft mit Israeli in folgenden Aeusserungen Jehuda Halevi's. Er sagt²: die Philosophen haben sich zu der Annahme genöthigt gesehen, dass es einen thätigen, göttlichen Verstand gäbe, von dem die Formen ausgehen, wie ihm die Formen der Pflanzen und Thiere, die ja auch alle aus den vier Elementen gebildet werden, zuzuschreiben sind. Ferner³ „die Sinne haben nicht die Fähigkeit bekommen, das Wesen der Dinge aufzufassen; ihre Fähigkeit beschränkt sich darauf die daran haftenden Zufälligkeiten zu erfassen, aus denen dann der Verstand auf Wesen und Entstehungsgrund schliesst, die Substanz und den Grund erfasst freilich nur der vollständige Verstand, der thätige Verstand bei den Engeln, der erfasst die Gründe und Substanzen an sich ohne der Zufälligkeiten als Mittel zu bedürfen, aber unser Verstand, der auf materiellem Boden ruht, kann die Wahrheit der Dinge nur mittelst der besonderen Fähigkeiten erfassen, die Gott in die Sinne gelegt hat, die den Zufälligkeiten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge entsprechen.“ „Eben eine solche Beziehung, wie sie

¹ Vgl. Kaufmann: Geschichte der Attributenlehre. p. 203, Anm. 181.

² Kusari V. 4, p. 378.

³ Kusari VI. 3, p. 318—19.

zwischen den Sinnen und den sinnlich wahrnehmbaren Dingen besteht, hat Gott auch zwischen dem innern Sinn und dem nicht sinnlich Wahrnehmbaren geschaffen, und einzelne Menschen auserwählt, denen er ein inneres Auge gegeben, womit sie die Dinge ohne Irrthum sehen, auf dass dann der Verstand davon Schlüsse mache auf das Wesen und die innere Beschaffenheit der Dinge. Wem dieses Auge verliehen worden, der ist in Wahrheit der Sehende.“ Ferner¹: „Wir haben in uns eine den fünf Sinnen gemeinschaftliche Kraft und das ist die bildende Kraft, sie arbeitet im Wachen, wie im Schlaf. Dann die Kraft, welche das, was das Gemeingefühl gesammelt, zusammengesetzt, trennt, Theilungen unter ihnen vornimmt, ohne ihnen die Formen des Gemeingefühls abzunehmen, und das ist die vorstellende Kraft, die bald wahr, bald falsch, während die bildende Kraft immer wahr ist. Dann die Urtheilskraft, die richtende, welche angiebt, welches Ding man erstreben, welches man vermeiden soll; weder die bildende noch die vorstellende Kraft hat Urtheil und Entscheidung, sondern ein blosses Bild. Dann die behaltende Kraft, welche die wahrgenommenen Dinge in Erinnerung bringt, die behaltende, erinnernde Kraft behält, wovon die Urtheilskraft glaubt. Die vorstellende Kraft heisst so, wenn sich ihrer die Urtheilskraft bedient und wenn sich ihrer das Denken bedient, Urtheilskraft. Die bildende Kraft befindet sich im vordern Theile des Gehirns, die vorstellende (Kraft) im mittlern, die Erinnerung im hintern Theile, die Urtheilskraft im Ganzen, zumeist aber bei der vorstellenden Kraft.“ Ferner²: „Es nimmt auch wohl die vernünftige Seele eine Form von der Wahrnehmung an, wenn sie an sich selbst sieht, was in der bildenden, behaltenden Kraft ist, um von der vorstellenden und urtheilenden Kraft benutzt zu

¹ Kusari V. 12, p. 392.

² Kusari V. 12, p. 395.

werden, sie findet, dass jene Formen in gewissen Merkmalen miteinander übereinstimmen, in andern von einander abweichen, dass einige dieser Merkmale wesentliche, andere zufällige Formen sind; diese vertheilt sie nun, ordnet sie, bildet Arten und Gattungen, Unterschiede, Eigenthümlichkeiten, Zufälligkeiten, setzt sie nach logischen Grundsätzen zusammen, zieht aus ihnen mit Hülfe des allgemeinen Verstandes, der sie stützt, nützliche Folgerungen.“ Ferner¹: „Von den unsichtbaren Sinnen ist das erste das Gemeingefühl; denn was unangenehm und was angenehm ist wird nur durch Erfahrung wahrgenommen und darum musste eine vorstellende Kraft da sein, um die wahrgenommenen Formen festzuhalten und das ist das Gemeingefühl; ferner die erinnernde und die behaltende Kraft, um die von dem Gemeingefühl erfassten Dinge zu behalten, die Vorstellungskraft, um damit was der Erinnerung versagt ist, heran zu bringen und die urtheilende Kraft, um über das ins Klare zu kommen, was die vorstellende Kraft Neues gebracht.“ Ferner²: „Wahr ist es, dass die Forschung uns zur Annahme von Hitze und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit nöthigt und uns zeigt, dass diesen ersten Qualitäten und deren mittelbaren Gliedern kein Körper entgehen kann, ferner, dass der Verstand die zusammengesetzten Dinge in sie zerlegt, aus ihnen zusammenstellt, sie als von Substanzen getragen hinstellt und sagt: Feuer, Luft, Wasser, Erde, aber nur in der Vorstellung, nur als Kategorien, nicht aber als hätten sie ein vollständiges Dasein ausserhalb des Verstandes und bildeten durch ihre Zusammensetzung alles Seiende.“ Ferner: „auch die Menschen unterscheiden sich von einander, weil in ihnen die Elemente in verschiedener Mischung vorhanden sind, so richtet sich auch der Verstand nach dieser

¹ Kusari V. 12, p. 389.

² Kusari V. 14, p. 402.

Verschiedenheit. Ist die rothe Galle vorherrschend, so ist Schnelligkeit und Gewandtheit da, bei schwarzer Galle Ruhe und Bedächtigkeit. Kurz die Temperamente richten sich nach dieser Mischung, bis sich endlich ein Mensch findet mit gleichartiger Mischung, der die Gegensätze der Temperamente in seiner Gewalt hat. Ein solcher Mensch hat ohne Zweifel ein von heftigen Begierden reines Herz, verlangt nach einer über der seinigen stehenden, nach einer göttlichen Stufe, berechnet genau, wie er in angemessener Weise bei seinen Handlungen einzelne Elemente und Temperamente vorwalten lasse, lässt weder dem Zorn, noch der Begierde, noch andern den Willen, sondern bittet seinen Gott um Rath, dass er ihn auf den rechten Weg leite. Auf diesen ergiesst Gott den göttlichen Geist der Prophetie, wenn er dazu geeignet ist, oder bei einer niederen Stufe den Geist des Wissens, dass er ein Frommer und nicht ein Prophet wird.“ Da die Prophetie nichts ist als eine Verbindung des menschlichen Geistes mit Gott und der Engelswelt, ein seliges Sichverlieren in die Betrachtung Gottes¹, so kann der Mensch dieses glückliche Gottesschauen schon hier auf Erden geniessen. Das Seelenleben ist nach Jehuda Halevi, gleich Israeli, nicht eine Verbindung mit dem Körper, sondern ein Abstreifen alles Körperlichen und Rückkehr der Seele zur Göttlichkeit, wo sie eine höhere Welt sieht, sich an Engelslicht und göttlicher Rede ergötzt.² Auch findet sich in der Auseinandersetzung Jehuda Halevi's die Behauptung, dass manche Attribute Gottes im negativen Sinne zu nehmen seien. Wenn wir von Gott sagen, er ist einig-einzig, so will das nur den Gegensatz, nämlich die Vielheit negiren; ebenso wenn wir sagen, er ist der erste und der letzte, so will das nicht Gott als An-

¹ Kusari I. 109—116, p. 63—74.

² Kusari I. 103.

fang oder das Ende in einer Reihe bezeichnen, sondern will nur ein Aufhören in der Zeit negiren.

Joseph b. Zadik-Ibn Zadik (geb. um 1150, st. 1248—49).

In seinem Buche der „Mikrokosmos“ sind fast sichere Spuren einer genauen Kenntniss und theilweisen Benutzung der philosophischen Schriften Israeli's zu finden. So lehrt auch Ibn-Zadik, dass die Welt durch die Macht des Schöpfers aus dem Nichts ins Dasein trat, dass aber Gott nicht aus Bedürfniss die Welt geschaffen, da er sich selbst vollkommen genügt, sondern nur aus Güte, Gnade und Weisheit, diese aber kommen nur dem Menschen zu Statten, da die Schöpfung nur seinetwegen erfolgte, um seine Glückseligkeit zu fördern. Der Mensch müsse darum seinen Geist pflegen, Weisheit und Einsicht sich aneignen, weil er nur dadurch im Stande ist dauernder Glückseligkeit theilhaftig zu werden. Diese Glückseligkeit besteht in der Verbindung und Vereinigung der Seele mit dem Urquell, mit dem Allgeiste, und dies ist die Belohnung der Seele, während das Fernbleiben von dieser Verbindung deren Strafe ist. Gleich Israeli darf nach Ibn-Zadik in Hinsicht auf den Schöpfer nicht gefragt werden, was, wie, weswegen, wie beschaffen, wo und wann er sei, denn alle diese Fragen sind nur bei den geschaffenen Dingen, welche eine Ursache haben, zulässig; bei Gott aber, der keine Ursache hat, sondern die Ursache von Allem ist, darf man nur fragen, ob er ist, und dass er ist, offenbart sich in seinen Wirkungen, in seiner Schöpfung, weist doch das Vorhandensein einer Wirkung nothwendig auf das Vorhandensein eines Wirkenden hin. Auch dürfen nach Ibn-Zadik Gott keinerlei Attribute beigelegt werden. Wie sind aber die Menschen zu ihren Aussagen über Gott gelangt? Durch die Betrachtung seiner Handlungen haben sie Eigenschaften an ihm erkannt, und hieraus erklärt sich, dass die Menschen

trotz der Unfassbarkeit Gottes ihn zu beschreiben unter-
nommen haben. Es ist also nur eine Verzeichnung des in
der Welt an göttlichen Wirkungen vorhandenen Thatbestandes,
was in der Aufstellung seiner Attribute von den Menschen
bewirkt wird, ein fortwährendes Umprägen von Handlungen
in die Form von Eigenschaften. Auch bezeichnet Ibn-Zadik,
gleich Israeli, die vier Elemente Wasser, Feuer, Luft und
Erde als den Ursprung und Anfang aller natürlichen Ge-
staltungen, da ihnen keine andere Gestaltung vorangegangen
ist, auf diese ist darum auch der Begriff der Einfachheit an-
zuwenden.

Abraham Ibn-Daud Halevi (geb. um 1110, st. 1180).

Der in seinem Werke „Emunah Ramah“ Religion und
Philosophie in Uebereinstimmung zu bringen, Versöhnung
und Ausgleichung zwischen denselben zu bewirken bestrebt
war, und der zu diesem Zwecke die damals üblichen meta-
physischen Untersuchungen anstellte, hierbei aber sich als
bedeutender Kenner der arabischen Literatur zeigte, hat
sicherlich auch die Schriften Israeli's gekannt. Diese Voraus-
setzung ist um so begründeter, als sich vielfache gedankliche
Berührungspunkte in Ibn-Daud's Emunah Ramah mit den
Schriften Israeli's nachweisen lassen. Dies ist schon aus
folgenden Stellen zu ersehen. Können Gott Attribute bei-
gelegt werden? Hören wir Ibn-Daud¹: „Das passendste Prä-
dicat Gottes ist, dass er existirt. Hierauf folgen noch meh-
rere Prädicate, die jedoch als blosser Negationen keine Viel-
heit in ihm bedingen.“ Was ist der Zweck der Prophetie?
„Es² ist unstreitig richtig, dass der Schöpfer gegen alle
denkende Wesen gleich gnädig ist, weil aber nur wenige

¹ ספר האמונה רמח"א p. 67.

² ibidem p. 91.

wirklich denken, so verordnete seine Allgüte, dass durch einen von ihm auserwählten Mann, welcher der Vermittler ist zwischen ihm und seinen Geschöpfen, diese zur Tugend und Ordnung angeleitet würden“; „die unterste Stufe der Prophetie bilden die wahren Träume, die sich bei vielen Menschen thatsächlich bewähren.“ Zu welchem Zwecke ist die Körperwelt geschaffen? „Der Schöpfung¹ der Körperwelt lag die Endabsicht zu Grunde, dass sich im Bereiche des Vergänglichen, wo jedes Individuum seine bestimmte Dauer hat, durch Läuterung unkörperliche Wesen heranbilden, die über die Vergänglichkeit erhaben sind, nämlich die durch hohe Weisheit und Tugend vollendungsfähigen Menschenseelen.“ Woraus sind alle Naturkörper entstanden? „Nach² der absoluten Körperform wurde die Form des Wassers, der Luft, des Feuers und der Erde emanirt, womit die Elemente gegeben waren, die sämmtlich Körper sind, und sich nur dadurch unterscheiden, dass dieses Luft, jenes Feuer, dieses Wasser und jenes Erde ist; das Uebereinstimmende in ihnen bildet gleichsam ihre Materie, obschon die Urmaterie eigentlich die Grundlage des absoluten Körpers bildet, denn das absolute Körperliche ist nur scheinbar, aber nicht wirklicher Urstoff der Elemente, da er schon eine Form hat, nämlich den Zusammenhang. Hierauf entstanden die mannigfach zusammengesetzten Naturkörper.“ Was ist Substanz und was ist Accidenz? Hier fast dieselbe Definition wie bei Israeli: „Substanz³ heisst ein Wesen, das ausser sich kein anderes Subject zu seiner Existenz nöthig hat. Accidenz dagegen heisst, was an einem Dinge existirt, aber keinen Theil desselben bildet und ausser jenem keinen Bestand hat; „die Sub-

¹ ספר האמונה רמח p. 31.

² ibidem p. 14.

³ ibidem p. 6—7.

stanz bedarf keiner Sache, woran sie ist; existirt sie aber an einer Sache, so ist sie als Theil derselben zu erachten“; „das Sein wird prädicirt von Substanz und Accidenz, aber nicht in gleichem Sinne, denn die Existenz der Accidenzen ist mittelbar, sie stützt sich auf die Existenz der Substanzen; darum wird das Sein der Substanz mit grösserem Rechte beigelegt als der Accidenz.“

Die hebräische Uebersetzung des ספר היסודות, die Handschriften desselben und deren Ver- hältniss zu einander.

Mit Abraham Ibn Daud sind wir nun in die Sphäre des bewussten Aristotelismus getreten, wir müssten demnach von Moses Maimonides sprechen, dem Manne, welcher unter seinen Glaubensgenossen dem Aristotelismus zum Siege verhalf, allein dies würde uns zu weit führen¹, wenngleich sich auch bei Maimonides², wie auch bei den späteren Religionsphilosophen Berührungen mit den Schriften Israeli's nachweisen lassen. Es genügt erwiesen zu haben, in wie weit in dem Zeitraume von Saadia bis Maimonides, in der eigentlich klassischen Periode der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, das „Buch über die Elemente“ von den Religionsphilosophen dieser Periode gekannt und benutzt wurde und wie

¹ Dies, wie überhaupt die genaue Angabe der Autoren, in deren Werken Spuren einer Benutzung der Schriften Israeli's oder einer blossen Bekanntschaft mit denselben sich nachweisen lassen, behalte ich mir für die Veröffentlichung des *liber de elementis* vor. Ich verweise hier bloß auf Ahron b. Elias System der Religionsphilosophie (ed. Delitzsch), da wird Israeli vielfach benutzt.

² Vgl. oben p. 41.

sehr demnach die Erweiterung unserer Einsicht in die Erscheinungen der jüdisch-mittelalterlichen Religionsphilosophie auf das Innigste mit der Kenntniss dieses Buches zusammenhängt. Diese Kenntniss ist uns aber zumeist durch die hebräische Uebersetzung desselben vermittelt worden. Denn nur in dieser Uebersetzung hat es für die jüdische Religionsphilosophie die Bedeutung einer geschätzten, weit verbreiteten Quellenschrift angenommen. Bezeichnend für die grosse Verbreitung, welche diese Schrift in ihrer hebräischen Uebersetzung erfahren hat, ist der verhältnissmässige Reichthum an Handschriften derselben. Diese befinden sich:

I in Breslau¹ cod. Saraval 19 in der dortigen Bibliothek des jüdisch-theologischen Seminars.

I in Leyden² cod. Warner 13 in der dortigen Universitäts-Bibliothek.

I in München³ cod. Hebr. 43 in der dortigen kgl. Hofbibliothek.

II in Oxford⁴ cod. Hunt. 576 und cod. Mich. 600 der Bodlejana.

¹ Diesen Cod. habe ich mir noch während meiner Studienzeit in Breslau abgeschrieben.

² Diesen Cod. habe ich mir während meiner Studienzeit in Breslau auf diplomatischem Wege durch die freundliche Vermittelung des damaligen Ober-Präsidenten der Provinz Schlesien verschafft. Auch diesen Cod. habe ich mir vollständig abgeschrieben.

³ Diesen Cod. verschaffte ich mir in derselben Weise, wie den Cod. Leyden und habe denselben vollständig abgeschrieben.

⁴ Durch die Güte des Herrn Dr. Adolf Neubauer, Bibliothekar in Oxford, bekam ich einige Excerpte aus diesen Codices zugeschickt.

II in Paris¹ cod. Hebr. 325 und cod. 390 in der dortigen Nationalbibliothek.

III in Parma² cod. de Rossi 207, 423 und 771.

I in Petersburg³ cod. 109.

I in Rom cod. Urb. 53 im Vatican.

Diese codices sind zumeist Abschriften der beiden codices Leyden und München. Mit cod. München sind identisch die codices Oxford und Parma 423 bis auf einige Varianten. Ferner sind vollständig identisch cod. Breslau, cod. Paris 325 und cod. Parma 207. Diese zwei codices Breslau und Paris scheinen blosse Abschriften von cod. Parma zu sein. Nur dieses ist complet, die andern sind defect. Im cod. Paris fehlt die Einleitung von Abraham b. Chasdai, die sich im codex Parma findet. Der Abschreiber hat diese Einleitung wahrscheinlich absichtlich weggelassen. Im cod. Breslau fehlt auch die Einleitung, ausserdem noch fast die Hälfte des ersten Theiles.⁴ Wir haben es demnach nur mit einer Handschrift nämlich mit cod. Parma 207 zu thun. Aber auch dieser cod. giebt keine selbständige Uebersetzung. Dieser ist auch wörtlich abgeschrieben zum Theil aus cod. Leyden

¹ Diesen Cod. 325 liess mir vom Herrn Adelman in Paris mein theurer Freund, der hochbegabte, ausgezeichnete Gelehrte, Dr. David Kaufman, Professor an der Landesrabbinerschule in Budapest, zum Theil abschreiben, später bekam ich eine vollständige Abschrift durch meinen theuren, hochverehrten Schwiegervater, den rühmlichst bekannten Gelehrten S. J. Halberstam in Bielitz, Oesterreich-Schlesien.

² Excerpte aus diesen Codd. hat mir mit gewohntem Entgegenkommen Abb. Cav. Pietro Perreau in Parma mitgetheilt.

³ Durch Harkavy in Petersburg sind mir einige Excerpte übermittelt worden.

⁴ Dieser Theil ist nur medicinischen Inhalts, darum scheint ihn der Abschreiber absichtlich weggelassen zu haben.

und zum Theil aus cod. München. Nur hin und wieder kommen einige Wörter vor, die weder im cod. Leyden noch im cod. München zu finden sind, die also der Abschreiber selbständig eingeschoben hat. Wir haben somit nur zwei verschiedene hebräische Uebersetzungen vom ספר היסודות nämlich cod. Leyden und cod. München. Wohl haben diese beiden Handschriften ein und dieselbe, wörtlich übereinstimmende Einleitung von Abraham b. Chasdai, der sich in dieser seiner Einleitung¹ als den Uebersetzer des ספר היסודות nennt, aber die Uebersetzungen beider codices können durchaus nicht von einem Uebersetzer, etwa von Abraham b. Chasdai, wie angegeben, herrühren, da die Sprache beider codices grundverschieden von einander ist. Die Sprache im cod. Leyden ist ein älteres Hebräisch, etwas schwerfällig, von gedrängter Kürze. Die Sprache im cod. München hingegen ist ein neueres Hebräisch und verständlicher, zuweilen eleganter und an vielen Stellen bei weitem ausführlicher als cod. Leyden. Die beiden codices Leyden und München enthalten demnach nicht eine, sondern zwei Uebersetzungen.²

¹ Vgl. oben p. 7, Anm. 2.

² Cod. München schliesst mit folgenden Worten: נשלם ספר היכולות מהפילוסוף רבי שלמה שרגי ולא"ה סליק ר' שלמה hat es folgende Bewandtniss. Cod. München 43 enthält zuerst יהודא שרגי . . . ר' יהודא חרב, welches aber identisch ist mit חריוז = שרגי also ר' יהודא חריוז מוסרי הפילוסופים, wie dieses Steinschneider nachgewiesen in „המוזכר“ VII, 68, wo er noch hinzufügt: die Schlussformel des unwissenden Abschreibers bezieht sich auf das erste in diesem cod. befindliche Fragment חריוז אמר יהודא בר שלמה הספרי ז"ל בן שרגי beginnend: der Abschreiber hat alles zusammengefasst. Bl. 45 nennt Isaak b. Salomo ספרי יכולת für יסודות gesetzt, weil in מוסרי von solchen die Rede ist.

Die hebräischen Uebersetzer des ספר היסודות.

Da Abraham b. Chasdai sich als Uebersetzer des ספר היסודות ausdrücklich nennt, haben wir nur zu ermitteln, wer noch dieses Buch hebräisch übersetzt hat. Die Vermuthung liegt nahe, dass dies Mose Ibn Tibbon, der hervorragende Uebersetzer medicinischer und philosophischer Schriften war. Dies ergibt sich aus Folgendem:

Das liber viaticum wurde schon in ältern Werken Isaak Israeli beigelegt.¹ So findet sich in Opera Isaaci (fol. 144—177) an der Spitze die Bemerkung des Editors: „Viaticum Isaaci in septem partitum libros, quod Constantinus Africanus latinum fecit (ut pleraque alia ipsius opera) sibi que id arragare non erubuit.“ Dieses Buch ist von einem Anonymus aus dem Lateinischen ins Hebräische unter dem Titel יסודות נחמך übersetzt worden. Dieser Anonymus legt auch dieses Buch Israeli bei, nennt ihn ausdrücklich als Autor. Dieses Viaticum wurde aber auch von Mose Ibn Tibbon aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt. So giebt dies Steinschneider² mit folgenden Worten an³: „Eine hebräische Uebersetzung des

¹ Vgl. Steinschneider in Virchow's Archiv Bd. 38, p. 334, Anm. 5 b. Dort beweist Steinschneider, dass diese Schrift fälschlich Israeli beigelegt wurde, aber jedenfalls als der Autor dieser Schrift allgemein bezeichnet, und dafür auch gehalten wurde.

² Vgl. Virchow's Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie. Bd. 37, p. 369.

³ Ich gebe diese Stelle wörtlich wieder, da aus derselben der Beweis dafür, dass Mose Ibn Tibbon auch „das Buch über die Elemente“ aller Wahrscheinlichkeit nach übersetzt hat, sich erbringen lässt.

„Viaticum“ mit dem symbolischen Titel: Jair Netib (beleuchtend den Pfad) (nach Job 41, 24) ist schon im Catal. l. h. p. 1124 als eine ältere aus dem Lateinischen geflossene bezeichnet, welche als Autor Isaak Israeli, aber den lateinischen Uebersetzer nicht beim Namen nennt; also legte man das Buch schon um 1200 dem Isaak bei, wie es auch der zweifelhafte Commentator Gerard thut. Erst im Jahre 1259 übersetzte Mose Ibn Tibbon das Werk aus dem Arabischen u. d. T.: Zedat ha-Derachim (d. h. wörtlich „Vorrath der Wege“). In der Vorrede (H. S. Bodl. bei Uri 413) bemerkt er, dass er der Ehre des ersten (früheren) „Uebersetzers“ nicht zu nahe treten wolle. Der Uebersetzer „in die Sprache der Nationen“ (d. h. ins Lat.) habe an vielen Stellen gekürzt, das Deutliche verdunkelt, das Offene versteckt, die Dinge und Vorschriften verwechselt, die Angabe des Nutzens und der Wirkung, sowie der Beschaffenheit und Bereitungsweise gekürzt, das Gewicht vermehrt oder vermindert, einige Mittel weggelassen, das Verbundene getrennt, das Getrennte verbunden; alles dies sei nicht dem Uebersetzer ins Hebräische zur Last zu legen; jedoch habe dieser die meisten Namen der Krankheiten in der fremden Terminologie gegeben, welche nur der Fachkundige versteht.“ Hieraus ist nun zu ersehen, dass Mose Ibn Tibbon an die Uebersetzung einer Schrift ging, welche Israeli beigelegt wurde, und dass er bemüht war selbst bereits Uebersetztes nochmals ins Hebräische ausführlich, verständlich, nicht in gedrängter Kürze zu übersetzen. Vergleicht man nun die Uebersetzung beider codices, so finden sich im cod. München die Merkmale, die Mose Ibn Tibbon für seine Uebersetzung des Zedat ha-Derachim angegeben, und die ihn darum als den Uebersetzer des ספר היסודות erkennen lassen. Es ist auch nicht unwahrscheinlich, dass Ibn Tibbon bei seiner Uebersetzung die Chasdaï'sche Uebersetzung dieses

Buches vor sich hatte¹ und vielleicht auch Chasdai als den ersten Uebersetzer nannte, wodurch ein späterer Abschreiber irrthümlich geglaubt haben mag, dass nur Abraham b. Chasdai das ספר היסודות übersetzte und darum dessen vollständige Einleitung dem cod. München beifügte. Es hat somit Mose Ibn Tibbon, indem er das ספר היסודות übersetzte, vollführt was sein Vater Samuel ibn Tibbon beabsichtigte, aber auf Maimonides Anrathen die hebräische Uebersetzung des ספר היסודות unterliess.²

Die Hilfsmittel zur Feststellung des hebräischen Textes des ספר היסודות.

Die Leydner Handschrift gibt den diesem Buche zu Grunde gelegten Text. Dieser Handschrift gab ich den Vorzug, weil sie, der Sprache nach zu urtheilen, älter als die Münchener Handschrift ist. Letztere benutzte ich bloß als Hilfsmittel zur Feststellung des Textes. Nur wo dieser sich

¹ Diese Vermuthung drängt sich einem beim Vergleich der Varianten beider codices auf. Man empfängt den Eindruck, als ob der Uebersetzer des cod. M. sich principiell anderer Ausdrücke bediente, als der Uebersetzer des cod. L. Findet sich z. B. im cod. L. der Ausdruck: לא ירחק, so hat cod. M.: אי איפשר; hat hingegen cod. L.: אי איפשר, so hat cod. M.: לא ירחק. Hat cod. L.: נשם, so hat cod. M.: גיה und eben so umgekehrt hat cod. L.: גביל, so hat cod. M.: גיר; hat cod. L.: ענין, so hat cod. M.: רבר, hat cod. L.: רחל, so hat cod. M.: ראשית. Ibn Tibbon sucht demnach principiell ein anderes Wort als im cod. L. zu geben. Die Terminologie Ibn Tibbon's in seinen andern Uebersetzungen beweist darum nichts gegen die obige Annahme, weil er principiell anderer Wörter sich bedient, als die im cod. L. zu finden sind.

² Vgl. oben p. 46.

lücken- und fehlerhaft zeigte, was häufig der Fall war, suchte ich zu ergänzen oder zu berichtigen. Dies wurde mir zumeist ermöglicht durch Constantinus' lateinische Uebersetzung.¹ Diese ist aus dem Arabischen erfolgt und durch eine zu genaue wörtliche Wiedergabe des Originals wohl zuweilen unverständlich, darum aber gerade für die Herstellung des Textes besonders nützlich. Dieser Umstand bestimmte mich die lateinische Uebersetzung in meinen Anmerkungen zum Texte stellenweise wörtlich wiederzugeben.² Ferner ergänzte und berichtigte ich nach cod. München und zuweilen auch nach cod. Breslau. Diese Ergänzungen und Berichtigungen habe ich im Texte in Klammern und die Quellen für dieselben in den Anmerkungen angegeben. Zur kürzern Bezeichnung der Handschriften habe ich mich der folgenden Buchstaben bedient:

- B. = cod. Breslau
- C. = cod. Constantinus
- L. = cod. Leyden
- M. = cod. München
- O. = cod. Oxford
- Ps. = cod. Paris
- P. = cod. Parma
- Pet. = cod. Petersburg

Codex Paris und cod. Parma gab ich jedoch nur selten an,

¹ Vgl. oben p. 27.

² Auch der Umstand, dass die lateinische Uebersetzung fast nur noch vereinzelt und sehr selten zu finden ist, bestimmte mich nicht bloß auf die Wiedergabe jenes Wortes aus der lateinischen Uebersetzung, welches ich zur Herstellung des Textes nöthig hatte, zu beschränken, sondern die ganze Stelle in den Anmerkungen zum hebräischen Texte des ספר דוידיות wiederzugeben.

weil sie mit cod. B. identisch sind.¹ Dasselbe Motiv bestimmte mich nur cod. M. als Quelle für meine Emendationen im Texte in den Anmerkungen zu denselben anzugeben und nicht die codices O. und P. 423, da dieselben identisch mit cod. M.² Mögen aber auch diese, wie auch die anderen bereits angegebenen codices blosse Abschriften der beiden cod. L. und M. sein, so kann immerhin als Beweis des hohen Grades, in dem „das Buch über die Elemente“ die Aufmerksamkeit grosser Leserkreise auf sich gezogen haben müsse, die That-sache gelten, dass so viele Abschriften dieser cod. gemacht wurden. Diese Aufmerksamkeit ist aber zum Theil auch darauf zurückzuführen, dass Männer von hoher Bedeutung, die aus der Literatur der Araber nur wichtige und verbreitete Werke gefeierter Autoren übersetzten, erkannten wie nützlich es sei, „das Buch über die Elemente“ ins Hebräische zu übersetzen. Auch der Umstand, dass diese Schrift gefeierte griechische Autoren anführt und deren philosophische Gedanken ausführlich erörtert, mag wohl viel zur Verbreitung derselben beigetragen haben.

¹ Vgl. oben p. 77.

² Vgl. oben p. 77. Cod. M. hat mir darum ausschliesslich bei der Diorthose des Textes als Grundlage gedient.

ספר היסודות

Das Buch über die Elemente.

Ein Beitrag

zur

jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters

von

Isaak b. Salomon Israeli

nach

dem aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzten Texte

von

Abraham b. Samuel Halevi Ibn Chasdai

aus

einer Handschrift der Universitäts-Bibliothek zu Leyden
mit Vergleichung einer andern der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek
zu München u. a. m.

zum ersten Male herausgegeben

mit Anmerkungen, sowie mit einer biographischen
Einleitung versehen

von

Dr. Salomon Fried,

Rabb. in Ulm a/D., Württemberg.

Subventionirt von der Zunz-Stiftung in Berlin.



Frankfurt a. M.

Verlag von J. Kauffmann.