ثمانية فصول

MÛSÂ MAIMÛNÎ'S

(MAIMONIDES')

ACHT CAPITEL.

ARABISCH UND DEUTSCH

MIT

ANMERKUNGEN

VON

DR. M. WOLFF.

Zweite, vermehrte und verbesserte Ausgabe.

LEIDEN,
BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
vormals
E. J. BRILL
1903.

Verlag der Buchhandlung und Druckerei vormals E. J. BRILL in Leiden.

Abdo-'l-Wáhid al-Marrékoshí, The history of the Almohades, preceded by a sketch of the history of Spain, from the times of the conquest till the reign of Yúsof Ibn-Téshufín, and of the history of the Almoravides. Edited from a Ms. in the University library of Leyden, by R. Dozy. 2d Ed., revis. a. corr. 1881. 8°. . **f 4.75.**

Abou Alî al-Hosain b. Abdallah b. Sînâ ou d'Avicenne, Traités mystiques. Texte arabe publié d'après les Manuscrits, du Brit. Mus., de Leyde et de la Bibl. Bodlyenne, avec l'explication en français par A. F. Mehren. Ire—IVme Fasc. 1889—99. fol. . . . . **f 10.65.**

Abû Abdallah Mohammed ibn Ahmed ibn Jûsof al-Kâtib al-Khowarezmi, Liber Mafâtîh al-Olûm explicans vocabula technica scientiarum tam Arabum quam peregrinorum. Edidit, indices adj. G. v. Vloten. 1895. **f 5.25.**

Abû Bakr Muḥammad b. 'Umar b. 'Abd al-'Azîz Ibn al-Qûṭiyya, Il Libro dei Verbi. Pubblicato da I. Guidi 1894. . . . . **f 7.20.**

Abu Bekr Ibno-'l-Anbâri, Kitâbo-'l-adhdad sive liber de vocabulis arabicis quae plures habent significationes inter se oppositas. Edid. atque indicibus instr. M. Th. Houtsma. 1881. 8°. . . . **f 4.20.**

Abû Firâs. Ein arabischer Dichter und held. Mit Taâlibi's Auswahl aus seiner Poesie (Ietemet-ud. dahr. Cap. III). In Text und Uebersetzung mitgeteilt von Rud. Dvořák. 1895. 8°. **f 4.50.**

Abu Ishâk as-Shîrâzî, At-Tanbîh (Jus Shafiiticum) quem e codice Leidensi et codice Oxoniensi edidit A. W. T. Juynboll. 1879. 8°. . . . . **f 5.25.**

Ad-Dhahabí (Schamso 'd-dín Abu Abdallah Mohammed ibn Ahmed), Al-Moschtabih. E codd. mss. edit. a P. de Jong. 1881. 8°. . . . . **f 9.—.**

Al-Beládsorí (Imám Ahmed ibn Jahja ibn Djábir), Liber expugnationis regionum quem e cod. Leid. et cod. musei Brit. ed. M. J. de Goeje. 1866. 4°. . . . **f 17.—.**

Alfārābī's philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgeg. von Fr. Dieterici. (Arab. Text.) 1890. 8°. . . . . **f 3.—.**

Alfārābī's philosophische Abhandlungen aus Londener, Leidener und Berliner Handschriften. Herausgegeben von Friedrich Dieterici. Aus dem Arabischen übersetzt. 1892. 8° . . . . . **f 3.—**

Alfārābī's Abhandlung der Musterstaat, aus Londener und Oxforder Handschriften herausgegeben von Friedrich Dieterici. 1895. 8°. . . . . **f 2.40.**

Alfārābī's. Der Musterstaat. Aus dem arabischen uebertragen von Friedrich Dieterici. Voran geht die Abhandlung: „Ueber den Zusammenhang der arabischen und griechischen Philosophie". 1900. 8°. **f 3.—**

Al-Hamdânî's Geographie der Arabischen Halbinsel nach den Handschriften von Berlin, Constantinopel, London, Paris und Strassburg zum ersten Male herausg. von D. H. Müller. 1884—91. 2 Bde. **f 14.—.**

Al-Makkari, Analectes sur l'hist. et la littérature des Arabes d'Espagne, publiés par R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl et W. Wright. 1855—61. 2 vol. 4°. . . . . **f 56.25.**

Annales auctore Abu Djafar Mohammed ibn Djarir **at-Tabari,** quos ediderunt J. Barth, Th. Nöldeke, P. de Jong, E. Prym, H. Thorbecke, S. Frænkel, I. Guidi, D. H. Müller, M. Th. Houtsma, Stanislas Guyard, V. Rosen et M. J. de Goeje. Ser. I: Tom. I—VI; 1; Ser. II: Tom. I—III; Ser. III: Tom. I—IV. 1879—96 . . . . . **f 145.—.**

—— Introductio, Glossarium, Addenda et Emendada ed. M. J. de Goeje. 1901. 8°. . . . . **f 15.—.**

—— Indices. 1901. 8°. . . . . **f 15.—.**

Bâsim le forgeron et Hârûn er-Rachîd. Texte Arabe en dialecte d'Égypte et de Syrie. Publié d'après les Mss. de Leide, de Gotha et du Caire et accompagné d'une traduction et d'un glossaire par le comte Carlo de Landberg. I: Texte, traduction et proverbes. 1888. 8°. **f 3.—.**

Bibliotheca geographorum arabicorum ed. M. J. de Goeje. Cum indic., glossar. et add. 1870—94. 8 vol. 8°. . **f 88.—.**

Catalogus codicum Arabicorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae. Editio 2a. Auctt. M. J. de Goeje et M. Th. Houtsma. Vol. I. 1888. 8°. . . . . **f 9.—.**

Diwan Poëtae **Abu-'l-Walíd Moslim ibno-'l-Walíd al-Ançárí** cognomine **Çarío-'l-ghawání,** quem e codice Leidensi edidit, multis additamentis auxit et glossario instruxit M. J. de Goeje. 1875. 4°. . . . . **f 11.70.**

Dozy, R. P. A., Notices sur quelques manuscrits arabes, avec un fac-similé de l'écriture d'Al-Makrízí. 1851. 8°. **f 3.50.**

fl. 1. = 100 cts. = fr. 2.12 = 1 M 70 Pf. = 1 Sh. 8 d.

ثمانية فصول

MÛSÂ MAIMÛNÎ'S

(MAIMONIDES')

ACHT CAPITEL.

ARABISCH UND DEUTSCH

MIT

ANMERKUNGEN

VON

DR. M. WOLFF.

Zweite, vermehrte und verbesserte Ausgabe.

LEIDEN,
BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
vormals
E. J. BRILL
1903.

DRUCKEREI vormals E. J. BRILL — LEIDEN.

DEM ANDENKEN

MEINES INNIGGELIEBTEN VATERS

DES

RABBINERS LEWIN WOLFF

VEREHRUNGSVOLL

GEWEIHT.

INHALT.

VORWORT.

Wenn ich am späten Lebensabend es unternahm, die vor vier Decennien herausgegebene Schrift von Neuem (in veränderter Form) erscheinen zu lassen, so geschah es in dem Glauben, schon deshalb eine vergebliche Arbeit nicht befürchten zu müssen, weil Maimûnî's Abhandlung auch in der *jüngern* Generation Weiterverbreitung und volle Beachtung verdient.

Ein bestimmendes Moment war hierbei besonders der Umstand, dass es mir durch freundliches Entgegenkommen der Verwaltung der Königl. Bibliothek in Stockholm ermöglicht worden, dort den, nach Pocock's „porta Mosis" mit den nöthigen Verbesserungen gedruckten, arabischen Text mit der Handschrift der Berliner Königl. Bibliothek zu vergleichen und dadurch sicherer zu stellen.

Der Königl. Behörde für diese Freundlichkeit hiermit ehrerbietigst meinen Dank aussprechend, will ich nur beiläufig auf die Eigenthümlichkeit der gut geschriebenen Handschrift aufmerksam machen, das ج mit ג, das غ mit ג̇ wiederzugeben, das Teschdîd durch Verdoppelung des betreffenden Buchstabens zu ersetzen und das Feminin-t (am Ende) nur ה ohne Punkte zu schreiben.

Was Pocock's verdienstvolles Werk betrifft, so enthält es ausser der vorliegenden Abhandlung noch einige andere, dem Mischna-Commentar des Maimonides (mit dem arabischen Titel

كتاب السراج, hebr. ספר המאור) entnommene, in arabischer Sprache und lateinischer Uebersetzung [1]).

Durch Hinzufügung der nöthigsten Vocale und Lesezeichen (die auch in der Berliner Handschr. gänzlich fehlen) suchte ich den Text lesbarer zu machen, wie es auch für den Leser bequemer geworden ist, die Anmerkungen *unter* der Uebersetzung zu sehen.

Die *Schreibweise* Maimûnî's (wie der anderen jüd.-arabischen Autoren), nämlich das Arabische mit hebräischen Buchstaben wiederzugeben, habe ich des Charakteristischen wegen beibehalten, wie es ja auch — si parva licet componere magnis — Munk und Andere gethan haben.

An seiner *Sprache,* die sich mehr dem Arabisch seiner Zeit zuneigt, etwas zu ändern, schien mir nicht berechtigt; wichtige sprachliche *Bemerkungen* von meinem unvergesslichen Lehrer Prof. Fleischer enthalten jedoch die „Zusätze".

Indem ich nun diese Schrift den Freunden der jüd.-arabischen Litteratur mit dem Wunsche übergebe, dass sie ihr Theil zur Verbreitung Maimûnîscher Ideen beitragen möge, hege ich zugleich die Hoffnung, dass sie bei Denselben — gewissermassen als ein Abschiedsgruss „מתוך דבר הלכה" — freundliche Aufnahme finden werde.

Gothenburg d. 30. März 1903.

WOLFF.

---

1) Diesem Werke verdanke ich meine *Berichtigungen* verschiedener Stellen der hebräischen Uebersetzungen: in *Geiger's* Zeitschr. für Wissenschaft u. Leben V, 239 ff., 315 ff., VI 77 ff., IX, 222 ff., und in *Berliner's* Magazin für die Wissensch. d. Judenth. IV, 39 ff., sowie den *Stoff* zu dem beim Orientalisten-Congress in Stockholm gehaltenen Vortrage: eschatologische Gedanken Mûsâ b. Maimûn's (S. A. Leiden, Brill 1891).

EINLEITUNG.

Die jüdische Religionsphilosophie im Mittelalter erreichte ihre höchste Blüthe in Maimonides (Mûsâ b. Maimûn, von den Arabern Abû Amram b. Abdullâh genannt) [1]).

Er war der universellste unter den jüdischen Denkern, mit der Bildung seiner Zeit vollkommen vertraut und nicht blos auf dem philosophischen Gebiete, sondern auch in der Mathematik, Naturwissenschaft und Medicin, welch letztere er ja auch praktisch ausübte, hervorragend. Dabei besass er eine so umfassende und gediegene rabbinische Gelehrsamkeit, dass er darin noch jetzt als eine der grössten Autoritäten angesehen wird.

Mit bewundernswerthem Fleiss und eminenter Sachkenntniss und Gründlichkeit hat er sein berühmtes rabbinisches Werk „Mischne Thora" (auch „Jad chasaka" genannt, weil es in vierzehn (יד) Bücher eingetheilt ist) ausgearbeitet. In diesem, besonders in den ersten Büchern Jesode ha-Thora und Deot benutzt er jede geeignete Gelegenheit, auch philosophische Fragen zu erörtern. Für diese jedoch ist von höchster Bedeutung sein Werk: „Dalâlat al-Hajirîn" (eig. die *Leitung* der Zweifelnden oder, wie gewöhnlich und dem mehr bekannten „More nebuchim", „doctor perplexorum" und „le guide des égarés" entsprechend, als „Führer der Verirrten" bezeichnet [2]).

---

1) Geb. in Cordowa 1135, den 30. März, am Tage vor dem Pessachfeste Er starb in Kairo, als Leibarzt des Fürsten Al-Afḍal und Rabbiner der dortigen jüd. Gemeinde, d. 13 Dec. 1204.

2) Der Kürze wegen schreibe ich im Folgenden immer „Führer."

Im „Führer" offenbart sich seine Geisteskraft im vollsten Reichthum, sein Geistesadel in wahrer Erhabenheit; dabei tritt seine tiefe Religiösität neben der ungehemmten Freiheit philosophischer Forschung so klar und lebendig hervor, dass dieses Werk trotz der heftigen Angriffe, die es zu einer Zeit von Fanatikern erfahren, die Leuchte verblieb, von der wahrheitsliebende und fromme Gemüther auf dem Wege des Lebens sich leiten liessen. Des „Führers" Gedanken drangen tief in die Seele Derer ein, die nicht mehr auf den Pfaden der naiven Rechtgläubigkeit zu wandern vermochten und erweckte in ihnen ein heiliges Verlangen, durch wahre Erkenntniss dem Gott sich zu nähern, der die ewige Wahrheit ist.

Und wie gross die Verehrung war, welche sogar die Rechtgläubigen unter den Juden, nachdem der erste Sturm gegen das mächtige Bollwerk der Geistesfreiheit — ein solches war in Wirklichkeit „der Führer" — zurückgedrängt worden und die früher aufgeregten Gemüther sich beruhigt hatten, davon giebt das allgemein verbreitete Wort Kunde: „von Mose (dem Gottesmanne) bis Mose (Maîmûn's Sohn) stand Keiner auf, der Mose (dem Letzteren) glich" [1]).

Frommen Sinnes beginnt Maimonides sein Werk, indem er mit dem Psalmisten betet: „thue mir den Weg kund, den

---

1) Was „der Führer" für christliche Forscher war, ergiebt sich aus den Schriften des *Albertus Magnus*, des *Thomas von Aquino* (mit dem Ehrennamen „doctor angelicus") u. anderer Scholastiker, wie *Joël* in „Verhältniss Alb. d. Gr. zu Moses Maimonides" (Breslau 1863), „Etwas über den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik" (Frankel's Monatsschr. IX, 205—217), *Guttmann* „das Verhältniss des Thomas v. Aquino zur jüd. Litteratur" (Göttingen 1891) und auch in seiner neuesten Schrift „die Scholastik des 13 Jahrh. in ihren Beziehungen zur jüd. Litteratur" (Breslau 1902) zur Genüge nachgewiesen haben.

In der Abhandlung von *Kaufmann*: „der ‚Führer' Maimûnî's in der Weltlitteratur" (Stein's Archiv für Geschichte der Philosophie, XI 335 ff.) ist auch (Seite 341) von der Aufnahme des „Führers" bei den *Muhammedanern* die Rede. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir auch, dass Maîmûnî es streng untersagt habe, den „Führer" in *arabischen* Schriftzügen zu vervielfältigen — vermuthlich, um fanatische Muhammedaner nicht aufzureizen. — Zu vergleichen ist noch die in humanem Geiste abgefasste Schrift des bekannten Naturforschers H. J. Schleiden: „die Bedeutung der Juden für Erhaltung und Wiederbelebung der Wissenschaften im Mittelalter."

ich gehen soll; denn zu Dir erhebe ich meine Seele" (Ps. 143, 8). Hierauf bricht er in die Worte aus: „zu euch, ihr Männer, rufe ich und meine Stimme ertönt zu den Menschenkindern: ‚neige dein Ohr und höre die Worte der Weisen und wende dein Herz zu meiner Lehre'." (Spr. 8, 4; 22, 17).

Es ist nicht seine Absicht, sagt er dann, für die grosse Menge oder für Anfänger in den Studien oder auch für den zu schreiben, der *nur* mit rabbinischen Studien sich beschäftigt, sondern, seinem Gegenstande gemäss, für den religiös Gesinnten, in dessen Seele die Wahrheit der Gotteslehre bereits als Glaube eingedrungen ist und dessen Leben sie geheiligt hat, der aber auch *philosophisches* Wissen sich angeeignet, der Leitung der Vernunft folgt, jedoch durch die *buchstäbliche* Fassung des Gotteswortes in Verwirrung gerathen ist. Die heilige Schrift konnte aber der *bildlichen* Darstellungsweise nicht entbehren, da der Mensch im Allgemeinen nicht so leicht im Stande ist, eine klare Einsicht in metaphysischen Dingen zu gewinnen. Um nun nach Möglichkeit die bildlichen Ausdrücke und die Gleichnisse der Schrift zu erklären, die *wesentliche* Übereinstimmung der göttlichen Lehre mit der Philosophie zu beweisen und dadurch die Zweifler unter den Philosophirenden und wahrhaft religiös Gesinnten zu einer festen Überzeugung und zur wahren Erkenntniss Gottes zu führen, hat er sein Werk verfasst.

Diese *Erkenntniss* ist das Ziel seines Strebens, ihr *Endzweck* aber ist die wahre und innige *Anbetung* Gottes. Denn je mehr der Mensch, von der *Vernunft* geleitet, über Gottes Wesen nachdenkt und es in seiner Grösse erkennt, destomehr hat er das Verlangen, sich Gott zu nähern und ihn zu verehren.

Ja, wenn man von Gott und seinen Werken, soweit das Denkvermögen reicht, einen rechten Begriff gewonnen, dann *heiligt* man sich ihm vollständig, und auf diese Weise wird das Band zwischen dem Menschen und Gott, die *Vernunft*, mehr und mehr gestärkt und die im Gottesworte vorgeschriebene *Liebe* zu Gott erweckt.

In dieser Liebe hat die Religion, wie alles menschliche Wissen die *Vollendung* erreicht und dieser Höhepunkt des Lebens ist es, dem der denkende Menschengeist nachzustreben hat.

Ist er dahin gelangt, so spiegelt sich im Menschen*leben* das *Göttliche* wieder und drückt darauf das Gepräge der *Ewigkeit*: „Gottes Wille ist dann zum Willen der Menschen geworden" [1]).

Wie Maimonides aber auch die allumfassende *Menschenliebe* als die höchste, sittliche Vollkommenheit, zu der die Gotteserkenntniss führen muss, betrachtet, zeigt sich in klarster Weise in den Worten, mit denen er den „Führer" abschliesst.

Hinweisend auf die prophetischen Worte (Jerem. 9, 23—24) sagt er: „der Prophet will hier in keiner Weise behaupten, dass die blosse *Erkenntniss* Gottes die höchste Vollkommenheit gewährt: er will vielmehr verkünden, dass diese Erkenntniss nur im Vereine mit der rechten *Auffassung seiner Wege*, d. i. seiner Eigenschaften und Werke zum Ruhme gereichen könne, und er will uns lehren, dass die Werke, die wir kennen gelernt und denen wir *nachfolgen* sollen, sind: *Liebe*, *Recht* und *Gerechtigkeit*, ‚denn daran, sagt der Ewige, habe ich Wohlgefallen'; und dies bedeutet: es ist mein Wille, dass ihr *Liebe, Recht* und *Gerechtigkeit* auf Erden ausübet" [2]).

---

1) Nach *Abot* II, 4.

2) S. „Führer" a. a. Orte (Munk's Ausgabe III, 437 ff. — Vrgl. u. a. die *Bibelstellen* 6, 5; Lev. 19, 18; Deut. 10, 12; 16, 20; 18, 13; Jes. 1, 17; 32, 17; (Deuter.) Jes. 58, 7—11; Hosea 6, 6; Micha 6, 8; Ps. 11, 7; 14, 34; 31, 24; 40, 9, 10; 106, 3; Spr. 3, 27; 14, 34 und die zur höchsten *menschlichen Vollkommenheit* mahnenden Worte Levit. 19, 2, sowie das, die *volle Hingebung* an Gott ausdrückende Psalmwort 73, 25.

In den angeführten Worten Jeremia's ist „בארץ" bemerkenswerth: also *überall* und gegen *Alle*, auch, wie das Bibelwort mehrfach lehrt, gegen Feinde.

Dass das klassische Alterthum von solcher *allgemeinen* Menschenliebe keine Ahnung hatte und wie sogar bei Aristoteles eine solche sich nicht findet, dürfte bekannt sein. Hat doch dieser grosse Geist (infolge der in Hellas herrschenden politischen und socialen Verhältnisse, über die auch *er* sich nicht zu erheben vermochte) die seiner so unwürdige Auffassung von der *Sklaverei*, dass nämlich der Sklave als von der *Natur* dazu bestimmt und als zu jeder *freien Willensäusserung* unfähig zu betrachten, daher auch nur zum Dienste der Hellenen zu verwenden sei. (S. Polit. I, 3—5, I, 13 u. vgl. Poëtik 10, 15). Auf Grund dieser Anschauung erklärt er auch, dass der Sklave, als des wahren *Wesens* des Menschen entbehrend, keine *Glückseligkeit* erlangen

So sucht Maimonides durch die *Erkenntniss* Gottes im wahren Geiste des Judenthums zur *Gottesliebe* und allgemeiner *Menschenliebe* und auf diese Weise zu *sittlicher Vollendung* zu führen. Mit ihm stimmen auch die anderen jüdischen Religionsphilosophen überein, die *darin* das höchste Ziel der Religion sehen [1]).

Diesem Hauptzwecke menschlichen Denkens und Lebens ist

---

könne (S. Eth. Nic. X 6, 8). Die Sklaverei wird nur in dem Falle für verwerflich angesehen, wenn *Stammverwandte* der Griechen, also, nach griechischem Begriff, von *Natur freie Wesen* zu Sklaven gemacht werden (S. Polit. I, 8).

Wie human sind dagegen die in echt demokratischem Geiste abgefassten Bestimmungen für den jüdischen Staat! Und wie bedeutungsvoll ist der Ausspruch R. Asai's die Worte der Schrift (Gen. 5, 1) „dies ist das Buch der Geschlechter Adams" enthalten einen grossen Lehrsatz כלל גדול בתורה), nämlich den von der Gleichheit aller im Ebenbilde Gottes geschaffenen Menschen. (Midr. R. Sect. 24 u. Sifra Kedoschim).

Das *Gefühl* der Liebe ist auch dem Menschenherzen so eingepflanzt, dass es wohl zu keiner Zeit und bei keinem Volke ganz gefehlt, wenn es auch im *Leben* sich seltener bethätigt hat: die bekannten Worte der *Antigone* (523): οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν haben sicherlich auch in der alten Zeit in manchen Herzen Wiederklang gefunden.

Hier mögen auch die herrlichen Worte eine Stelle finden, die der edle, als Sprachforscher und Staatsmann hochberühmte W. v. Humboldt ausgesprochen: „Wenn wir eine Idee bezeichnen wollen, die durch die ganze Geschichte hindurch in immer mehr erweiterter Geltung sichtbar wird, wenn irgend eine die vielfach bestrittene, aber noch mehrfacher missverstandene Vervollkommnung des ganzen Menschengeschlechtes beweist, so ist es die Idee der *Menschlichkeit*, das Bestreben, die Grenzen, welche Vorurtheile und einseitige Ansichten aller Art feindselig zwischen die Menschen gestellt, aufzuheben und die *gesammte Menschheit, ohne Rücksicht auf Religion, Nation und Farbe als Einen grossen verbrüderten Stamm*, als Ein zur Erreichung Eines Zweckes der freien Entwickelung innerlicher Kraft bestehendes Ganzes zu behandeln. Es ist das letzte, äusserste Ziel der Geselligkeit und zugleich die durch seine Natur selbst in ihn gelegte Richtung des Menschen auf unbestimmte Erweiterung seines Daseins." (Über die Kawi-Sprache III, 426).

1) So sagt auch schon Abraham ibn Daud (geb. 1110, gest. 1180) in seinem Werke: Emûna râma (ed. Weil S. 100, 128; der arabische Titel ist: al-'aḳidat ar-rafîat, der ar. Text nicht zu finden): „das Gebot: 'du sollst den Ewigen deinen Gott lieben von deinem ganzen Herzen, von deiner ganzen Seele und deinem ganzen Vermögen' enthält auch die Pflicht, Erkenntniss Gottes zu gewinnen. Denn wir können unmöglich einen Gegenstand innig lieben, ohne ihn zu kennen. Deshalb muss man die Kenntniss von Gottes erhabenen Eigenschaften und Werken erstreben. Wenn dies in rechter Weise geschehen, so wird das Herz, Seiner unendlichen Grösse entsprechend, mit Liebe zu Ihm erfüllt". Dass hieraus nothwendig die *Menschenliebe* entspringt, ist selbstverständlich. Die vollkommene Gottesliebe wird auch von Philo (de profugis ed. Ritter p. 122) als das Höchste im Menschenleben (ἔρωτι καὶ φιλίᾳ θεοῦ ἀσάρκῳ καὶ ἀσωμάτῳ κατεσχῆσθαι) dargestellt und Spinoza bezeichnet (Eth. I, 27 u. 32) „amor intellectualis" als die „Quelle der reinsten Glückseligkeit". S. m.: „die Philonische Ethik" (Philosophische Monatshefte 1879).

Maimonides' *grosses* Werk gewidmet. Aber auch die *kleine*, in seinem ersten Mannesalter verfasste Schrift, die „acht Capitel" (ثمانية فصول, hebr. שמונה פרקים) strebt dem hohen Ziele zu, die ganze Lebensführung des Menschen auf den Endzweck des Lebens, sittliche Vollkommenheit, zu richten: auch das an sich *Materielle* soll in den Dienst des *Ideellen* gebracht und auf diese Weise das ganze Menschendasein Hoheit und Heiligung gewinnen, vom Strahle des Göttlichen erleuchtet werden. Dies ist der Grundgedanke, der sich durch das in gedrängter Kurze und Praegnanz dargestellte *System der Ethik* — denn als solches sind die „acht Capitel" zu betrachten — zieht, und die darin in vollster Klarheit entwickelten *Ideen* (Nebensächliches abgerechnet) haben darum noch für unsere Zeit hohe sittliche Bedeutung [1]).

Bescheiden spricht er sich in einem kleinen Vorworte dazu darüber aus, dass er nichts Neues, Selbsterfundenes (אגראיץ אבתכרתהא אנא מן נפסי ולא שרוח אבתדעתהא אנא) sondern nur das aus *rabbinischen* und *philosophischen* Schriften Gesammelte darstellen wolle.

Unter den Letzteren sind natürlich besonders Aristoteles' „de anima" und „ethica nicomacha" verstanden.

Wie mächtig die Speculationen der griechischen Philosophen [2])

---

1) Bekanntlich ist diese Schrift in dem schon erwähnten كتاب السراج (über welches Werk *Geiger's* Moses b. Maimon S. 23 ff. *Frankel's* Hodegetik S. 320 u. *Grätz*, 'Geschichte der Juden' VI, 326 zu vergl. sind) die Einleitung zum Tractat „Abot". — *Ethische* Lehren M.'s die an verschiedenen Stellen seiner Werke vorkommen, hat Dr. Rosin in seinem verdienstvollen Buche: „die Ethik des Maimonides" (Breslau, 1876) zusammengestellt und wissenschaftlich behandelt.

2) Wie auch *Empedokles* auf einen jüdischen Religionphilosophen Einfluss hatte, ersehen wir aus der neuesten Programm-Abhandlung von Dr. Horowitz: „der Mikrokosmos des Jos. Ibn Ṣaddiḳ" S. III (Breslau 1903). Merkwürdig aber ist, dass sich sogar im *Talmud* eine Spur von Bekanntschaft mit *Thales'* Lehre vom Wasser als *Urstoff* der Welt (freilich erst durch die *Gnostiker* vermittelt) vorfindet. In der bekannten Stelle (Chag. 14b), wo von den „Vieren, die in den Pardes" — bildliche Bezeichnung metaphysicher, besonders kosmogonischer Forschungen der Gnostiker — eingingen, wird nämlich von dem Vierten (Akiba) berichtet, er habe zu seinen Genossen gesagt: „wenn ihr zu den glänzenden Marmorsteinen (d. i. zu den wie weisser

besonders Plato's und Aristoteles' — „der beiden Säulen der Philosophie" (رُكنا الفَلسفة) wie die Araber sie nennen — auf die jüdische Religionsphilosophie eingewirkt, ist ja bekannt, und für Maimonides ist vorzüglich Aristoteles „der Philosoph", dem er, wie früher Philo zumeist Plato, in seinen philosophischen Betrachtungen mit Vorliebe folgt, von dem Gedanken der *wesentlichen Identität* der wichtigsten Lehren des Judenthums mit den Ideen des Stagiriten, dessen Philosophie er durch die arabischen Philosophen, besonders *Ibn Sina* (Avicenna) kennen gelernt, ausgehend. Dass er jedoch in manchen Punkten, wie z. B. dem die *Ewigkeit der Welt* betreffenden, von ihm gänzlich abweicht, zeigen viele Stellen in seinem „Führer".

Auf die *einzelnen* in den „acht Capiteln" behandelten Fragen hier näher einzugehen, scheint mir überflüssig: der *Inhalt* und die ganze *Darstellung* derselben sind so klar, dass der aufmerksame Leser keiner besondern, einleitenden Auseinandersetzung bedarf. Eins sei jedoch noch erwähnt, nämlich betreffs der im *vierten* Capitel nach Aristoteles behandelten „rechten Mitte". Wie Rosin (a. a. O. S. 25) richtig anmerkt, konnte Maimonides dem Stagiriten hierbei um so leichter folgen, als auch in der *Bibel* Ähnliches gelehrt (so Spr. 4, 26; 30, 8 und Koh. 7, 16—18) und im *jerus. Talmud* (Chag. II), von den „zwei Wegen (betreffs) der Thora" bildlich in folgender Weise gesprochen wird: „auf dem einen Wege ist *Feuer*, auf dem andern *Schnee*; wer dem Feuer zu nahe kommt, wird von ihm verzehrt, wer in den Schnee zu weit eindringt, erfriert und stirbt darin. Was ist zu thun? Man muss in der Mitte wandern" (was wohl bedeutet: sich im religiösen Leben vor der Gluth des Fanatismus sowohl, wie vor der eisigen Kälte des Verstandes hüten, sondern mit warmer Hingebung

---

Marmor glänzenden Eis- und Schneemassen) kommt, so rufet nicht aus: Wasser, Wasser (d. i.: in diesen Massen sehen wir den Urstoff der Schöpfung), denn es heisst (Ps. 101, 7) „Lügner werden nicht vor meinen Augen bestehen". — So lautet auch eine andere talmudische Stelle: „Wer da sagt, dass im Anfange die Welt aus Wasser in Wasser bestanden, der entstellt den Garten des Königs", (d. i. hat eine falsche Ansicht von der Weltschöpfung). Jerus. Chagiga II, 77.

und ruhigem, klarem Denken die Religionswahrheiten umfassen.

Und diese „Mitte" hat Maimonides mit unwankender Treue festgehalten: die Wärme des *Glaubens*, mit klarer *philosophischer* Forschung vereint, wie mit Begeisterung für die Wahrheit verkündet, tritt uns in seinen Speculationen überall entgegen, wenn auch Manches in seinem Streben nach Harmonie mit der aristotelischen Philosophie als *gezwungen* erscheinen muss.

Zum Schluss habe ich noch eine heilige Pflicht zu erfüllen: meinem hochverehrten Lehrer Fleischer für das lebhafte Interesse an dieser Arbeit bei ihrem ersten Erscheinen und die sprachlichen Beiträge zu derselben, wie überhaupt für all das Wohlwollen und die wahrhaft väterliche Freundschaft, die er mir bis zu seinem Heimgange geschenkt, aus tiefem Herzensgrunde meinen Dank in die Ewigkeit nachzurufen.

Was der Verklärte in der Gelehrtenwelt war und was er Grosses besonders in der Sprachwissenschaft des Orients geleistet hat, wird dankbar von Allen, die sein unermüdliches geistvolles Schaffen kannten, insbesondere von seinen Schülern, allezeit nach vollstem Verdienst gewürdigt werden. Was er als *Mensch* war, habe ich vor Jahren aus innerem Drang in öffentlicher Versammlung zu schildern versucht, und sei es mir gestattet aus dem dort Ausgesprochenen [1]) einige Worte anzuführen.

„Heinrich Leberecht Fleischer war ein *Mensch* in des Wortes edelster und vollster Bedeutung: ein Abglanz der ewigen Liebe durchstrahlte und verklärte sein ganzes Wesen. Wie leuchtete diese Liebe Jedem entgegen, der das Glück hatte, ihm nahe zu stehen! ..... Aber auch, wer ihm nur seltener sich nähern konnte oder auch nur aus der Ferne mit ihm in Beziehung zu treten Gelegenheit fand, musste bald inne werden, dass in dieser Persönlichkeit mit der Grösse und Hoheit des Geistes Wärme und Innigkeit des Herzens in schönster Harmonie sich

1) Orientalisten-Congress in Stockholm. S. den schon erwähnten Vortrag.

verband .... Fleischer war ein echter Priester der *Humanität*!" .... Wollen wir sein innerstes Wesen durch ein einziges Wort kennzeichnen, so ist es das, was *Philo* als die allgemeine, alles Edle in sich fassende Tugend (ἡ γενικὴ ἀρετὴ) darstellt: ἀγαθότης, die Güte und Reinheit des Herzens, die Vortrefflichkeit und Wahrhaftigkeit im Denken, Wollen und Streben, die hingebende Liebe zu Allem, was der Menschengeist als gross und erhaben erkannt."

Möge der edle Mann zum leuchtenden Vorbilde für alle Geschlechter werden!

ERSTES CAPITEL.

VON DER SEELE DES MENSCHEN UND IHREN KRÄFTEN.

Wisse, dass die Seele des Menschen eine Einheit ist, aber mit mehreren und verschiedenen Thätigkeiten. Einige dieser Thätigkeiten [1]) werden wohl auch Seelen genannt, und daher meint man, dass der Mensch mehrere Seelen habe, wie die Aerzte glauben, deren Meister sogar gleich von vornherein den Satz aufstellt, es gebe drei Seelen: eine natürliche, eine animalische und eine psychische [2]). Sie werden aber auch Kräfte und Theile

---

1) Da بَعْض wie كُلّ, جَمِيع und غَيْر in der Regel den Genitiv nach sich hat, musste es auch hier als in der اِضَافَة zu תלך אלאפעיל stehend, mit ihm das Subject bildend und תסמי passivisch genommen werden; und so giebt auch Ibn-Tibbon selbst die Worte des Originals richtig durch יקראום קצת הפעולות ההם נפשות wieder.

Der activischen Fassung des תסמי, die wir in dem Commentare zu Ibn-Tibbon's Uebersetzung, Chesed Abraham, finden: קצת חכמי המחקר קראו אותן הפעולות נפשות, steht schon das Feminingeschlecht von תסמי entgegen. Wenn בעץ soviel als בעץ אלחכמא sein könnte, müsste es nach feststehendem arabischen Sprachgebrauche, mit Rücksicht auf das natürliche Geschlecht von חכמא in Verbindung mit dem grammatischen Geschlechte von בעץ, durchaus יסמי heissen.

2) Hiermit ist bekanntlich Hippocrates gemeint, der Schöpfer der medicinischen Wissenschaft, die er als „die vorzüglichste aller Künste" (τεχνέων πασέων ἐπιφανεστάτη) bezeichnet. S. „Hippocratis Lex" in dem grossen Werke von Kühn, p. 3. Dieser Eintheilung der Seelenkräfte, die mehr allgemeiner Natur ist, begegnen wir auch bei Maimuni, so z. B. „Führer" III, 12 (ed. Scheyer p. 57, ed. Munk p. 21*a*), wo er davon spricht, wie die göttliche Gerechtigkeit sich darin kund gebe, dass in der ganzen Schöpfung sämmtliche Individuen Einer Gattung gleich gebildet werden; dort heisst es nun: הכחות כלם הטבעיות והנפשיות וההיוניות והאברים הנמצאים בזה האיש הם הנמצאים באחר בעצם.

genannt, so dass man von Theilen der Seele spricht. Dieser Benennung bedienen sich oft die Philosophen; doch wollen sie mit dem Worte „Theile" nicht sagen, dass die Seele nach Art der Körper in Theile zerfalle, sondern sie zählen nur ihre verschiedenen Thätigkeiten auf, die sich zur Totalität der Seele wie die Theile zu dem aus diesen zusammengesetzten Ganzen verhalten. — Du weisst, dass die Veredelung der Sitten nichts anders als die Heilung der Seele und ihrer Kräfte ist; wie nun der Arzt, der die Körper zu heilen hat, vor Allem den zu heilenden Leib (ich meine: den menschlichen Leib) im Ganzen kennen und wissen muss, welches seine Theile sind, wie es ferner für ihn nothwendig ist, zu wissen, welche Dinge denselben krank machen, damit diese gemieden, welche hingegen ihn gesund machen, damit diese gesucht werden: so muss auch Derjenige, welcher die Seele heilen soll und die Sitten veredeln will, die Seele im Ganzen und in ihren Theilen kennen und ebenso das, was sie krank und was sie gesund macht [1]). Daher sage ich nun, dass die Seele fünf Theile hat: den ernährenden, den empfindenden, den vorstellenden, den begehrenden und den rationellen Theil [2]). Wir haben aber bereits in diesem Abschnitte

1) In wesentlich gleichem Sinne spricht Philo über den Seelenarzt, als welchen er den Philosophen ansieht (s. quod omn. pr. l. I, 2, welcher Schrift der bedeutende Philo-Forscher Wendland im „Archiv f. Gesch. d. Phil." I, 509 ff. die Autorschaft des Alexandriners zuerkennt) in der von Diesem herausgegebenen Schrift „über die Vorsehung" S. 53. „Es sollen", sagt er, „die Philosophen als die Seelenärzte sich .... mit der Seele beschäftigen und sie untersuchen, ob etwa ihre Bewegungen durch Zorn gestört sind, die Zunge, ob sie rauh und schmähsüchtig, unzüchtig und zügellos ist, den Leib, ob er der Sitz massloser Begierden ist, kurz alle Leidenschaften, Krankheiten und Gebresten beobachten." Vgl. diese, von den Stoikern beinflusste Schrift und die gediegene, streng wissenschaftliche Behandlung derselben Seitens Wendlands. (Berlin 1892, Gaertners Verlag.).

2) Maim. stimmt hier in der Aufzählung der Seelenkräfte bis auf Eine genau mit Aristoteles überein. Dieser lehrt de anima II, 3: δυνάμεις δὲ εἴπομεν

erklärt, dass wir nur von der menschlichen Seele reden, indem z. B. die Ernährung bei dem Menschen nicht dieselbe ist, wie die bei dem Esel und dem Pferde; denn der Mensch wird ernährt durch den ernährenden Theil der menschlichen Seele, der Esel durch den ernährenden Theil seiner Seele und die Palme [1]) durch den ernährenden Theil ihrer Seele; nur vermöge der Gemeinsamkeit des Namens gebraucht man von allen den Ausdruck „Ernährung", nicht aber in dem Sinne, dass die Bedeutung desselben (bei allen) wesentlich dieselbe wäre. Ebenso gebraucht man vom Menschen

---

θρεπτικὸν, αἰσθητικὸν, ὀρεκτικὸν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν. M. hat statt der „bewegenden" Kraft das Einbildungsvermögen, was auch richtiger zu sein scheint, da dieses wesentlich von den übrigen Seelenvermögen verschieden, wogegen die Kraft der Seele, die Bewegungen nach einem Orte hin zu erzeugen, in denselben, namentlich in dem Begehrungs- und dem rationellen Vermögen schon mit inbegriffen ist. Siehe Scheyer, das psychol. System des Maimonides, S. 11.

Es sei hier noch bemerkt, dass wir dem Pocock'schen Texte folgten und אלנאדי (und so auch in allen weiterhin vorkommenden Derivaten dieses Stammes) schrieben, obwohl es richtiger אלנאדי heissen müsste, da dies das Ursprüngliche ist. Da jedoch gerade in diesem Worte (غذا) das ذ der vulgären Aussprache statt des ذ ganz gewöhnlich geworden, so dass in den Handschriften weit häufiger غداء als غذاء vorkommt, wie Fleischer zu Ali's 100 Sprüchen S. 102 bemerkt, so behielten wir die erstere Form.

1) Bei der Präcision und Klarheit in der Darstellung, die man überall bei M. findet, ist es auffallend, ihn hier ohne allen Grund von dem „Pferde", womit er den Satz beginnt, zur „Palme" überspringen zu sehen; das talmudische (in solchen Fällen nach Bab. Kam. 27*a* allgemein angewandte) Wort: פתח בכד וסיים בחבית („er beginnt mit dem Krug und schliesst mit dem Fass") drängt sich uns dabei unwillkürlich auf. Es hat wahrscheinlich ein anderes Wort hier gestanden, doch welches? Ibn Tibbon hat נשר; er muss also עקאב gelesen haben, was weiter unten vorkommt. Trotzdem muss النخلة, welche La. ich jetzt auch in der Berliner Handschrift gefindet habe, beibehalten werden, um somehr als auch Prof. Fleischer damals dazu gerathen hatte. Er machte mich bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam, dass die Dattelpalme den Arabern stets als die Schwester der Menschen gegolten, so dass sie auch ihre einzelnen Theile mit denen des menschlichen Körpers parallelisirt haben. — Was Thiere und Pflanzen überhaupt betrifft, so haben sie drei Kräfte mit einander gemein, die ihre Seele ausmachen: القوّة الغاذية, die Kraft der Ernährung, القوّة النامية, die Kraft des Wachsens, und القوّة المولّدة, die Kraft, seines Gleichen zu zeugen (sich fortzupflanzen).

und Thiere nur vermöge der Gemeinsamkeit des Namens den Ausdruck empfindendes Wesen, nicht aber in dem Sinne, dass die Empfindung des Menschen die des Thieres, noch dass die Empfindung bei der einen Art wesentlich dieselbe wäre, wie die bei der andern Art, sondern es hat jede Art beseelter Wesen eine eigenthümliche, von der der andern verschiedene Seele und es gehen von einer Seele nothwendig diese, von der andern jene Thätigkeiten aus; da aber bisweilen die eine Thätigkeit der andern ähnlich ist, so meint man, dass beide wesentlich ein und dasselbe seien, was aber nicht der Fall ist. Es verhält sich damit, wie mit drei dunkeln Orten, von denen der eine durch die über ihm aufgegangene Sonne, der andere durch den aufgestiegenen Mond und der dritte durch eine darin angezündete Lampe erleuchtet wird; es findet sich so in jedem dieser Orte Licht, jedoch Grund und bewirkende Ursache des ersten ist die Sonne, des zweiten der Mond und des dritten das Feuer. In gleicher Weise ist die bewirkende Ursache der Empfindung des Menschen die menschliche Seele, der Empfindung des Esels die Seele des Esels, der Empfindung des Adlers die Seele des Adlers, und diese Empfindungen haben Nichts, worin sie übereinstimmen, als den ihnen gemeinsamen Namen. Fasse diesen Punkt wohl auf; er enthält einen vorzüglichen, tiefen Gedanken, in Bezug auf welchen viele Philosophirende [1]) irren, wodurch sie dann zu Ungereimtheiten und falschen Ansichten hingetrieben werden.

Ich kehre nun wieder zu unserm Gegenstande, den

---

1) In der Bezeichung المُتَفَلسفون liegt offenbar der Begriff der Geringsshätzung, etwa wie „Philosophanten".

Theilen der Seele, zurück und sage: zum ernährenden Theile gehören das Anziehungs-, das Zurückhaltungs-, das Verdauungsvermögen, das Vermögen der Abtreibung des Ueberflüssigen, das Vermögen der Vergrösserung, das Vermögen der Erzeugung des Gleichartigen, das Vermögen der Scheidung der Säfte, dazu bestimmt, das zur Ernährung Nothwendige von dem, was abgetrieben werden soll, abzusondern. Jedoch die ausführlichere Belehrung über diese sieben Vermögen, über das, wodurch, und über die Art, wie sie wirken, bei welchen Theilen (des Körpers) ihre Wirkungen offenbarer und deutlicher hervortreten, welche von ihnen beständig da sind und welche in einer bestimmten Zeit aufhören, — dies alles gehört nothwendig zur Heilkunde und ist an diesem Orte nicht nöthig. — Zum empfindenden Theile gehören die allgemein bekannten fünf Vermögen: das Gesichts-, Gehörs-, Geschmacks-, Geruchs- und Gefühlsvermögen, welches letzte sich an der ganzen Oberfläche des Körpers vorfindet und nicht, wie die vier (übrigen) Vermögen, ein besonderes Organ hat. — Der vorstellende Theil ist das Vermögen, welches die Bilder der mit den Sinnen wahrgenommenen Gegenstände festhält, nachdem dieselben aufgehört haben, die Sinne, welche sie aufgefasst, unmittelbar zu berühren, und sie dann mit einander verbindet und von einander trennt. Daher stellt dieses Vermögen aus den von ihm wahrgenommenen Dingen solche zusammen, welche es nie wahrgenommen hat, und solche, deren Wahrnehmung überhaupt unmöglich ist; wie wenn sich z. B. Jemand ein eisernes, in der Luft hinfahrendes Schiff vorstellt, oder einen Menschen mit dem Kopfe im Himmel und den Füssen auf der Erde, oder ein Thier mit tausend

Augen, und dergleichen Unmöglichkeiten mehr, welche das Vorstellungsvermögen zusammensetzt und denen es eine eingebildete Existenz verleiht. Hier nun sind die Mutakallim's in jenen schmählichen, gewaltigen Irrthum verfallen, auf den sie ihre Sophistereien betreffs ihrer Eintheilung der Dinge in nothwendige, mögliche und unmögliche gründeten, indem sie nämlich meinten und die Menschen irriger Weise glauben machten, dass Alles, was sich vorstellen lasse, möglich sei, ohne zu bedenken, dass dieses (Vorstellungs-) Vermögen auch solche Dinge zusammensetzt, deren Existenz, wie wir gesagt haben, unmöglich ist [1]). — Der begehrende Theil ist das Vermögen, wodurch der Mensch nach etwas Verlangen oder gegen etwas Widerwillen hat. Aus diesem Vermögen gehen folgende Thätigkeiten hervor: Erstreben und Fliehen, irgend etwas vorzugsweise thun und es vermeiden, Zürnen und Wohlwollen, Furcht und Kühnheit, Härte und Barmherzigkeit, Liebe und Hass und viele (andere) derartige Seelenaccidenzen. Werkzeuge dieses Vermögens sind alle Theile des Körpers; so dient die Kraft der Hand zum Greifen, die Kraft des Fusses zum Gehen, die des Auges zum Sehen, die des Herzens zur Aeusserung von Kühnheit oder Furcht, und in gleicher Weise sind auch die übrigen inneren und äusseren Körpertheile sammt ihren Kräften Werkzeuge dieses Begehrungsvermögens.

Der rationelle Theil ist das dem Menschen zukom-

---

1) Die Einbildungskraft ist, weil unabhängig von der Vernunfterkenntniss, schrankenlos und darum auch unzuverlässig in der Bestimmung dessen, was nothwendig, möglich und unmöglich ist. Dies zu bestimmen ist einzig Sache des Vernunfturtheils (الحُكم العقلى). Vergl. m. El-Senusi's Begriffsentwickelung des muh. Glaubensbek. S. 1. — Siehe Excurs I.

mende Vermögen, durch welches er begreift, nachdenkt, Kenntnisse erwirbt und zwischen ungeziemenden und geziemenden Handlungen unterscheidet. Von diesen Thätigkeiten sind die einen practische, die andern speculative; die practischen wiederum sind theils künstlerische, theils überlegende. Die speculative Thätigkeit ist diejenige, durch welche der Mensch die der Veränderung nicht unterworfenen Dinge so, wie sie wirklich sind, erkennt, und diese werden schlechthin Wissenschaften genannt[1]). Die künstlerische Thätigkeit ist das Vermögen, durch welches Künste erlernt werden, wie Architectur, Agricultur, Medicin und Navigation. Die überlegende Thätigkeit ist diejenige, vermöge welcher der Mensch in Betreff dessen, was er thun will, wenn er an die Ausführung geht, nachdenkt, ob es möglich sei oder nicht, und wenn es möglich ist, wie er es thun müsse. So viel musste hier von dem die Seele Betreffenden gesagt werden.

---

1) Die Wissenschaft in absolutem Sinne hat die in ihrem Wesen sich immer gleichbleibenden, auf dieselbe Weise sich verhaltenden Dinge zum Gegenstande; so sagt auch Aristoteles: ἐπιστήμη τί ἐστιν, ἐντεῦθεν φανερὸν, εἰ δεῖ ἀκριβολογεῖσθαι καὶ μὴ ἀκολουθεῖν ταῖς ὁμοιότησι· πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν. Eth. Nicom. VI, 3, § 2.

Die practische Thätigkeit des rationellen Vermögens äussert sich theils im Aneignen von Künsten — „Künste" im weiteren Sinne gebraucht (cf. Millot Higajon C. 14, ed. Heilbut Bl. 43*b*) — theils in dem auf vernunftgemässes, sittliches Handeln gerichteten Nachdenken. — עמלי ist das aristotelische πρακτικόν als Gegensatz des θεωρητικόν; מהני entspricht dem ποιητικόν, wie es Arist. zum Unterschiede von πρακτικόν gebraucht. Dieser unterscheidet nämlich genau zwischen ποιεῖν und πράττειν; das Erstere ist: machen, schaffen (facere, efficere), besonders in künstlerischer Beziehung, wobei immer ein bestimmter, besonderer Zweck im Auge gehalten wird; das Letztere dagegen ist: handeln (agere) mit dem allgemeinen Zweck des Guten. Dies geht aus vielen Stellen der Nicomachischen Ethik hervor. So heisst es z. B. das. VI, 2, §. 5: ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς, ἀλλὰ πρός τι καὶ τινὸς τὸ ποιητὸν, ἀλλ᾽ οὐ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος. אלפכרי (אלעמל) ist demnach als die Thätigkeit der practischen Vernunft zu fassen, die das sittliche Handeln zum Gegenstande hat.

Wisse aber, dass diese einheitliche Seele, von deren Kräften oder Theilen wir hier eine Beschreibung vorausgeschickt, gleichsam die Materie und die Vernunft deren Form ist. Wenn ihr nun also die Form nicht zu Theil wird, ist die Existenz der in ihr vorhandenen Anlage, diese Form anzunehmen, so gut als vergeblich und eine zwecklose Existenz [1]), wie Salomo (Spr. 19, 2) sagt: „(auch) die Seele ist ohne Vernunft nichts Gutes", d. h. die Existenz einer Seele, welche keine Form erlangt hat, sondern eine Seele ohne Intelligenz verbleibt, ist nicht gut. — Doch die Belehrung über die Form, die Materie und die Grade der Vernunft, wie viele dieser und wie sie beschaffen sind und wie sie erlangt werden, gehört nicht hierher und ist auch zu unserm Vorhaben, von den Sitten zu reden, nicht nöthig, gehört vielmehr in die Schrift über die Prophetie, von der wir (anderswo)

---

1) Form (צורה) und Materie (מאדה) wird hier, wie überhaupt in Maimuni's Schriften, im aristotelischen Sinne gebraucht. Bei Ar. ist die Form (εἶδος) das bildende Princip, die bildende, belebende Kraft, durch welche das blos der Möglichkeit nach etwas Seiende zur Wirklichkeit sich entfaltet. Das zu Grunde Liegende, was eben blos ein potentielles, nicht aber ein actuelles Sein hat, heisst Materie (ὕλη). So ist die Seele „die Form des Leibes, der blos der Möglichkeit nach Leben hat" (εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος). Die in der Form sich entfaltende Wirklichkeit heisst: ἐντελέχεια. „Darum ist die Seele die erste Wirklichkeit des der Möglichkeit nach Leben habenden Leibes" (διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει). De anima II, 1, §. 4 u. 6). — Die Seele aber, als rationelle betrachtet, bedarf wiederum der Form, um zur Wirklichkeit zu gelangen; dies ist nun der νοῦς, in welchem, als denkendem Verstande, das geistige Leben der Seele sich erst actu entfaltet; so lange aber die Denkthätigkeit in der Seele nicht begonnen, ist sie nicht wirklich. So heisst es de anima III, 4, §. 15: ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων, πρὶν νοεῖν.

Dies ist nun ganz der Gedanke, den M. an unserer Stelle ausdrücken will und den er in die angeführten Bibelworte hineinträgt. In Uebereinstimmung hiermit sagt er auch Jesode ha-Tora IV, 8: נפש כל בשר היא צורתו שנתן לן האל והדעה היתרה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו. Cf. „Führer" III, C. 8.

gesprochen haben. Hier schliesse ich dieses Capitel und gehe zu einem andern über.

ZWEITES CAPITEL.

VON DEN GESETZWIDRIGEN THÄTIGKEITEN [1]) DER SEELENKRÄFTE UND VON DER BESTIMMUNG DES THEILES, BEI WELCHEM TUGENDEN UND UNTUGENDEN ZUNÄCHST STATTFINDEN.

Wisse, dass gesetzwidrige und gesetzmässige Thätigkeiten nur zwei Theilen der Seele angehören, näml. bloss dem empfindenden und dem begehrenden Theile: aus diesen beiden Theilen gehen sämmtliche Gebotsübertretungen und Erfüllungen hervor. Was den ernährenden und vorstellenden Theil betrifft, so findet bei ihnen weder gesetzmässige noch gesetzwidrige Thätigkeit statt, da Beschluss und freier Wille mit beiden durchaus nichts zu schaffen haben und der Mensch kraft seines Beschlusses weder ihre Thätigkeit aufzuheben noch sie auf irgend eine Thätigkeit zu beschränken vermag [2]). Du siehst ja, dass diese beiden Theile, näml. der ernährende und vorstellende, (auch) während des Schlafes thätig sind, was bei den übrigen Seelenkräften

---

1) Die Lesart מעאצי hat auch die Berliner Handschrift und ich glaube jetzt, sie beibehalten zu müssen, obwohl ich sie erst vor Kurzem — einem innern Bedürfnisse folgend — öffentlich (Allg. Zeit. des Judenth. 1902, S. 576) als unrichtig erklärte und das vorgeschlagene מעאני (als dem עניני Ibn Tibbon's entsprechend) vorziehen wollte; diese La. scheint mir aber nach nochmaliger Prüfung nicht zu dem Inhalte der Capitels zu passen, weil ja darin nicht von der Beschaffenheit oder den Arten der Seelenkräfte überhaupt, sondern nur davon die Rede ist, bei welchen Gesetzwidrigkeiten vorkommen können.

2) Die Lesart וקצרהמא עלי פעל מא, welcher ich mich schon bei der ersten Ausgabe (nach dem von Freytag s. v. قصر angeführten Satze: قصرت نفسى على هذا الامر) zuneigte, scheint mir jetzt die richtige zu sein und so hat auch der Berliner Codex. — Ibn Tibbon hat: או למעטם מפעולה אחת, was jedenfalls keine gute Uebersetzung ist, aber doch unserer Lesung ziemlich entspricht.

nicht der Fall ist. — Was den rationellen Theil anbelangt, so waltet darüber Ungewissheit ob; ich behaupte aber, dass auch bei diesem Vermögen gesetzmässige und gesetzwidrige Thätigkeit stattfindet, insofern dasselbe an einer falschen oder einer wahren Meinung festhält, dass jedoch eine Handlung, der man den Namen einer Gebotserfüllung oder Gebotsübertretung beilegen könnte, bei ihm nicht stattfindet. Und darum sagte ich in dem Vorhergehenden, dass nur bei jenen beiden Theilen Gebotsübertretungen und Erfüllungen stattfinden. — Was nun die Tugenden betrifft, so sind sie zweierlei Art: moralische und intellectuelle [1]), und ihnen entgegen stehen die (entsprechenden) beiden Arten von Untugenden (Fehlern). Die intellectuellen Tugenden gehören dem rationellen Theile an; zu ihnen gehört die Weisheit, d. i. die Kenntniss der entfernten und nahen Ursachen [2]) nach

---

1) Dies ist die aristotelische Eintheilung der Tugenden. Eth. Nicom. II, C. 1 heisst es gleich zu Anfang: Διττῆς δὲ τῆς ἀρετῆς οὔσης, τῆς μὲν διανοητικῆς, τῆς δὲ ἠθικῆς.

2) سَبَب ist ein Synonymum von عِلَّة, unterscheidet sich jedoch dadurch von demselben, dass es immer objectiv bewirkende Ursache, während dieses bald objective Ursache, bald subjectiver Grund oder Zweck ist. Nach der von Munk (*le guide des égarés I*, 313) angeführten Stelle aus Ibn-Roschd's Metaphysik, nämlich: הסבה והעלה שני שמות נרדפים והנה יאמרו על הסבות הארבעה אשר הם הפועל והחומר והצורה והתכלית, müsste zwar angenommen werden, dass beide Wörter sich vollkommen decken — und auch der tiefgelehrte Munk nimmt dies an — doch will mir dies, nach dem Wenigen, was ich darüber weiss, nicht recht einleuchten. Die vier Ursachen, von denen Ibn-Roschd spricht, werden auch niemals, soweit mir bekannt ist, الاسباب الاربعة, sondern stets العلل الاربع genannt und ebenso heissen die einzelnen immer: العلّة الفاعليّة (bewirkende Ursache), العلّة المادّيّة oder القابليّة (materielle Ursache), العلّة الصوريّة (formelle Ursache) und العلّة الغائيّة oder الكماليّة (finale und Zweck-Ursache). Vgl. hierüber Schmölders *Docum. philos. Arab. p.* 26.

vorhergegangener Kenntniss der Existenz des Dinges, um dessen Ursachen es sich handelt; dann die Vernunft, und zwar erstens die theoretische Vernunft, die uns von der Natur zu Theil wird, nämlich die ersten Begriffe (Grundideen), zweitens die erworbene Vernunft, wovon zu handeln jedoch hier nicht der Ort ist [1]), drittens der Scharfsinn und die Verstandes-

---

1) אלמעקולאת אלאול sind die Grundbegriffe oder die Axiome, die keiner weitern Begründung bedürfen.

Die „erworbene Vernunft" (العقل المستفاد) ist die durch Erkenntniss substantiell gewordene Intelligenz; sie bezeichnet, wie Alfarâbî (über welchen Philosophen besonders Steinschneiders vorzügliches Werk zu vergleichen ist) sagt, „nichts Anderes, als das, was die thätige Vernunft (العقل بالفعل oder العقل الفاعل) hervorgebracht hat, was aus ihrer Thätigkeit hervorgegangen ist und nun in der vernünftigen Seele ruht und bewahrt wird." Das Kitâb et-ta'rîfât p. 158 definirt sie als eine solche, „welcher die durch Speculation gewonnenen Erkenntnisse so gegenwärtig sind, dass sie ihr nicht entschwinden können" (ان يحضر عنده النظريّات التى ادركها بحيث لا تغيب عنه). Vgl. Krehl Erfreuung der Geister, S. 79. Munk (a. a. O. S. 307) äussert sich ziemlich in demselben Sinne, doch ausführlicher und gründlicher folgendermassen: *(l'intellect acquis) ce n'est autre chose que l'intellect en acte devenu en quelque sorte la propriété de l'homme, lorsque les formes intelligibles sont toujours présentes dans son intelligence, et qu'il peut s'identifier avec elles à tout instant sans faire de nouveaux efforts. Arrivée à ce degré, l'intelligence humaine a toujours pour objet les pures formes intelligibles; elle a pour objet la connaissance des intelligences séparées et de Dieu. Dans cet état, elle devient en quelque sorte une substance entièrement séparée du corps.*" Dies Letztere finden wir bei Maim. im „Führer" (Th. I, C. 72 gegen Ende, Munk'sche Ausgabe p. 104*a*) in folgenden Worten ausgesprochen: ואעלם אנה כאן ינבגי אן נשבה נסבה אללה תעאלי ללעאלם נסבה אלעקל אלמסתפאד ללאנסאן אלדי ליס הו קוה פי גסם והו מפארק ללגסם מפארקה חקיקיה ופאיץ עליה. (Siehe bei Munk den franz. Theil S. 373). Diese „erworbene Vernunft" (*νοῦς ἐπίκτητος*, welche Bezeichnung bekanntlich von Alexander aus Aphrodisias herrührt, hebr.: שכל הנקנה oder auch gleichsam als Emanation aus der „thätigen Vernunft" שכל הנאצל genannt) bildet das eigentliche Ich des Menschen, macht sein wahres Wesen aus und ihr kommt daher auch die Unsterblichkeit zu. (Vgl. m. „Mûsâ b. Maimûns eschatologische Gedanken" S. 13). — Siehe die gründl. Untersuchungen über den שכל הנקנה in Scheyer's „psychol. Syst. d. Maimonides". Ueber die „hylische Vernunft" (العقل الهَيُولانى, den *νοῦς παθητικός* des Aristoteles (darum auch العقل المنفعل genannt), ferner über die bereits erwähnte active Vernunft und den von einigen arabischen Philosophen zwischen dieser und der „erworbenen" angenommenen

tüchtigkeit, d. i. das Vermögen über ein Ding schnell, ohne Verzug oder in sehr kurzer Zeit richtig zu urtheilen. — Die Fehler dieses (des rationellen) Vermögens sind das Umgekehrte oder das Gegentheil dieser (Tugenden).

Die moralischen Tugenden gehören dem begehrenden Theile allein an; der empfindende Theil ist in dieser Beziehung nur ein Diener des begehrenden. Der Tugenden dieses Theils giebt es sehr viele, als: Enthaltsamkeit, Freigebigkeit, Redlichkeit, Sanftmuth, Demuth, Genügsamkeit, Tapferkeit und andere [1]). Die Fehler dieses Theiles bestehen in dem Zuwenig oder dem Zuviel dieser Tugenden.

Bei dem ernährenden und dem vorstellenden Theile spricht man nicht von Tugend und Untugend, sondern man sagt, das und das gehe oder gehe nicht in rechter Weise von Statten, so wie man sagt, die Verdauung von Dem und Dem sei kräftig, oder sie sei gelähmt, oder die Thätigkeit seines Vorstellungsvermögens sei gestört, oder sie gehe in rechter Weise von Statten [2]). In allem diesem ist weder Tugend noch Untugend. — Dies ist es, was wir in diesem Capitel zusammenfassen wollten.

العقل بالملكة („*l'intellect en capacité*", wie Munk übersetzt) s. Munk a. a. O. S. 306 ff.; Kitâb et-ta'rîfât s. vv.; Haarbrücker Schahrastani II, 317 und Scheyer a. a. O. an verschiedenen Stellen.

1) Ibn Tibbon hat zu „Genügsamkeit" noch den Zusatz: והוא שקראו חכמים עשירות באומרם איזהו עשיר השמח בחלקו.

2) Der Pocock'sche Text ist an dieser Stelle ganz incorrect; so giebt er auch in der Uebersetzung das הו גארי עלי אסתקאמה, indem הו auf den Menschen bezogen wird, ungenau durch „*ipsum εὐφανταστίατον*" wieder.

DRITTES CAPITEL.

VON DEN KRANKHEITEN DER SEELE.

Die Alten sagten: es findet bei der Seele, wie bei dem Körper Gesundheit und Krankheit statt. Die Gesundheit der Seele besteht darin, dass ihre und ihrer Theile Beschaffenheit von der Art ist, dass sie stets Gutes, Schönes und Geziemendes, die Krankheit dagegen darin, dass sie und ihre Theile so beschaffen sind, dass sie stets Böses, Schlechtes und Unziemliches thut. Ueber des Körpers Gesundheit und Krankheit stellt die Heilkunde Untersuchungen an. Aber gleichwie Denen, die an körperlichen Krankheiten leiden, ihre gestörte Sinnesthätigkeit das Süsse bitter und das Bittere süss erscheinen lässt [1]), so dass sie sich das Zuträgliche als unzuträglich vorstellen und starkes Gelüst nach und grossen Genuss an solchen Dingen haben, die für die Gesunden in keiner Weise eine Quelle des Genusses, vielmehr zumeist eine Quelle des Schmerzes sind, wie z. B. das Essen von Walkererde, Kohle, Staub, sehr scharfen und sehr sauern Dingen und dergleichen Speisen mehr, nach denen die Gesunden nie verlangen, gegen die sie vielmehr Widerwillen haben: also auch erscheint den Seelenkranken [2]), d. i. den Bösen und Lasterhaften,

1) Ueber diesen Gegenstand handelt Maim. auch Hilchot Deot, C. 2.

2) Wörtlich: die an den Seelen Kranken, da الانفس grammatisch als Accusativ der nähern Bestimmung (لتمييز) genommen werden muss.

Dass solche Accusative auch im Hebräischen vorkommen, ist bekannt, z. B. חלה את רגליו (1 Kon. 15. 23); גברו חיל (Job 21, 7) u. a. m. Ahnlich ist auch der „griechische Accusativ", der von lateinischen Dichtern bisweilen nachgeahmt wird, so das oft citirte: os humerosque deo similis (Virg. Aen. I 589).

das Böse als gut und das Gute als böse; ferner verlangt der Böse stets nach den Extremen, welche in Wirklichkeit etwas Böses sind, ihm aber wegen der Krankheit seiner Seele etwas Gutes zu sein dünken. Wie nun die (körperlich) Kranken, wenn sie ihrer Krankheit sich bewusst werden, der Arzneiwissenschaft aber selbst unkundig sind, Aerzte um Rath fragen und diese sie dann mit dem bekannt machen, was sie nothwendig zu beobachten haben, das aber, was sie sich selbst als genussreich vorstellen, ihnen untersagen und sie dazu nöthigen, unangenehme und bittere Dinge einzunehmen, damit ihr Körper wieder gesund werde und sie wieder die Fähigkeit erlangen, das Angenehme angenehm und das Unangenehme unangenehm zu finden: also müssen auch die Seelenkranken die Gelehrten — denn dies sind die Seelenärzte — um Rath fragen, auf dass diese sie von dem Bösen, das ihnen als etwas Gutes erscheint, zurückhalten und durch die — im nächsten Capitel darzustellende — Kunst der Heilung der Sitten wieder gesund machen. — Was aber die Seelenkranken anbelangt, die kein Gefühl von ihrer Krankheit haben und sie für Gesundheit halten, oder auch dieselbe zwar fühlen, jedoch kein Heilmittel dagegen anwenden, so kommt ihr Zustand auf denjenigen hinaus, in den ein (körperlich) Kranker geräth, wenn er dem, was ihm angenehm ist, nachgeht und kein Heilmittel gebraucht, darum auch unzweifelhaft umkommt. — In Betreff Derjenigen, die ihre Krankheit fühlen, aber dennoch ihren Genüssen nachgehen, sagt die Wahrheit verkündende Schrift, deren eigene Worte anführend: „in dem Uebermuthe (den bösen Gedanken und Begierden) meines Herzens will ich fortwandeln" u. s. w. (Deut.

29, 18), das heisst: indem er seinen Durst zu stillen strebt, vermehrt er denselben in sich [1]). — Diejenigen, die ihre Krankheit gar nicht fühlen, schildert Salomo oft. Er sagt: „des Thoren Weg dünkt ihm gerade: wer aber auf Rath hört, der ist weise" (Spr. 12, 15), d. i. wer den Rath des Unterrichteten annimmt, der ihn lehrt den Weg, welcher in Wahrheit recht ist, nicht aber den er selbst für recht hält. So sagt er auch: „mancher Weg ist gerade in den Augen des Mannes, aber am Ende sind es Wege des Todes." (Das. 14, 12). Von jenen Seelenkranken, insofern sie nicht wissen, was ihnen schädlich, noch was ihnen nützlich ist, sagt er: „der Weg der Sünder ist wie Dunkel; sie wissen nicht, woran sie straucheln." (Das. 4, 19). Was die Kunst der Heilung der Seele anbetrifft, so ist sie so beschaffen, wie ich in dem folgenden vierten Capitel angeben werde.

VIERTES CAPITEL.

VON DER HEILUNG DER SEELENKRANKHEITEN.

Die guten Handlungen sind diejenigen, welche gleichmässig temperirt sind, die Mitte haltend

1) So deutet er die Worte: למען ספות הרוה את הצמאה, wonach die Uebersetzung lauten muss: „so dass die Sättigung den Durst verstärke." Dass למען hier nicht als „damit" (בעבור שאספה) zu nehmen sei, darauf hat auch Mendelssohn in seinem Bibel-Commentare aufmerksam gemacht; doch unterscheidet sich seine Deutung der Stelle gänzlich von der Maim's. Er sagt nämlich: שעור הכתוב אם ילך אחרי שרירות הלב ומראית העין ולא יתן מחסום לתאות הדברים שיש בהם צורך ותועלת, סופו שיוסיף עליהם תאות הדברים שאין צורך ותועלת בהם כי אם זדון היצר וגאון השובע und übersetzt demgemäss: „und die Völlerei auf den Durst häufe (die natürlichen Begierden mit übermüthigen vermehre)." — Vgl. über diese Stelle m. Aufsatz: „zur Spruchkunde" (ZDMG. 55) S. 395 unter N. 6 und die dort angeführten Worte aus Lazarus' Ethik des Judenthums.

zwischen zwei Extremen, welche beide verwerflich sind und von denen das eine ein Zuviel, das andere ein Zuwenig ist. Die Tugenden aber sind solche Seelendispositionen und habituelle Zustände, welche zwischen zwei schlechten Dispositionen die Mitte halten, deren eine durch ein Zuviel und deren andere durch ein Zuwenig fehlt [1]). Aus jenen Dispositionen gehen nothwendig die ersterwähnten Handlungen hervor. Ein Beispiel hiervon ist die Enthaltsamkeit, denn sie ist eine Handlungsweise, welche die Mitte hält zwischen der Genussucht und der Fühllosigkeit für das Vergnügen; es gehört also die Enthaltsamkeit zu den guten Handlungsweisen; die Seelendisposition aber, aus welcher nothwendig die Enthaltsamkeit hervorgeht, ist eine moralische Tugend [2]). Die Genussucht ist nun das erste, und die gänzliche Fühllosigkeit für das Vergnügen das entgegengesetzte Extrem; beide sind durchaus schlecht. Was die beiden Seelendispositionen betrifft, aus deren einer die Genussucht, d. i. die durch das Zuviel fehlende Disposition, und aus deren zweiter die Fühllosigkeit d. i. die durch Zuwenig fehlende Disposition, nothwendig hervorgeht, so gehören sie beide in gleicher Weise zu den moralischen Fehlern. Ebenso hält die Freigebigkeit die Mitte zwischen der Kargheit und der Verschwendung [3]), die Tapferkeit die

---

1) Aristot. entwickelt dies ausführlicher Ethic. Nicom. II, C. 6 ff. So sagt er das. §. 14 u. 15: *καὶ διὰ ταῦτ' οὖν, τῆς μὲν κακίας, ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἔλλειψις· τῆς δὲ ἀρετῆς, ἡ μεσότης..... μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν.*

2) Bei Pocock ist der Sinn dieser Stelle unrichtig durch folgende Worte wiedergegeben: *Estque temperantia ex actionibus et dispositionibus animae, a quibus necessario profluit temperantia, quae est virtus moralis.*

3) Ueber die einzelnen hier genannten Tugenden vergl. Aristot. Ethic. Nicom. II, C. 7 seqq. (Magn. Moral. I, C. 21 seqq.). Von den an und für sich

Mitte zwischen der Verwegenheit und der Feigheit [1]), die Scherzhaftigkeit — zwischen der Possenreisserei und der Tölpelhaftigkeit, die Demuth — zwischen dem Hochmuth und der Selbsterniedrigung, die Generosität — zwischen dem übermässigen Aufwande und der Knickerei, die Genügsamkeit — zwischen der Begehrlichkeit und der Trägheit, die Sanftmuth — zwischen dem Jähzorn und der Unempfindlichkeit, die Schamhaftigkeit — zwischen der Frechheit und der übermässigen Schüchternheit, und ebenso die übrigen Dispositionen; doch brauchst du nicht nothwendig die ihnen beigelegten Namen zu wissen, wenn nur die Begriffe klar vor deinem Verstande stehen. Die Menschen irren sich aber oft über dergleichen Handlungen, indem sie das eine oder das andere der beiden Extreme für etwas Gutes halten und für eine der Tugenden der Seele ansehen. Bisweilen halten sie das erste Extrem

---

schlechten Affecten und Handlungen sagt er Eth. Nic. II, 6, 18 u. 19 kann man nicht von der rechten Mitte sprechen, so auch nicht von der Mässigkeit und Tapferkeit, weil sie an und für sich gut sind (das. §. 20). — Schön äussert er sich (das. IV, 2) über die Generosität, als deren wahren Beweggrund er das Sittlich-Schöne ansieht, während er das übermässige Prunken, um den Reichthum zu zeigen, bei alltäglichen, s. g. „festlichen" Gelegenheiten als etwas Bauernmässiges (βαναυσία) und Geschmacklosigkeit (ἀπειροκαλία) streng tadelt.

1) Ibn Tibbon hat hier: והסלסול ממוצע בין ההתנשאות ובין הנבלה, ופירוש הסלסול הוא מי שמתכבד כראוי ואינו מתנבל בדבר, וההתנשאות הוא שיתכבד האדם יותר מן הראוי לו, והנבלה ידוע והוא שיעשה אדם מעשים בלתי הגונים שיש בהם פתיחות הרבה וחרפה.

Seine Uebersetzung weicht an dieser Stelle überhaupt weit von dem Urtexte ab; so giebt er וטוב לב ממוצע בין durch ואלכרם מתוסט בין אלבדך ואלנדאלה הנבלה ויתרון טוב הלבב wieder; die hinzugefügte Erklärung, die er mit den Worten einleitet: ומפני שאין למדות האלה שם ידוע בלשוננו צריך לפרש ענינים ומה שרוצים בו הפילוסופים beweist, dass er die arabischen Worte nicht verstanden. So missverstand er auch die Schlussworte dieses Satzes (וכדלך סאירהא ולא תחתאג etc.) gänzlich, indem er übersetzt: וכן שאר המדות יצטרכו על כל פנים לשמות מונחים להם מהסכמה שיהיו הענינים מובנים.

für gut, wie sie z. B. die Verwegenheit für eine Tugend ansehen, einen Verwegenen tapfer nennen und, wenn sie sehen, wie Jemand im höchsten Grade verwegen ist, wie er sich selbst in Gefahren stürzt und absichtlich dem Verderben entgegenrennt, vielleicht aber durch Zufall entkommt, ihn deshalb loben und sagen: das ist ein tapferer Mann! Bisweilen aber glauben sie, das entgegengesetzte Extrem sei etwas Gutes, und nennen darum den Unempfindlichen sanftmüthig, den Trägen genügsam, den wegen der Stumpfheit seines Naturells für jedes Vergnügen Fühllosen enthaltsam. Durch dieselbe irrige Auffassung halten sie die Verschwendung und den übertriebenen Aufwand für lobenswerthe Handlungen. Dies alles aber ist Irrthum: in Wahrheit lobenswerth ist nur die rechte Mitte; darauf muss auch der Mensch sein Streben richten und alle seine Handlungen immer so genau abwägen, dass sie diese Mitte halten.

Wisse aber, dass diese moralischen Tugenden und Fehler sich nur durch sehr häufige und lange Zeit anhaltende Wiederholung der aus der entsprechenden moralischen Disposition hervorgehenden Handlungen und durch Gewöhnung an sie in der Seele ausbilden und befestigen.

Wenn nun solche Handlungen gut sind, so ist das, was sich dadurch in uns ausbildet, die entsprechende Tugend; sind sie aber schlecht, so ist das, was sich dadurch in uns ausbildet, der entsprechende Fehler. Da aber der Mensch seiner Natur nach ursprünglich weder Tugenden noch Fehler hat — wie wir im achten Capitel darthun werden — und er ohne Zweifel von Kindheit an durch die Lebensweise seiner Angehörigen und seiner Heimath an gewisse Handlungen sich ge-

wöhnt, diese Handlungen aber bald die rechte Mitte halten, bald das rechte Maass überschreiten oder auch hinter demselben zurückbleiben, wie wir gezeigt haben, hierin aber eine Krankheit seiner Seele gegeben ist: so wird bei der Heilung derselben nothwendig ganz in derselben Weise zu verfahren sein, wie bei der Heilung des Körpers. Wie wir bei dem Körper, wenn er aus seiner regelmässigen Verfassung herauskommt, untersuchen, nach welcher Seite hin er sich geneigt und das rechte Maass überschritten hat, und wie wir ihm dann mit dem Entgegengesetzten begegnen, damit er wieder in die regelmässige Verfassung komme, dann aber, wenn dies geschehen, von dem Entgegenwirkenden abstehen und dasjenige bei ihm anwenden, wodurch er in der regelmässigen Verfassung erhalten wird: ganz so müssen wir auch hinsichtlich des Sittlichen zu Wege gehen. Sehen wir z. B. einen Menschen, in dessen Seele sich eine Disposition ausgebildet hat, vermöge deren er sich Alles abdarbt, — dies aber ist, wie wir in diesem Abschnitte gezeigt haben, einer von den Fehlern der Seele und die Handlung, die er begeht, gehört zu den Handlungen schlechter Menschen —, und wir wollen diesen Kranken heilen, so werden wir ihm nicht Freigebigkeit vorschreiben; denn dies wäre so, wie wenn Jemand Einen, der an zu grosser Hitze leidet, durch Anwendung desjenigen, was zwischen Hitze und Kälte die Mitte hält, heilen wollte, was ihn keineswegs von seiner Krankheit befreien würde. Vielmehr ist es nothwendig, ihn (den erwähnten Seelenkranken), dahin zu bringen, dass er einmal über das andere Verschwendung übt und die Ausübung der Verschwendung sich so oft bei ihm wiederholt, bis aus seiner Seele die Disposition schwindet,

welche die übertriebene Kargheit verursacht, und sich beinahe die Disposition zur Verschwendung in ihm ausbildet oder er (wenigstens) sich ihr nähert. Dann werden wir ihm das verschwenderische Treiben untersagen und ihm vorschreiben, beständig Werke der Freigebigkeit zu üben und daran festzuhalten, ohne das rechte Maass zu überschreiten oder hinter demselben zurückzubleiben. In gleicher Weise lassen wir ihn, wenn wir sehen, dass er verschwenderisch ist, Handlungen der Kargheit üben und mehrmals wiederholen; jedoch lassen wir die Ausübung der Kargheit sich bei ihm nicht so viele Male wiederholen, wie wir ihn die Ausübung der Verschwendung wiederholen liessen. Die Beachtung dieses feinen Unterschiedes [1]) ist das Grundgesetz und Geheimniss des richtigen Heilverfahrens. Es ist nämlich dem Menschen leichter und schneller erreichbar, von der Verschwendung zur Freigebigkeit, als von der Kargheit zur Freigebigkeit zurückzukommen. So kann auch der für jeden Genuss Fühllose leichter und schneller zur Enthaltsamkeit zurückkommen als der Genussüchtige, und deshalb werden wir den Letztern häufiger die Uebung der Enthaltsamkeit vom Genusse, als Jenen die Befriedigung der Genussucht wiederholen lassen. Ebenso werden wir den Furchtsamen mehr zur Verwegenheit als den Vewegenen zur Furchtsamkeit anhalten, den Knicker mehr zu übermässigem Aufwand als den, solchen Aufwand Liebenden zur Knickerei anleiten. Dies ist das Grundgesetz der Sittenheilkunde, welches du also wohl beachten mögest.

---

1) نُكْتَة ist eigentlich: Punkt, bedeutet dann aber auch, ähnlich dem franz. „*pointe*", eine feine Bemerkung, eine Subtilität.

Aus Rücksicht hierauf pflegten die Tugendhaften ihre Seelendisposition nicht gerade durchaus in der rechten Mitte zu erhalten, sondern vorsichtiger Weise einigermaassen zu dem Zuviel oder Zuwenig hinzulenken, ich meine z. B. von der Enthaltsamkeit ein wenig zur Fühllosigkeit gegen jedes Vergnügen, von der Tapferkeit ein wenig zur Verwegenheit, von der Generosität ein wenig zu übermässigem Aufwand, von der Demuth ein wenig zur Selbsterniedrigung, und ebenso hinsichtlich der übrigen (Seelendispositionen). Dies erinnert an den stehenden Ausdruck der Weisen: „innerhalb der Grenzlinie des Rechts" [1]).

Was aber die Tugendhaften und auch einige Weise bisweilen thaten, dass sie sich nämlich zu dem einen Extrem hinwandten, indem sie z. B. fasteten, in der Nacht (zu frommen Uebungen) aufstanden, weder Fleisch assen noch Wein tranken, die Frauen von sich fern hielten, wollene und härene Gewänder trugen, auf Bergen wohnten und sich in Wüsten zurückzogen: so geschah dies nur aus medicinischen Gründen, wie wir dies schon früher gesagt haben, und auch wegen der Sittenlosigkeit der Bewohner grösserer Städte, wenn sie sahen, dass sie durch die gesellige Berührung mit ihnen und durch den beständigen Anblick ihrer Handlungen verderbt werden könnten und durch den Umgang mit ihnen selbst an ihrer Sittlichkeit Schaden zu

---

1) Der Ausdruck לפנים משורת הדין lässt sich *wörtlich* nicht genauer übersetzen; der *Sinn* aber ist: sich in gewissen Fällen (selbstverständlich in guter Absicht und zu einem guten Zweck, also wie in *diesem* Falle) nicht streng an eine Gesetzesnorm oder an ein Princip halten, sondern etwas davon abweichen, z. B. aus Milde, Nachgiebigkeit oder Rücksichtsnahme von der Durchfürung einer Rechtsforderung ablassen. Vgl. Targum zu Exod. 18, 20: ודיעבדון מלגיו לשורתא, was Mechilla z. St. durch יעשון זו לפנים משורת הדי ן wiedergiebt. S. Levy chald. Wb. s. v. גו.

leiden befürchten mussten. Demnach trennten sie sich von ihnen [1]) und suchten Wüsten und solche Orte auf, wo kein böser Mensch zu finden war, wie der Prophet sagt: „Wer mich doch in die Wüste brächte, in die Nachtherberge der Wanderer" [2]). Da nun aber Thoren jene Tugendhaften also handeln sahen, ohne mit deren Absicht bekannt zu sein, so hielten sie diese Handlungen für etwas (an und für sich) Gutes, nahmen sie sich zum Vorbild in der Meinung, sie würden Jenen dadurch gleich werden, peinigten ihren Körper auf jegliche Weise und meinten, sie hätten etwas Tugendhaftes gethan und Gutes geübt und man komme dadurch Gott näher, als wenn Gott der Feind des Körpers wäre, der dessen Zerstörung und Untergang wolle; wobei sie nicht merkten, dass jene Handlungen (an und für sich) böse sind und sich dadurch irgend ein Seelenfehler ausbildet. Diese Menschen kann

1) Diese beiden Verba werden durch das eine arabische: خرجوا عن ـل ـ ausgedrückt, da in ihm in Verbindung mit diesen Praepositionen das „Sich-Abwenden von dem einen und Sich-Zuwenden einem andern Gegenstande" liegt. Die Praep. عن bezeichnet an sich schon den Uebergang von einer Sache zur andern, von einem Orte zum andern, wie z. B. der Satz: سَافِرْ عن ٱلْبَلَد „reise von der Stadt ab" zugleich das: „und gehe anderswohin" in sich schliesst; من würde in dieser Verbindung nur den Ausgangspunkt bezeichnen, ohne Rücksicht darauf, ob die Reise nach einem andern Punkte sich wenden solle.

2) Jerem. 9, 1. — Es ist der tiefe Schmerz über die unglückliche Lage des von ihm so warm geliebten Volkes und den Verfall der von ihm in ihrem wahren Geiste aufgefassten und mit ganzer Seele in sich aufgenommenen Religion, der in diesem Klageruf wie in vielen anderen dem gepressten Herzen sich entringt. Jeremia ist, wie Lazarus in seinem vortrefflichen Buche über diesen warmherzigen Propheten (S. 24) sagt, „durchaus eine tragische Natur, ein tragischer Held im hervorragenden Sinn; er ist vielleicht der grösste tragische Charakter, der je in der Geschichte hervorgetreten ist."

Er leidet tief, aber trotz bittern Schmerzes über das augenblickliche sociale und religiöse Elend erhebt sich sein hoher Geist hoffnungsvoll zum Lenker der Menschengeschicke und kämpft, in vollster Überzeugung vom Siege der Wahrheit, mit wunderbarer Kraft für die *Verinnerlichung* und den *Universalismus* der Religion.

man mit einem der Arzeneiwissenschaft Unkundigen vergleichen, der sieht, dass erfahrene Aerzte Todkranken das Fleisch von Koloquinten, Scammonium, Aloe [1]) und dergleichen einnehmen lassen, die (gewöhnliche) Nahrung aber ihnen entziehen, und diese dann von ihrer Krankheit genesen und in wunderbarer Weise dem Tode entgehen; da denkt dieser Unkundige: wenn diese Dinge von der Krankheit heilen, so müssen sie um so viel mehr [2]) vermögen dem Gesunden die Gesundheit zu erhalten oder sie noch zu vermehren. Nimmt er nun aber wirklich fortwährend jene Dinge zu sich und richtet seine Lebensweise nach Art der Kranken ein, so wird er ohne Zweifel krank werden. In gleicher Weise ziehen sich auch Jene unzweifelhaft Seelenkrankheiten dadurch zu, dass sie in (geistig-) gesundem Zustande Heilmittel anwenden. Auch lehrt das göttliche Gesetz, das, selbst vollkommen, uns zur Vollkommenheit führt, — wie ein trefflicher Kenner desselben von ihm bezeugt: „Gottes Lehre ist vollkommen, labet die Seele — macht weise den Einfältigen" [3]) — nichts dergleichen, es arbeitet vielmehr darauf hin, dass der Mensch der Natur gemäss lebe, den Mittelweg einhalte, so dass er mit Maass esse was ihm zu essen, mit Maass trinke was ihm zu trinken gestattet ist, ferner mit Maass den erlaubten ehelichen Umgang pflege, Gerechtigkeit und Billigkeit übend mit andern in Ortschaften

---

1) Starke Purgirmittel. Es ist bemerkenswerth, dass, nach Mittheilung eines hiesigen Arztes, diese Mittel noch heute ihre Stellung in der Arzeneikunde behaupten und vielfache Anwendung finden. Vgl. Nothnagel u. Rossbach, Handbuch der Arzeneimittellehre und Ewald, Arzeneiverordnungslehre u. A.

2) أجدر und أحرى eig.: *magis dignus, conveniens*, haben in dieser Verbindung die Bedeutung: *quanto magis, quanto potius.*

3) Ps. 19, S. S. Excurs II.

zusammenlebe, nicht aber Höhlen und Gebirge zu seinem Aufenthalte wähle, nicht sich in Haare und Wolle hülle, nicht seinen Körper kasteie und peinige. Es ist dies verboten durch das, was uns die Tradition von dem Nasiräer lehrt: „Er (der Priester) sühne ihn darum, dass er sich vergangen an der Seele." (Num. 6, 11). Da fragen nun unsere Weisen: An welcher Seele hat er sich denn vergangen? Sie antworten: An seiner eigenen, weil er sich den Wein versagt hat. Haben wir hier nicht von dem Kleineren auf das Grössere zu schliessen: wenn dieser, der sich nur den Wein versagt hat, der Sühnung bedarf, um wie viel mehr derjenige, der sich jedes Genusses enthält [1])? In den Werken unserer Propheten und unserer Gesetzüberlieferer sehen wir, dass sie darauf hinarbeiteten, dass rechte Maass zu halten und Seele und Körper in der Verfassung zu erhalten, zu welcher das Gesetz und jene Antwort verpflichtet, die Gott der Allerhöchste durch seinen Propheten Denjenigen ertheilte, welche hinsichtlich des Einen jährlichen Fasttages die Frage gestellt hatten, ob sie dabei beharren sollten oder nicht. „Soll ich —

---

1) Nasir 19*a*, 22*a*; Taanit 11*a*; B. Kama 91*b* und an mehreren anderen Stellen. Der Schluss *a minori ad majus* (קל וחומר) ist eine der gewöhnlichsten Interpretationsregeln (מדות), deren sich die Talmudisten bei der Deduction gesetzlicher Bestimmungen bedienten und stand bei ihnen in hohem Ansehen. R. Ismael sucht sogar (Beresch. R. C. 92) nachzuweisen, dass dieser Schluss bereits in der Schrift Anwendung gefunden und führt die zehn Stellen an, wo er vorkommt (עשר קלים וחומרין שכתובים בתורה). Raschi (zu Succa 31*a*) sagt, dass diese Interpretationsregel die einzige von den dreizehn sei, die, auch wenn sie nicht durch Tradition festgestellt worden, angewandt werden könnte (לא ניתן לידרש מעצמן מכל י"ג מדות ... אלא ק"ו) und dies wohl deshalb, weil sie vor allen „ihre Begründung in sich selbst hat", indem dieser Schluss „eine der Grundlagen des Denkens bildet", wie Frankel richtig sagt. Siehe seine Programm-Abhandlung: Ueber paläst. und alexandr. Schriftforschung, S. 15.

Ueber den von Maim. hier besprochenen Gegenstand vergl. auch Kusari (ed. Cassel) p. 155 und Hirschfeld, Al-Chazari S. 85.

so lautete ihre Frage an den Propheten Zacharia — weinen im fünften Monate in Enthaltsamkeit, wie ich es gethan diese vielen Jahre?" Darauf antwortete Gott: „Da ihr gefastet und geklagt habt im fünften und im siebenten Monate diese siebenzig Jahre, habt ihr etwa mir gefastet? Und wenn ihr esset und wenn ihr trinket, seid nicht ihr die Essenden und ihr die Trinkenden?" Hierauf schrieb er ihnen nur Mässigkeit und Tugend, keinesweges aber Fasten vor, indem er also sprach: „So spricht der Herr der Heerschaaren: richtet wahrhaftiges Gericht under weiset Liebe und Barmherzigkeit Einer dem Andern." Dann heisst es ferner: „So spricht der Herr der Heerschaaren: das Fasten des vierten und das Fasten des fünften und das Fasten des zehnten (Monates) werden dem Hause Juda zur Wonne und Freude und zu fröhlichen Festzeiten, aber Wahrheit und Friede liebet" [1]). Wisse nun, dass „Wahrheit" die intellectuellen Tugenden bedeutet, indem sie — wie wir in dem zweiten Capitel dargethan — unwandelbare Wahrheit sind; „Friede" dagegen die moralischen Tugenden bezeichnet, auf welchen der Friede in der Welt beruht.

Ich kehre nun zu meinem Gegenstande zurück. Wenn jene Bekenner unseres Gesetzes, — denn nur von diesem rede ich, — welche andern Religionen nachahmen, sagen, dass sie das, was sie thun, nämlich dass sie ihren Körper kasteien und sich jedes Vergnügens enthalten, nur in der Absicht thun, um die körperlichen Kräfte in

---

1) Zach. 7, 3—6; 7, 9; 8, 19. Vgl. hierzu die Talmudstelle Rosch Hasch. 18*b*, und R. Isaac Arama's Akeda Pforte 63, wo über das wahre Wesen des Fastens gehandelt wird und es zum Schlusse heisst: ירצה מי יתן ויהיו לכם אלו הצומות לימי שמחה ומשתה בשתהיו אוהבים האמת והשלום. S. auch die treffliche Bemerkung R. Jochanans, von Bacher (Jahrb. f. j. Gesch. u. Litt. 1903, S. 72) angeführt.

Zucht zu halten und ein wenig mehr zu dem einen Extrem hinzuneigen, — wie wir in diesem Capitel dargethan, dass der Mensch sich nothwendig in einer solchen Verfassung zu erhalten hat: — so ist das, wie wir zeigen werden, von ihrer Seite ein Irrthum. Es hat uns nämlich das göttliche Gesetz seine Verbote und Gebote nur zu eben diesem Zwecke gegeben, nämlich dass wir uns vermittelst strenger Sittenzucht von dem einen Extrem weiter entfernen sollen. Denn das Verbot aller unerlaubten Speisen, der Gegenstände unerlaubter fleischlicher Vermischung, des Umganges mit einer Buhlerin, ferner die Verpflichtung zum gesetzlichen Eingehen der Ehe, in welcher bei alle dem der eheliche Umgang nicht zu jeder Zeit gestattet, sondern in der Zeit der Menstruation und nach der Niederkunft verboten ist, und ausserdem nach Vorschrift unserer Alten beschränkt und am Tage ganz unterlassen werden soll, wie wir in dem Tractat Sanhedrin [1]) gezeigt haben, — dies alles hat Gott nur deshalb gesetzlich festgestellt, damit wir uns von dem Extrem der Genusssucht weit entfernen und von der rechten Mitte ein wenig nach der Seite der Fühllosigkeit für den Genuss hinneigen, um so in unserer Seele die Disposition der Enthaltsamkeit zu befestigen.

In gleicher Weise verhält es sich mit allen gesetzlichen Bestimmungen über das Entrichten des Zehnten, über die Nachlese, über die (auf dem Felde) vergessenen Garben, über das Stehenlassen der Ecken des Feldes, das Auflesen der abgefallenen Beeren und Trauben (im

1) Maim. bezieht sich hier auf seinen Mischna-Commentar zu Sanhedrin, wo er (fol. 27) ausführlich über das rechte Verhalten hinsichtlich dieses Punctes spricht. Vgl. noch Hilchot Deot, C. 3.

Weingarten), ebenso mit der gesetzlichen Anordnung des Brach- und Jubeljahres, des Spendens milder Gaben an den Armen, soweit er deren bedürftig ist, — alles dies nähert sich der Verschwendung nur deshalb, damit wir uns selbst von dem Extrem der Knickerei weit entfernen und uns dem Extrem des verschwenderischen Gebrauchs unseres Vermögens nähern sollen, auf dass sich die Generosität in uns befestige. — Wenn du von diesem Gesichtspunkte aus die meisten Gesetze betrachtest, so wirst du bei ihnen allen finden, dass sie die Seelenkräfte in Zucht zu halten bestimmt sind, wie sie z. B. Rache zu nehmen und Wiedervergeltung zu üben schlechthin durch die göttlichen Worte untersagen: „Du sollst dich nicht rächen und nicht Groll nachtragen" (Lev. 19, 19), „du sollst es leichter mit ihm machen" (dem unter seiner Last erliegenden Esel deines Feindes aufhelfen [Exod. 23, 5]), „du sollst ihn aufrichten" (den auf dem Wege hinfallenden Esel oder Ochsen deines Feindes [Deut. 22, 4]), damit die Kraft des Zornes und des Grimmes geschwächt werde; desgleichen ist das Wort: „du sollst sie ihm zurückbringen" (die verirrten Thiere deines Bruders [Deut. 22, 1]), dazu bestimmt, die Disposition zur Habsucht hinwegzuschaffen; ebenso die Worte: „vor einem grauen Haupte sollst du aufstehen und ehren sollst du den Greis" (Lev. 19, 32), „ehre deinen Vater" u. s. w. (Exod. 20, 12), „du sollst nicht abweichen von dem, was sie dir sagen werden" u. s. w. (Deut. 17, 11), dazu bestimmt, die Disposition zur Frechheit hinwegzuschaffen und dagegen die zur ehrerbietigen Scheu zu erzeugen [1]). Dann aber will das

1) Wie eigenthümlich, ja befremdend es uns auch vorkommen muss, dass Maim. diese Vorschriften statt aus dem Princip der Menschenliebe, die er doch am

Gesetz wiederum vom andern Extrem, ich meine von der übermässigen Schüchternheit, zurückhalten, und darum heisst es: „du sollst deinen Nächsten zurechtweisen" (Lev. 19, 17), „du sollst dich nicht vor ihm fürchten" (dem falschen Propheten [Deut. 18, 22]), damit die zu grosse Schüchternheit schwinde und wir auf dem Mittelwege bleiben. Wenn nun aber ein, ohne Zweifel thörichter, Mensch kommt und zu diesen Dingen noch mehr hinzufügen will, z. B. über die verbotenen Speisen hinaus das Essen und Trinken überhaupt und über den verbotenen geschlechtlichen Umgang hinaus die Ehe untersagt, über die im Gesetze vergeschriebenen milden Gaben, frommen Spenden und Schatzungen hinaus sein ganzes Vermögen an Arme oder zu heiligen Zwecken hingiebt, so übt er, ohne es zu wissen, die Handlungen schlechtgearteter Menschen und verfällt, die rechte Mitte gänzlich verlassend, in das eine der beiden Extreme. Die Weisen haben über diesen Gegenstand einen Ausspruch, wie mir nie ein originellerer vorgekommen ist [1]). Er findet sich im jerusalemischen Talmud, im neunten Abschnitte des Tractats Nedarim. Sie sprechen dort tadelnd von Denjenigen,

---

Schlusse seines „Führers" als das höchste Ziel der Religion und alles menschlichen Strebens erklärt, abzuleiten, auf seine Auffassung der rechten Mitte gründet und sogar die heilige Pflicht der Elternverehrung darin begründet sieht, so lässt sich doch hierbei eine gewisse — freilich wenig ansprechende — Consequenz nicht verkennen. Diese Pflicht betreffend, sei bei dieser Gelegenheit auf die schöne Midrasch-Stelle (Pesikta r. p. 21) hingewiesen, wo die Eltern als die beiden Lichter ihrer Kinder dargestellt werden.

1) Nach den Regeln der altarabischen Grammatik, an die Maimonides (wie Andere seiner Zeit) sich nicht immer streng hält, müsste nach لَم (vgl. Caspari—Müller[4] 199 u. 207 und Fleischer, kl. Schriften an vielen Stellen) hier die Iussiv-Form (مَجزُوم genannt) stehen: also يَمُرْ; denn لم gehört zu den Wörtern, die diese Form nothwendig machen. (الجوازم).

welche sich durch Schwüre und Gelübde Fesseln anlegen, so dass sie Gefangenen ähnlich werden, und hierbei thun sie folgenden Ausspruch: „R. Adai sagt im Namen des R. Isaac: Hast du an dem nicht genug, was das Gesetz dir untersagt hat, dass du dir noch andere Dinge untersagst?" Das ist dem Sinne nach genau dasselbe, was wir gesagt haben, weder mehr noch weniger.

Aus Allem nun, was wir in diesem Capitel dargelegt haben, geht klar hervor, dass man sich die Handlungen der rechten Mitte zum Ziele setzen müsse und sich nicht von ihnen hinweg einem der beiden Extreme zuwenden dürfe, ausser zu Heilzwecken und um durch das Gegentheil (für die Seelenkrankheiten) Abhülfe zu schaffen. Und gleichwie der in der Arzeneiwissenschaft Erfahrene, wenn er sieht, dass sein körperlicher Zustand die geringste nachtheilige Veränderung erlitten hat, nicht sorglos hinlebt und die Krankheit sich nicht so festsetzen lässt, dass er dann eine äusserst starke Cur nöthig hätte, und gleichwie er, wenn er erkennt, dass eines der Glieder seines Körpers krank geworden ist, es fortwährend schont, die ihm schädlichen Dinge meidet und das aufsucht, was ihm helfen kann, damit dieses Glied wieder gesund oder wenigstens nicht noch kränker werde: so muss auch der Mensch, wie er sein soll [1]) seine moralischen Eigenschaften stets sorgfältig prüfen, seine Handlungen abwägen, die Disposition seiner Seele täglich untersuchen, und so oft er dieselbe zu irgend einem Extreme sich hinneigen sieht, schnell das richtige Heilverfahren anwenden und nicht zulassen, dass die böse Diposition durch wiederholte Ausübung des Schlech-

1) So ist hier wohl sinngemäss كامل zu nehmen; „vollkommen" wäre unpassend, da „Vollkommenheit" (im Denken und Handeln) ja erst erstrebt werden soll.

ten sich, wie wir gezeigt haben, festsetze. In gleicher Weise soll er auch die moralischen Mängel, die ihm anhaften, sich vor Augen halten und nach unserer obigen Anweisung fortwährend sie zu heilen bestrebt sein, da nun einmal der Mensch nicht ganz fehlerfrei sein kann. Denn, sagen die Philosophen, es ist schwer und kaum möglich, Jemanden zu finden, der von Natur zu allen Tugenden, den moralischen sowohl, als auch den intellectuellen, befähigt wäre.

Und auch in den Büchern der Propheten [1]) ist Vieles der Art ausgesprochen. Es heisst: „Siehe, seinen Dienern traut er nicht" u. s. w. (Job 4, 18), „Kann ein Mensch gerecht sein vor Gott [2]), wie kann rein sein ein Weibgeborener?" (Job 25, 4). Und Salomo sagt vom Menschen im Allgemeinen: „Es ist kein Mensch so gerecht auf Erden, dass er uur Gutes thäte und nie sündigte." (Pred. 7, 20). Du weisst aber auch, dass Gott der Allerhöchste zu dem Meister aller Früheren und Späteren, unserm Lehrer Mose sprach: „Weil ihr nicht an mich geglaubt", „weil ihr widerspenstig gewesen, mich nicht verherrlicht habt" u. s. w. Dies alles (sprach Gott) obschon Mose's — Heil über ihn! — Schuld bloss darin bestand, dass er sich von einer moralischen Tugend, und zwar der Sanftmuth, ab- und einem der beiden Extreme, nämlich dem Jähzorne, zugewandt hatte, indem er sprach: „Hört doch, ihr Widerspenstigen!" (Num. 20, 10), Gott rügte es nun an ihm, dass ein Mann, wie er in Gegenwart der Gemeinde Israels an

---

1) „Propheten" hier, wie an anderen Stellen, in weiterem Sinne gebraucht.

2) Dass an dieser Stelle עם, wie مع im Arabischen, auch in den Bedeutung „gegen" (im Verhältniss zu oder im Vergleich mit) genommen werden könne, habe ich in ZDMG. 54, S. 8 auf Grund von Fleischer's „kl. Schriften" (I, 415) erwähnt.

einem Orte ergrimmte, wo sich dies nicht geziemte. Eine derartige Handlungsweise war für diesen (hervorragenden) Mann eine Entweihung des göttlichen Namens, weil man sich alle seine Handlungen und seine Worte zum Muster nahm und dadurch die zeitliche [1]) und ewige Glückseligkeit zu erlangen hoffte. Wie durfte er sich also ergrimmt zeigen, was, wie wir dargethan, zu den Handlungen schlechter Menschen gehört und nur aus einer bösen Seelendisposition hervorgeht [2]). Das sich hierauf beziehende göttliche Wort aber: „ihr seid widerspenstig gegen mich gewesen" ist nach unserer Auffassung so zu verstehen. Mose redete hier nicht Ungebildete und Untugendhafte an, sondern Menschen von der Beschaffenheit, dass nach dem Ausspruche unserer Weisen selbst die Geringste unter ihren Frauen dem Ezechiel,

---

1) Durch ein dem Guten geheiligtes Leben wird schon auf Erden Glückseligkeit erreicht; sie soll aber nicht als Lohn, sondern als Frucht des Guten betrachtet werden und so ist auch das biblische למען טוב לנו כל הימים aufzufassen. Dass es für den wahrhaft Guten, trotz aller Mühen und Sorgen, die freilich das Leben trüben können, in innerster Seele eine solche Glückseligkeit gebe, steht im Judenthume, das allen Pessimismus verwirft, fest. Sagt doch sogar der (durch Zeitverhältnisse) von pessimistischen Gedanken nicht wenig beherrschte Kohelet (3, 12): ידעתי כי אין טוב בם כי אם לשמוח ולעשות טוב בחייו, welches Letztere nicht „sich gütlich thun", sondern „Gutes thun" bedeutet.

Diese Eudämonie, die nichts Verwerfliches in sich hat und die Aristoteles als τῶν πρακτῶν τέλος bezeichnet (s. Eth. nic. I, 1—4; I, 7—8) kann dem Tugendhaften, wie er lehrt, auch unter schwierigen und bedrückenden Umständen zu Theil werden: „es bricht der Glanz des Sittlich-Schönen auch da hervor und mit edler Ruhe (εὐκάλως) trägt der Mensch viele und grosse Unglücksfälle, nicht aus Gefühllosigkeit, sondern weil er edel und hochgesinnt ist." (Das. X, 12). Vgl. auch Pol. VII, 12, 2 u. 4. Das der vollkommenen Tugend gewidmete Leben muss aber die ganze Zeit des Daseins andauern; „denn wie Eine Schwalbe oder auch Ein Tag keinen Frühling macht, so auch nicht Ein Tag oder eine kurze Zeit glückselig." (Das. I, 7, 14—16).

2) Maim. scheint uns diese so oft aufgeworfene und so verschiedenartig beantwortete Frage nicht in der rechten Weise gelöst zu haben. Nicht das einzelne Wort, das Mose in gerechtem Zorne über die Widerspenstigkeit des Volkes zu diesem gesprochen — Aaron war ja hierbei jedenfalls, wie schon Bechai in seinem Bibel-Commentare gegen M. einwendet, schuldlos — war seine und Aarons Sünde, sondern diese bestand in dem ganzen Benehmen der beiden Gottesmänner, da

Sohn Busi's gleich war, (Menschen), die Alles, was er sprach und that, genau beachteten [1]). Als nun die Israeliten sahen, wie er in Grimm gerieth [2]) sagten sie: „Er — Heil über ihn! — gehört ja nicht zu Denen, die einen moralischen Fehler an sich haben, und wüsste er nicht, dass Gott über uns zürnt, weil wir Wasser begehrten, und dass wir des Allerhöchsten Unwillen erregt, so würde er nicht ergrimmen." Wir finden aber nicht, dass der Allerhöchste, als er mit ihm über diese Angelegenheit sprach, ergrimmt oder zornig gewesen wäre, sondern er sagte nur: „Nimm den Stab — und gieb der Gemeinde und ihrem Viehe zu trinken."

Wir sind hiermit zwar ganz von dem Gegenstande unseres Capitels abgekommen, haben aber eine von den in der heiligen Schrift uns aufstossenden Schwierigkeiten gelöst, über die schon oft gesprochen worden ist, und doch wird noch oft gefragt, worin Mose's Sünde bestanden habe. Halte nun gegen einander, was wir selbst darüber gesagt haben und was sonst darüber gesagt

---

sie sich bei dieser Gelegenheit nicht, wie Philippson in seinem Commentare z. St. richtig sagt, „als die ruhigen, ihres Weges sicheren, durch vollendetes Bewusstsein Gottes getragenen Propheten benommen und somit vor dem Volke nicht die sichere Haltung entfaltet, die ihm am gottbegeisterten Manne zum Muster sein sollte." — Vgl. übrigens Raschi's, Nachmanides', Ibn Esra's und Mendelssohn's Commentare z. St.

1) Diese in der Mechilda zu בשלח (Exod. 15, 2) vorkommenden Worte enthalten natürlich eine der grössten agadischen Hyperbeln, auf die merkwürdiger Weise der klare Denker — auch er konnte sich nicht ganz von dem Einflusse der Agada und seiner Zeit überhaupt frei machen — hier sich einliesst. Ich ziehe jedenfalls die etwas weniger übertriebene Stelle Deb. R. C. 7 vor, wo es heisst: ראה הפחות בימי משה מה שלא ראה יחזקאל גדול בנביאים שדברה עמהם שכינה פנים בפנים שנא' פנים בפנים דבר ה' עמכם und nehme הפחות (wie ich schon anderswo anmerkte) in der Bedeutung „der geistig Geringe", wie auch אנשים פחותים" in ethischer Bedeutung vorkommt, und möchte an der Mechilta-Stelle statt ראו השפחות die Lesart ראה הפחות vorschlagen.

2) Vom Zorn lautet ein weiser Spruch: הכעס יעלה חלודה על השכל עד שלא יראו בעליו הטוב כדי שיעשנו ולא הרע כדי שירחיקנו (Moralspr. d. Philos. angef. in Dukes' Blumenlese S. 193).

worden ist, und die Wahrheit wird sich ihren Weg zum Ziele bahnen.

Um nun auf meinen Gegenstand zurückzukommen (so sage ich): wenn der Mensch seine Handlungen immer genau abwägt und es auf solche anlegt, welche am besten die rechte Mitte halten, so erreicht er die höchste menschliche Stufe, kommt dadurch Gott näher und wird Dessen was Er besitzt (der ewigen Seligkeit) theilhaftig. Dies ist die vollkommenste Art der Gottesverehrung. Diesen Gegenstand haben auch die Weisen besprochen und ausdrücklich davon gehandelt. Sie sagen hierüber: „Jeder der seine Pfade ordnet, wird würdig das göttliche Heil zu schauen; denn es heisst (Ps. 50, 23): ‚Wer seinen Wandel richtet, den lasse ich das Heil Gottes schauen'; lies nicht wesam, sondern wescham derech" [1]). Schuma aber bedeutet allgemeine Massbestimmung und Abschätzung. Und dies ist gerade der Gedanke, den wir in diesem ganzen Capitel entwickelt haben. — So viel haben wir über diesen Gegenstand zu sagen für nöthig befunden.

---

1) Sota 5*b*; Moed Kat. 5*a*. Der Formel: אל תקרא (אל תקרי) אלא .... „lies nicht ..... sondern" bedient sich die frei mit dem Bibelworte schaltende Haggada, um durch Umstellung der Vocale oder Umbiegung der Buchstaben in ähnlich lautende in einen Ausspruch der Schrift einen von ihr erfassten Gedanken hineinzutragen, den er in der ursprünglichen Lesart nicht hat. Dass hierdurch der Willkür der freieste Spielraum eröffnet ist, sieht Jeder ein; jedoch muss dies von dem ganzen Standpuncte aus, den die Haggada einnahm, beurtheilt und darf nicht vergessen werden, dass eine wirkliche Textänderung damit nicht beabsichtigt und der eigentliche Wortsinn daneben beibehalten wurde. Dass auch Maim. davon Gebrauch macht, kann nicht befremden, wenn man bedenkt, wie er von seinem philosophischen Standpuncte aus des ihm doch so heiligen Bibelwortes in freier Weise sich bedient, um die ihn erfüllenden Gedanken in demselben wiederzufinden.

FÜNFTES CAPITEL.

VON DER RICHTUNG DER SEELENKRÄFTE AUF EIN ZIEL.

Es ist nothwendig, dass der Mensch alle seine Seelenkräfte nach vernünftigem Ermessen — wie wir in dem vorhergegehenden Capitel gezeigt — wirksam sein lasse und sich Ein Ziel vor Augen setze, nämlich dies: Gott den Allmächtigen und Erhabenen zu erfassen so weit es dem Menschen möglich ist, ich meine: die Erkenntniss desselben zu erlangen [1]). Er muss ferner alle seine Handlungen, sein Thun und sein Lassen und alle seine Reden so einrichten, dass sie zu diesem Ziele hinführen, damit in seinen Handlungen durchaus nichts Zweckloses sei, das heisst etwas, das nicht zu diesem Ziele hinführt. So soll er z. B. mit allem Essen und Trinken, dem ehelichen Umgange, Schlafen und Wachen, Bewegung und Ruhe nur die Gesundheit des Körpers beabsichtigen, deren Zweck wiederum dies ist, dass die Seele ihre Werkzeuge gesund und wohlbehalten finde, um sich der Erwerbung von Kenntnissen frei hingeben und sich die moralischen und intellectuellen Tugenden aneignen zu können, — alles zu dem Ende, dass der Mensch jenes Ziel erreiche.

Dieser Regel zufolge wird er dann nicht blos dem

1) In einem sinnreichen, wenn auch etwas eigenthümlichen Gleichnisse stellt Maim. im „Führer" (III, S. 51) die ungleichen religiösen Auffassungen und Standpunkte der Menschen dar. Er beginnt mit denen, die „weder einen speculativen noch traditionellen Glauben haben und daher nicht als wirklich Vernünftige angesehen werden können und schliesst mit denen, die, nachdem sie eine vollkommene Kenntniss der Metaphysik gewonnen, alle ihre Gedanken auf Gott richten und ihr ganzes Leben ihm heiligen.

Vergnügen nachstreben, so dass er in Betreff der Speisen und Getränke und ebenso der übrigen Lebensweise nur das auswählen sollte, was am angenehmsten ist, sondern er wird vielmehr das Nützlichste aufsuchen; ob dies zufälligerweise angenehm oder unangenehm ist, wird ihm gleichgültig sein. Oder er wird auch das Angenehme aus medicinischen Rücksichten aufsuchen, so z. B. wenn er, an geschwächtem Appetit leidend, diesen durch leckere, wohlschmeckende und süsse Speisen zu erregen sucht; ebenso wird er, wenn ihn eine melancholische Stimmung überfällt [1]), diese durch das Anhören von Gesängen und verschiedenartigen Musikstücken, durch das Lustwandeln in Gärten und schönen Gebäuden, das Verweilen bei schönen Bildern und Aehnliches dieser Art, was die Seele erheitert und die melancholischen Gedanken von ihr verscheucht, zu beseitigen suchen. Bei allem diesen soll nun sein Zweck einzig der sein, seinen Körper gesund zu erhalten, und die Gesundheit des Körpers wiederum nur die Erlangung von Kenntnissen zum Zwecke haben. Desgleichen soll er auch, wenn er mit reger und angestrengter Thätigkeit sich Vermögen erwirbt, bei dessen Ansammlung hauptsächlich den Zweck vor Augen haben, es im Dienste der Tugenden zu verwenden und zur Erhaltung seines Körpers und Verlängerung seines Daseins in Bereitschaft zu haben, um als höchstes Ziel Gott zu erkennen, so weit er erkannt werden kann.

Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet leistet die Heil-

---

1) Die arabischen Aerzte nennen vier Flüssigkeiten (أَخْلَاطُ الانسان), die für das Leben des Menschen nothwendig sind, nämlich: السودا, الصفرا, البلغم und الدم („die schwarze und die gelbe Galle, das Phlegma und das Blut"), auf welchen die vier Temperamente beruhen.

kunde zur Aneignung der Tugenden und der Gotteserkenntniss, sowie zur Erlangung der wahren Glückseligkeit [1]) sehr grosse Dienste, und die Erlernung und das Studium derselben ist eine der vorzüglichsten gottesdienstlichen Thätigkeiten, sie selbst dann aber auch nicht der Weber- oder Zimmermannskunst gleichzustellen, weil sie es ist, durch die wir unsere Handlungen abmessen, und diese (wahrhaft) menschliche, zur Erlangung von Tugenden und wahrhaften Erkenntnissen führende Handlungen werden. Denn wenn Jemand voreilig eine dem Gaumen behagende, angenehm duftende, leckere Speise geniesst, die aber ungesund und schädlich ist, ja vielleicht sogar eine gefährliche Krankheit oder plötzlichen Tod verursacht, so ist er den vernunftlosen Thieren gleich und seine Handlungsweise nicht die eines Menschen insofern er Mensch sondern nur insofern er ein animalisches Wesen ist, „dem Vieh, dem Stummen, gleich" [2]). Menschlich handelt

---

1) Dass durch Tugend und Erkenntniss des göttlichen Wesens die wahre Glückseligkeit erlangt wird, lehrt bekanntlich auch Aristoteles; die ungestörte Betrachtung des Göttlichen bei voller Vernunftthätigkeit ist ihm jedoch der höchste Grad, zu dem der Menschengeist sich erheben könne, nicht, insoweit er etwas Menschliches, sondern insofern etwas Göttliches in ihm vorhanden ist (ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει). Eth. Nic. X, 7, 7. Vgl. auch Michelet Comment. in eth. Nic. p. 65.

2) Ps. 49, 13. — Dass vermöge der Herrschaft des Geistes über das Sinnliche dieses selbst vergeistigt und zum Vernünftigen erhoben werden soll, lehrt auch Philo, indem er sagt: τὸ ἄλογον ἡμῶν μέρος ψυχωθῆναι καὶ τρόπον τινὰ λογικὸν εἶναι. Quis rerum divin. h. p. 41. Siehe die Schrift: die Philonische Philosophie S. 60, wo wir auch auf dieses Capitel unserer Abhandlung hingewiesen haben. — Den Hauptgedanken desselben finden wir auch bei Spinoza (der, beiläufig bemerkt, ihn auch durch sein ganzes Leben zur Offenbarung gebracht) an vielen Stellen. So heisst es in seiner Ethik, P. IV, prop. 28: *Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus, Deum cognoscere.* Ferner P. V, prop. 14: *mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones (seu rerum imagines) ad Dei ideam referantur.* Dann ibid. prop. 30: *Mens nostra quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet.* — Vgl. hiermit noch Maim.'s Hilchot Deot, C. 3 und 4.

er nur dann, wenn er blos das Zuträglichste zu sich nimmt, ja bisweilen, in Gemässheit dieses Strebens nach dem Zuträglichsten, das Angenehmste bei Seite lässt und das Unangenehmste einnimt. Dies heisst nach vernünftigem Ermessen handeln, und hierdurch unterscheidet sich der Mensch in dem was er thut von andern Wesen. Desgleichen, wenn er den Geschlechtstrieb befriedigt, wann immer es ihn gelüstet, ohne auf Schaden und Nutzen Rücksicht zu nehmen, so handelt er in gleicher Weise als animalisches Wesen, nicht aber als Mensch. Es kann aber auch wohl seine ganze Lebensweise, wie wir gesagt haben, nach dem Massstabe des Zuträglichsten eingerichtet sein, er jedoch dabei lediglich die Gesundheit des Körpers und dessen Sicherstellung vor Krankheiten als Zweck vor Augen haben: ein solcher Mensch ist jedoch nicht tugendhaft. Denn sowie Dieser die Annehmlichkeit der Gesundheit, so zieht jener Andere das Vergnügen des Essens oder der Befriedigung des Geschlechtstriebes allem Anderen vor, aber die Handlungen keines von ihnen beiden sind auf einen richtigen Zweck gerichtet. Nur das ist das Rechte, dass der Mensch alle Theile seiner Thätigkeit auf die Erhaltung der Gesundheit seines Körpers und die Fortdauer seines Daseins in ungestörtem Wohlsein zu dem Endzweck richtet, dass die Werkzeuge der Seelenkräfte, d. h. die Glieder des Körpers, unversehrt und wohl erhalten bleiben und so seine Seele ohne Hinderniss an Erwerbung der moralischen und intellectuellen Tugenden arbeiten könne. Ebenso verhält es sich mit allen Wissenschaften und Kenntnissen, welche er sich anzueignen sucht. Diejenigen von ihnen, welche geradezu nach diesem Ziele hinführen, kommen natürlich

gar nicht in Frage; was aber diejenigen betrifft, welche zur Erreichung jenes Zieles nicht (unmittelbar) förderlich sind, wie z. B. die Sätze der Algebra und das Buch (des Apollonius) von den Kegelschnitten [1]), die technischen Kunstgriffe, das gründlich getriebene Studium der Geometrie und der Mechanik und vieles Aehnliche, so bezweckt man damit, vermittelst strenger Beweisführung den Geist zu schärfen und das rationelle Vermögen zu üben, damit der Mensch die habituelle Fertigkeit erlange, die streng demonstrative Schlussweise von andern zu unterscheiden, und dies für ihn ein Mittel werde, zur Erkenntniss von der Wahrheit des Daseins Gottes zu gelangen. — Ebenso verhält es sich mit allen Reden des Menschen: er soll nur über

---

1) الْمُقَابَلَة, vollständig wie hier الْجَبْر والْمُقَابَلَة, ist das, was wir mit dem ersten dieser beiden Wörter die Algebra nennen, eig. *completio et reductio.* جَرّ الأَثْقَال, eig. das Ziehen der Lasten, ist die Bezeichnung für Mechanik. (Beides hatte Herr Prof. Fleischer mir mitzutheilen die Güte; in den mir zugänglichen Wörterbüchern ist Nichts darüber zu finden).

Des berühmten Mathematikers Apollonius von Perga Schriften waren unter den Arabern sehr verbreitet; mehrere der in lateinischer Sprache bei uns vorhandenen, in der Ursprache aber verloren gegangenen Bücher sind aus dem Arabischen übersetzt worden; so hat der zweite Theil des 1710 von Halley in Oxf. herausgegebenen Werkes: *Apollonii Pergaei Conicorum libri octo (et Sereni Antissensis De Sectione Cylindri et Coni libri duo)* den besondern Titel: *Apollonii Pergaei libri tres posteriores ex Arabico sermone in Latinum conversi etc.* Ebenso ist das 1706 erschienene Werk: *De Sectione Rationis libri duo,* wie der Titel angiebt, aus dem Arabischen (nach einem Manuscript) übertragen worden. Schon früher, im J. 1661 waren besonders erschienen: *Apoll. P. Conicorum liber quintus, sextus et septimus, Paraphraste Abalphato Asphahanensi, nunc primum editi. Additus in calce Archimedis assumtorum liber, ex codd. arabicis* etc. — Dieselben drei Bücher des Apollonius wurden 1669 auch in Kiel lateinisch herausgegeben unter dem Titel: *Apoll. conicorum sectionum libri quintus, sextus et septimus in Graecia deperditi, ex Arabico Ms. latinitate donati a Ch. Ravio.* Siehe Hoffmann Bibliogr. Lexicon der ges. Litteratur der Griechen und Römer. Th. I, S. 134 ff. Vgl. auch Wenrich *de auctorum graecorum versionibus* p. 198 *seqq.* — Maim. citirt diese Κωνικὰ στοιχεῖα des Apollonius „Führer" I, C. 73.

Dinge sprechen, aus welchen er für seine Seele irgend einen Nutzen ziehen oder von ihr oder seinem Körper irgend etwas Schädliches abwenden kann, oder über eine Erkenntniss, oder eine Tugend, oder zum Lobe einer Tugend oder eines Tugendhaften, oder zum Tadel eines Lasters oder eines Lasterhaften. Denn die mit Fehlern Behafteten zu schmähen und ihre Werke als schlecht darzustellen, wenn dies nur zu dem Zwecke geschieht, sie in der Meinung anderer Menschen herabzusetzen, damit diese sich vor ihnen warnen lassen und nicht handeln wie sie, ist nothwendig und tugendhaft [1]). Siehst du nicht, wie Gott sagt: „Thut nicht nach der Handlungsweise des Landes Aegypten und nach der Handlungsweise des Landes Canaan" u. s. w. (Lev. 18, 3). Auch die Schilderung der Sodomiter, sowie alle in der heiligen Schrift vorkommenden Stellen, wo die mit Fehlern Behafteten getadelt und ihre Werke als schlecht dargestellt, dagegen die Guten gelobt und gepriesen werden, haben nur den angegebenen Zweck, dass die Menschen dem Wege Dieser folgen und den Jener vermeiden sollen. Wenn sich nun der Mensch ein solches Ziel setzt, so werden sehr viele seiner gewöhnlichen Handlungen unterbleiben und sehr viele seiner gewöhnlichen Reden wegfallen. Denn wer nach diesem Ziele strebt, wird sich nicht die Mühe geben, die Wände mit Gold bemalen oder eine goldene Borde an ein Kleid setzen zu lassen; er müsste denn etwa dabei die Absicht haben, seine Seele aufzuheitern, um sie wieder

1) Wie sündhaft und verderblich es aber ist, in böser Absicht oder auch aus Leichtsinn von Anderen Übles zu reden, wird so vielfach (in der Schrift z. B.: Levit. 19, 16; Ps. 34, 14; Spr. 13, 5; 18, 21) gelehrt, dass Maim. es hier nicht besonders hervorzuheben brauchte. Vgl. jedoch u. a. auch meinen Aufsatz: „zur Spruchkunde" (ZDMG. 55, 393, N. 2).

gesund zu machen und ihre Krankheit von ihr zu verbannen, damit sie spiegelblank und hell werde, Erkenntnisse in sich aufzunehmen, wie die Weisen sagen: „Eine schöne Wohnung, eine schöne Frau und ein wohl zugerichtetes Bett ziemen dem Gelehrten [1]).“ Denn durch anhaltende Betrachtung schwerer Dinge wird die Seele abgespannt und der Geist abgestumpft. Gleichwie der Körper durch Verrichtung beschwerlicher Arbeiten erschlafft, und erst, wenn er ruht und rastet, wieder in die rechte Verfassung kommt, so ist es auch ein Bedürfniss der Seele, auszuruhen und sich durch Ergötzung der Sinne beschäftigen zu lassen, z. B. durch Beschauung von Gemälden und anderen schönen Dingen, damit die Abspannung von ihr weiche; wie auch die Weisen sagen: „Wenn die Gelehrten durch Studiren matt geworden waren, so redeten sie irgend etwas Erheiterndes [2]).“ Auf diesem Standpunkte ist es gar wohl möglich, dass jene Bemühungen, — ich meine die, welche man auf die Ausschmückung von Gebäuden, Gefässen und Kleidern mit Malereien und farbigen Verzierungen wendet, — weder als schlechte noch als zwecklose Handlungen anzusehen sind.

Wisse aber, dass das eine sehr hohe und schwer zu ersteigende Stufe ist, die nur Wenige und zwar erst nach sehr grosser Uebung erreichen. Giebt es jedoch vielleicht einen Menschen, bei dem dies wirklich der Fall ist, so möchte ich ihn nicht tiefer stellen, als die

---

1) Sabb. 25*b*.

2) Vgl. Sabb. 30*b*, wo es jedoch heisst: רבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחו רבנן. (Maim. citirt oft nur aus dem Gedächtnisse). Rabba wollte durch Gemüthsfreudigkeit das ernste Studium empfänglicher machen (wahrlich eine pädagogische Methode, die Beachtung verdient).

Propheten; ich meine, dass er alle seine Seelenkräfte allein auf Gott den Allerhöchsten als ihr Endziel richtet und weder irgend etwas thut, sei es gross oder klein, noch irgend etwas spricht, was nicht entweder unmittelbar oder mittelbar zu einer Tugend hinführt, indem er Alles, was er thut und treibt, bedenkt und überlegt, und darauf sieht, ob es zu jenem Endziele führt, oder nicht, und dann erst (wenn er das Erstere gefunden) es thut. Und dies ist es, wonach wir streben sollen, laut der Forderung Gottes in den Worten: „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzer Seele und deinem ganzen Vermögen" (Deut. 6, 5), d. i. mit allen Theilen deiner Seele, so dass du einem jeden Theile derselben Ein Endziel vorsteckst: den Einigen, deinen Gott, zu lieben. Auch die Propheten — Heil über sie! — treiben uns an, nach diesem Ziele zu streben. Es heisst: „Auf allen deinen Wegen merke auf Ihn" (Spr. 3, 6), wozu die Weisen erklärend sagen: „sogar bei einer Gesetzesübertretung", d. i. du sollst der betreffenden Handlung, wenn auch in irgend einer Hinsicht eine Uebertretung [1]) damit verbunden ist, wenigstens einen auf Gott gerichteten Endzweck geben [2]). Es haben aber die Weisen — Heil über sie! — diesen ganzen Gedanken in so kurze summarische Worte als nur möglich, und dabei doch in so höchst vollkommener Weise zusammengefasst, dass, wenn man betrachtet, wie die

---

1) Selbsverständlich einer Ceremonial- oder Ritualvorschrift, um eine höhere ethische Pflicht zu erfüllen. An dieser Talmudstelle (Berach. 63*a*) wird aber auch der Ausspruch Bar Kapparas angeführt, der einen schönen, das ganze sittliche Leben berührenden Sinn hat: „בכל איזהו פרשה קטנה שכל גופי תורה תלוין בה? דרכיך דעהו".

2) D. h. also: das wahrhaft Gute.

Kürze dieser Worte einen so grossen, gewaltigen Gedanken, über welchen, ohne ihn zu erschöpfen, ganze Werke verfasst worden sind, vollständig ausdrückt, man erkennt, dass dieser Ausspruch ohne Zweifel durch göttliche Kraft gethan worden ist. Es ist dies nämlich der unter ihren Vorschriften in diesem Tractate (Abot) vorkommende Ausspruch: „Alle deine Handlungen seien um Gottes willen." Und dies ist der Gedanke, den wir in diesem Abschnitte entwickelt haben. — So viel haben wir hier, nach dem Masse dieser Einleitungen [1]), zu sagen für nöthig erachtet.

SECHSTES CAPITEL.

VOM UNTERSCHIEDE ZWISCHEN DEM TUGENDHAFTEN UND DEM ENTHALTSAMEN.

Die Philosophen sagen, der Enthaltsame, wenn er auch tugendhafte Handlungen ausübe, thue das Gute doch nur indem er zugleich nach bösen Handlungen Lust und Verlangen trage, gegen diese seine Lust aber ankämpfe, dem, wozu ihm seine Kraft, Begierde und Seelendisposition antreibt, entgegenhandle und das Gute ausübe, während er sich durch dessen Ausübung belästigt fühle. Der Tugendhafte hingegen folge in seinem Thun dem, wozu ihn sein Begehren und seine Seelendisposition antreibt, und übe das Gute, aus indem er selbst Lust und Verlangen darnach trage. Uebereinstimmend ferner wird von den Philosophen angenom-

1) Zu einigen Tractaten der Mischna, die gegenwärtige: zu Abot.

men, der Tugendhafte sei vorzüglicher und vollkommener als der Enthaltsame; jedoch, sagen sie, kann der Enthaltsame in vielen Stücken dasselbe leisten wie der Tugendhafte, obwohl er im Range nothwendig unter ihm steht, weil er Begierde nach Ausübung des Bösen fühlt, und ob er es auch nicht ausübt, so ist doch sein Verlangen danach eine schlechte Disposition der Seele [1]). Und dem Aehnliches sagt auch schon Salomo, indem er spricht: „Eines Bösen Seele verlangt nach Schlechtem" (Spr. 21, 10). Ferner über die Freude des Tugendhaften an der Ausübung des Guten und das Missbehagen des Untugendhaften bei derselben thut er folgenden Ausspruch: „Eine Freude ist es den Frommen, das Rechte zu üben, aber ein Schrecken den Uebelthätern" (Das.

---

1) Es scheint mir geeignet, hier Zeller's Worte bezüglich Kant's „Kategorischen Imperativs" anzuführen.

„Auf eine Neigung zur Pflichterfüllung ist bei dem Menschen, wie er glaubt, nicht zu rechnen, weil er eben nicht blos ein vernünftiges, sondern ein sinnlich-vernünftiges Wesen ist; ein solches Wesen kostet die strenge Pflichterfüllung immer ein gewisses Opfer, es muss sich durch einen freien Selbstzwang zu ihr nöthigen. Eine Pflichterfüllung aus blosser Neigung hätte aber auch keinen sittlichen Werth; denn unsere Neigung zu einem Gegenstande gründet sich auf das Vergnügen, das er uns gewährt: was wir daher aus Neigung thun, das thun wir um unserer selbst, nicht um unserer Pflicht willen. Dem Sittengesetz gegenüber ziemt uns nur Ein Gefühl: das der Achtung vor seiner Majestät; und in diesem Gefühl allein liegt auch die richtige sittliche Triebfeder. Eine Handlung ist sittlich, wenn sie aus der Achtung vor dem Sittengesetz hervorgeht; wogegen in jedem anderen Fall zwar vielleicht Gesetzmässigkeit der Handlung, aber nicht Gesetzmässigkeit der Gesinnung, zwar Legalität, aber nicht Moralität, möglich ist." (Geschichte der deutsch. Philos. S. 456 ff.). — Die gute Gesinnung bei der Pflichterfüllung ist auch ein Postulat der Ethik des Judenthums: bei allem Ausüben des Guten wird כונה לשם שמים vorgeschrieben. Und was Maimonides betrifft, siehe die schöne Stelle (S. 397, No. 20) in Lazarus' „Ethik" wobei ich mir jedoch die Bemerkung erlaube, dass ich die dort eingeschobenen Worte: „und bei einem Aristoteliker desto weniger erwarteten" nicht recht verstehe, indem ich an Nic. Eth. X, 7, 8 denke: ἅπαντα ποεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ. — Maimonides fordert aber auch in Übereinstimmung mit den Lehren des Judenthums Freudigkeit bei allem ethischen Thun in dem Bewusstsein, Gottes heiligen Willen zu erfüllen (wie u. a. Ps. 112, 1es ausdrückt).

21, 15). Dieses sind die klar vorliegenden, mit dem von den Philosophen Gesagten übereinstimmenden Aussprüche des göttlichen Gesetzes. Als wir aber die Aussprüche unserer Weisen über diesen Gegenstand untersuchten, fanden wir dass sie sagen, derjenige, welcher nach gesetzwidrigen Handlungen Lust und Verlangen trägt, (sie aber doch unterlässt), sei vorzüglicher und vollkommener als der, welcher keine Lust dazu hat und bei deren Unterlassung kein Missbehagen empfindet; ja sie sagen sogar, je vorzüglicher und vollkommener Jemand sei, desto stärker sei sein Verlangen nach gesetzwidrigen Handlungen und sein Missbehagen bei der Unterlassung derselben. Hierüber bringen sie auch Erzählungen bei; sie sagen ferner: „Bei Jedem, der grösser ist als sein Nächster (ein Anderer), ist auch die Begierde grösser als bei diesem [1]).“ Doch nicht genug damit: sie lehren sogar, der Lohn des Enthaltsamen sei so gross als das Missbehagen, welches ihm seine Enthaltsamkeit verursacht, indem sie sagen: „Nach Massgabe des Schmerzes ist der Lohn [2]).“ Ja, was noch stärker ist als dies: sie gebieten, der Mensch solle Enthaltsamkeit üben, verbieten ihm aber zu sagen, er habe von Natur keine Begierde, die und die gesetzwidrige Handlung zu begehen, auch wenn das Gesetz sie nicht verböte. Es heisst nämlich bei ihnen: „R. Simeon b. Gamliel sagt: der Mensch spreche nicht: ich möchte nicht Fleisch mit Milch zusammen essen, nicht Zeug von zweierlei Gewebe (aus Wolle und Leinen) anlegen, ich möchte nicht den gesetzlich verbotenen geschlechtlichen Umgang pflegen, sondern: Ich möchte es wohl,

1) Succa 52*a*.

2) Abot 5, Schluss.

aber was kann ich thun, da mein Vater im Himmel es mir untersagt hat [1]). — Fasst man beim ersten Blicke nur den auf der Oberfläche liegenden Sinn der beiden Classen von Aussprüchen [2]) auf, so widersprechen sie einander. Aber dem ist nicht so; sie sind vielmehr beide wahr und widersprechen einander durchaus nicht. Das Böse nämlich, was bei den Philosophen so heisst und wovon sie sagen dass derjenige, welcher keine Lust dazu hat, vorzüglicher sei als der, welcher Lust dazu hat, sich aber dessen enthält, das sind die Dinge, welche bei den Menschen ingesammt als böse bekannt sind, wie Blutvergiessen, Diebstahl, Raub, Betrug, Jemandem Schaden zufügen, der nichts Böses that, dem Wohlthäter mit Bösem vergelten, unwürdige Behandlung der Eltern u. dgl. Dies sind die Gesetze, von denen die Weisen — Heil über sie! — sagen: wenn sie nicht bereits vorgeschrieben wären, so würde es sich gebühren, dass man sie vorschreibe [3]). Einige unserer neueren Ge-

---

1) So lautet die Stelle im Midr. v. Leviticus; in Midr. Jalkut, zu Wajikra, §. 226 ist derselbe Ausspruch, nur mit einiger Veränderung, im Namen des R. Elieser b. Asarja angeführt und lautet folgendermassen: מנין שלא יאמר אדם וכו' ת"ל ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי, נמצא הפורש מן העברה מקבל עליו מלכות שמים. — Maimûnîs eigenthümliche Erklärung des rabbinischen Verbots אכילת בשר וחלב (bekanntlich aus der Vorschrift Exod. 23, 19; 34, 26 u. Deut. 14, 21 entwickelt, in der Philo humane Gründe findet) s. „Führer III, C. 48, bei Munk, p. 398. Er glaubt nämlich, dass dadurch eine starke Überfüllung (des Blutes) erzeugt werde, vermuthet aber auch, dass dies auf einen götzendienerischen Brauch hinweise. Ein solcher scheint ihm auch dem Verbote des שעטנז (über welches Wort Gesenius Thesaurus s. v. und Geiger, Lehrbuch des Mischna II, 75 zu vergleichen ist) zu Grunde zu liegen, da, wie er sagt, Götzendiener ein Kleid aus dem Pflanzen- und Thierreich (Leinen und Wolle) zu tragen pflegten (Führer III, C. 37). — Philippson in seinem Bibelcomm. 3 S. 606 findet in diesem Verbote (wie in ähnlichen) richtig den Gedanken: „die Einfachheit des Naturgesetzes zu bewahren und nichts Naturwidriges zu bewirken."

2) Nämlich die der Philosophen und die der Rabbinen.

3) Joma 67*b*; der Wortlaut ist dort: שאלמלא לא נכתבו דין הוא שיכתבו, wobei zu bemerken, dass daselbst auch „גילוי עריות" genannt wird, was M. auffallenderweise zu der andern Klasse von Gesetzen zählt. — An einer andern Stelle heisst es: שאילו לא נכתבו ראוים הם להיכתב.

lehrten, welche an der Krankheit der Mutakallims leiden, nennen sie Vernunftgesetze[1]). Es ist nun kein Zweifel, dass die Seele, welche nach einem dieser Dinge Lust und Verlangen trägt, eine unvollkommene ist und dass eine tugendhafte Seele durchaus nach keinem dieser bösen Dinge Verlangen trägt, auch darüber, dass sie sich deren enthält, kein Missbehagen empfindet. Die Dinge hingegen, von denen die Weisen sagen, dass derjenige, welcher sie sich versagt, vorzüglicher und sein Lohn grösser sei, sind die in den positiven (Offenbarungs-) Gesetzen verbotenen. Und das ist ganz richtig; denn wäre das göttliche Gesetz nicht, so würden sie auch in keiner Weise etwas Böses sein. Und deswegen sagen die Weisen, es sei nöthig, dass der Mensch die natürliche Neigung zu diesen Dingen in seiner Seele erhalte und sich durch nichts Anderes davon abhalten lasse, als durch das Gesetz. Betrachte nun die Weisheit jener Männer — Heil über sie! — und was sie als Beispiel aufstellen! Denn er (R. Simeon b. Gamliel) sagt nicht: „der Mensch spreche nicht: ich möchte nicht morden,

---

1) Hiermit ist vor Allen Sa'adja gemeint, der im dritten Abschnitt seines *Emunot we-Deot* diese Unterscheidung zwischen אלשראיע (המצות השכליות) אלעקליה und אלשראיע אלסמעיה (המצות השמעיות) aufstellt und in dessen Werke der „jüdische Kalâm", wie Munk (a. a. O. I, S. 336) treffend sagt, uns entgegentritt. Auf ihn spielt Maim. auch „Führer" I, 71 mit den Worten בעלי אלגאונים (Munk's Ausg. Bl. 94*a*) an. S. Munk a. a. O. Vgl. auch Cassel's Anmerkung z. Kusari V, 15 (S. 407). Über das Religionssystem Sa'adja's s. Guttmann's ausführliche und gründliche Schrift: „die Religionsphilosophie S. s." Vgl. auch Munk, Mélanges, p. 477 ff., Geiger, das Judenth. u. seine Geschichte, II, 69 ff., *m.* „Religion und Philos. nach Sa'adja al-Fajjûmî (ZDMG. 44, 154 ff.) und „Zur Charakteristik der Bibelexeg. Sa'adja Alfajjûmî's" (Ztschr. f. d. alttest. Wiss. IV, 1 ff. u. V, 23 ff.). Einen störenden Druckfehler zu Anfang الكتاب statt كتاب bitte ich bei dieser Gelegenheit zu berichtigen. — S. auch Kaufmann, Attributenlehre Seite 3 ff. Vgl. auch *m.* „Bemerkungen" (Magazin für das Wissenschaft d. Judenth. 1880).

nicht stehlen, nicht lügen, sondern: ich möchte es wohl, aber was kann ich thun" u. s. w., sondern er führt Dinge an, die sämmtlich positiver (erst durch das Offenbarungsgesetz bestimmter) Art sind, wie der Genuss von Fleisch mit Milch zusammen, das Anlegen eines Zeuges von zweierlei Gewebe und der verbotene geschlechtliche Umgang. Diese und ähnliche Gesetze sind solche, welche Gott „meine Satzungen" nennt, „Satzungen", wie unsere Weisen sagen, „welche ich für dich beschlossen und über welche zu grübeln dir nicht gestattet ist, gegen welche die Völker der Welt Einwendungen erheben und welche der Satan anklagt [1]), als da sind: die rothe Kuh, der Sündenbock u. s. w." Diejenigen aber, welche die Spätern Vernunftgesetze nennen, heissen nach der Erklärung unserer Weisen „Gebote". — Aus allem dem, was wir gesagt haben, erhellt klar, von welchen gesetzwidrigen Handlungen es gilt, dass derjenige, welcher kein Verlangen nach ihnen trägt, vorzüglicher ist als der, welcher zwar Verlangen danach trägt, aber sich deren enthält, und hinsichtlich welcher das Gegentheil stattfindet. Es ist dies eine ungewöhnlich feine Distinction und zugleich eine merkwürdige Vereinbarung der beiden Classen von Aussprüchen, wobei schon der Wortlaut derselben für die Richtigkeit unserer Erklärung spricht. Hiermit ist der Gegenstand dieses Capitels zum Abschluss gebracht.

---

1) Joma daselbst. Vgl. zu der angeführten Talmudstelle die Hagahot des Jes. Pick (in der Landau'schen Ausgabe).

SIEBENTES CAPITEL.

VON DEN SCHEIDEWÄNDEN UND DEREN BEDEUTUNG.

Man findet häufig in den Midraschim und Agadot, bisweilen auch im Talmud, dass einige Propheten Gott nur hinter vielen, andere dagegen hinter wenigen Scheidewänden schauten, nach Massgabe ihres Näheverhältnisses zu Gott und der Höhe ihres Prophetenranges [1]). Sie (die Rabbinen) sagen sogar, unser Lehrer Mose habe Gott hinter einer einzigen klaren d. i. durchsichtigen Scheidewand geschaut. Es heisst bei ihnen nämlich: „Er schaute durch ein die Augen erleuchtendes Speculare" [2]). Speculare aber ist der Name eines aus einem durchsichtigen Körper, wie Krystall und Glas, verfertigten Spiegels, wie wir zu Ende des Tractats

1) Vgl. Munk, le guide III, 56 (Anmk.) und 450 (Anmk.). (Im Neuarabischen bedeutet حجاب, wie ich irgendwo gelesen, „Amulett").

2) Jebam. 49*b*. Die Stelle lautet vollständig: כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה. Auf Grund dieses Ausspruches hinsichtlich der Propheten heisst es im kurân Sur. 42, 50: وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآءِ حِجَابٍ „Nicht war es einem Menschen vergönnt (kam es ihm zu), dass Gott anders ihn anredete, als entweder durch ein Gesicht oder hinter einem Vorhange" (מאחורי הפרגוד). Siehe hierüber Geiger's Preisschrift: Was hat Muh. aus dem Judenthume aufgenommen? S. 81.

Die Stelle in seinem Commentar zu Kelim, auf welche Maim. hier hinweist, lautet folgendermassen: אספקלריא היא המכסה אשר יעשה לראות מאחוריו והוא אצלי מלה מורכבת „ספק ראיה" (sic!!) וזה שיראה אחורי המכסה שהוא מזכוכית או מן בלאר או מן דבר ספירי לא יראה במקומו האמתי וכן לא יראה על שיעורו האמתי ויקראו החכמים המכסה הבהיר מאד אשר לא יסתיר דבר מאחוריו אספקלריא המאירה ואמר על צד המשל בהשגת מרע"ה לאלהות שהוא השיג הבורא יתברך על תכלית מה שאפשר האדם מאשר הוא בחמר ההשגה שישיגהו כמו שאמר יתברך מזה כי לא יראני האדם וחי.

Kelim darthun werden. Mit diesem Satze ist das gemeint, was ich dir jetzt sagen will. Wir haben nämlich bereits im zweiten Abschnitte auseinandergesetzt, dass die Tugenden theils intellectuelle, theils moralische sind, und ebenso die Fehler theils intellectuelle, wie Unwissenheit, Stumpfsinn und Unthätigkeit der productiven und urtheilenden Geisteskraft, theils moralische, wie Genusssucht, Hochmuth, Jähzorn, Ingrimm, Unverschämtheit, Habsucht und ähnliche, deren es sehr viele giebt und zu deren methodischer Erkenntniss wir schon im vierten Capitel Anleitung gegeben haben. Diese Fehler in ihrer Gesammtheit nun sind die Scheidewände, welche den Menschen von Gott dem Allerhöchsten trennen. Dies lehrt der Prophet, indem er sagt: „Nur eure Sünden machten eine Trennung zwischen euch und eurem Gotte." (Jes. 59, 2). Er meint, unsere Sünden — und das sind, wie gesagt, jene bösen Dinge — seien die Scheidewände, die uns von Gott trennen. Nun wisse aber, dass kein Prophet die Prophetengabe eher erhält, als bis ihm alle intellectuellen und die meisten und unerschütterlichsten moralischen Tugenden zu eigen geworden sind. Und so sagen auch unsere Alten: „Die Prophetie ruht nur auf einem Weisen, der tapfer und reich ist" [1]). „Weise" begreift ohne Zweifel die intellec-

1) Sabbath 92*a*; Nedarim 38*a*. Der hier angeführte talm. Ausspruch (der auch durch: „Die ..... auf Einem, der weise, tapfer und reich ist" wiedergegeben werden konnte) hat Sabb. 92*a* statt der Worte אין הנבואה, wie an unserer Stelle, אין השכינה und zum Schluss noch den Zusatz: ובעל קומה („von hoher, imponirender Gestatt"); Ned. 38*a* heisst es dagegen am Anfange: אין הקב"ה משרה שכינתו und am Schlusse: וענין, was jedenfalls besser ist als בעל קומה, da die Bescheidenheit in Wahrheit die Tugend ist, welche den andern intellectuellen wie moralischen, Tugenden erst ihren rechten Werth verleiht und auch Mose, auf den an dieser Stelle vorzüglich Rücksicht genommen wird, dadurch vor Allen sich auszeichnete. Albo (Ikkarim III, 12) führt dieselben rabbin. Worte mit der Fassung: ובעל קומה an und bemerkt hierbei, dass diese Eigenschaft zur

tuellen Tugenden in sich; „reich" bezeichnet eine moralische Tugend, ich meine die Genügsamkeit; denn den Genügsamen nennen sie reich, wie es zur Begriffsbestimmung des Reichen bei ihnen heisst: „Wer ist reich? Der sich seines Theiles freut" [1]), d. h. der zufrieden ist mit dem, was ihm das Glück zuertheilt hat, und das nicht schmerzlich vermisst, was es ihm nicht zuertheilt. Und ebenso gehört „tapfer" zu den morali-

---

Würde und Wirksamkeit des Propheten aus dem Grunde nothwendig sei, damit er dadurch an Ehre und Ansehen (und somit auch an Einfluss) beim Volke gewinne (כדי שיהיה מקובל ומהודר בעיני האומה). — In Uebereinstimmung mit seiner hier geäusserten Ansicht über das wesentlichste Erforderniss zur Erlangung der Prophetenwürde spricht sich Maim. auch in seinem Jad aus. Daselbst sagt er (Jesode ha-Tora C. 7, 1): מיסודי הדת לידע שהאל מנביא את בני האדם, ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במידותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו ברבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד. אדם שהוא ממולא בכל המידות האלו שלם בגופו כשיכנס לפרדס וימשך באותן הענינים הגדולים הרחוקים ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשבי הזמן והולך ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תהי' לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו אלא דעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות ומסתכל בחכמתו של הקדוש ברוך הוא מצורה ראשונה עד טבור הארץ ויודע מהן גדלו, מיד רוח הקודש שורה עליו.

Intellectuelle und sittliche Vollendung, vollkommenes Erhabensein über alles endliche Treiben, freiester Aufschwung der Seele in all ihrer Energie und Reinheit zu Gott, liebevollste Betrachtung der göttlichen Grösse und Erhabenheit und der Wunder seiner Schöpfung — dies sind die nothwendigen Bedingungen, von denen sich M. die Prophetie abhängig denkt. So heisst es auch „Führer" III, 51 (Scheyer's Ausgabe S. 413; s. den arabischen Text bei Munk), wo Maim. die verschiedenen Erkenntnissstufen durch ein Gleichniss von einem Könige und seinem Palaste zu veranschaulichen sucht: מי שישים כל מחשבתו אחר שלמותו באלהיות והוא נוטה כלו אל השם יתעלה והוא מפנה מחשבתו מזולתו וישים פעולות שכלו כולם בבחינת הנמצאות ללמוד מהם ראיה על הש"י לדעת הנהגתו אותם על אי זה צד אפשר שתהיה הם אשר באו אל בית המלך וזארת היא מדרגת הנביאים. Den in obiger Stelle vorkommenden Ausdruck: כשיכנס לפרדס haben wir schon in der Einleitung, wo auf die Talmudstelle Chag. 14*b* hingewiesen worden, erwähnt; vgl. auch Cassel Kusari S. 297; Grätz Geschichte d. Juden IV, 117. Dass hier unter פרדס metaphysische Betrachtungen zu verstehen sind, ist klar.

1) Abot IV, 1.

schen Tugenden; ich meine, ein solcher giebt seinen Kräften ihre Richtung nach Massgabe vernünftigen Ermessens, wie wir im fünften Capitel dargethan haben. Und so sagen sie (die Weisen) auch: „Wer ist tapfer? Der seine Begierde bezwingt" [1]). Doch gehört es nicht zu den unerlässlichen Eigenschaften eines Propheten, dass er alle moralischen Tugenden besitze, so dass durchaus kein Fehler seiner Vollkommenheit Abbruch thäte. Denn bei Salomo, der doch nach dem Zeugnisse der Schrift ein Prophet war, indem es heisst: „Zu Gibeon erschien der Ewige dem Salomo" u. s. w. [2]) finden wir einen moralischen Fehler, nämlich Genusssucht, was daraus erhellt, dass er sich viele Weiber nahm; dies aber ist eine der Handlungsweisen, welche aus der Seelendisposition der Genusssucht hervorgehen. Und so lautet ja auch das göttliche Wort: „Hat nicht darin Salomo gesündigt" [3])? Ebenso war auch David — Heil über ihn! — ein Prophet, wie es heisst: „Zu mir hat geredet der Fels Israels" [4]), und doch sehen wir, dass er grausam war; und wenn er die Grausamkeit auch nur gegen die Heiden und bei Vernichtung der Ungläubigen ausübte, gegen Israel hingegen barmherzig war, so wird doch in den Büchern der Chronik klar gesagt, dass Gott ihn nicht für würdig hielt, den Tempel zu bauen, weil er zu Viele getödtet habe, und zu ihm sprach: „Nicht du sollst meinem Namen ein Haus erbauen, denn du hast viel Blut vergossen" [5]). Auch beim

---

1) Abot IV, 1. 2) 1. Könige 3, 5. 3) Neh. 13, 26.

4) 2. Sam. 23, 3. — Dass Mausser Elia auch die hier Genannten als Propheten betrachtet, ist um so auffallender, als er nach dem Angeführten einen so hohen Begriff von der Prophetenwürde hat: er kann dies natürlich nur in einem eingeschränkten Sinne gemeint haben.

5) 1. Chr. 22, 8.

Propheten Elia — zum Guten sei seiner gedacht! — finden wir die Charaktereigenschaft des Jähzorns; und wiewohl er dieselbe nur gegen die Ungläubigen ausübte und nur gegen sie jähzornig war, so erklären doch unsere Weisen, dass Gott ihn aus der Welt genommen und zu ihm gesagt habe: „Wer so viel Eifer hat wie du, taugt nicht für die Menschen: er bringt sie um." So finden wir auch, dass Samuel vor Saul muthlos war und Jacob es feige vermied dem Esau zu begegnen. Diese und ähnliche Charaktereigenschaften also sind die Scheidewände der Propheten — Heil über sie! — Wer nun unter ihnen zwei oder drei solche, die rechte Mitte, wie wir im vierten Capitel auseinandergesetzt, nicht einhaltende Charaktereigenschaften hat, von dem wird gesagt, dass er Gott hinter zwei oder drei Scheidewänden schaue. Finde es aber nicht befremdend, dass die Fehlerhaftigkeit einiger Charaktereigenschaften dem Grade der Prophetie Eintrag thut; denn wir finden ja, dass einige moralische Untugenden die Prophetie geradezu unmöglich machen. So z. B. der Jähzorn, von dem die Weisen sagen: „Von jedem Jähzornigen, wenn er ein Prophet ist, schwindet die Weissagung [1])." Sie beweisen dies durch Elisa, der, als er in Jähzorn gerathen war, so lange keine Offenbarung erhielt, bis er denselben wieder hatte fahren lassen. Darauf gehen seine Worte: „Und nun bringet mir einen Saitenspieler" [2]). Ebenso auch bange Sorge und Traurigkeit. Denn da unser Stammvater Jacob gar zu lange um seinen Sohn Joseph trauerte, wurde der heilige Geist von ihm genommen, bis er die Freudenbot-

1) Pesach. 66, wo die ganze Stelle zu vergleichen ist.
2) 2. Kön. 3, 15.

schaft erhielt, dass Joseph noch lebe. „Da", heisst es, „lebte der Geist ihres Vaters Jacob auf" [1]), wofür das die von unserem Lehrer Mose überlieferten Gegenstände erklärende Targum sagt: „Es liess sich der Geist der Weissagung auf ihren Vater Jacob nieder" [2]). Und so erklären auch die Weisen ausdrücklich: „Die Weissagung wohnet weder bei der Trägheit, noch bei der Traurigkeit, sondern da, wo die Freude waltet" [3]). — Als nun unser Lehrer Mose erkannte, dass es für ihn keine Scheidewand mehr gab, die er nicht durchbrochen hätte, und sowohl alle moralischen als auch intellectuellen Tugenden in ihm zur Vollkommenheit gediehen waren, verlangte er, Gott so zu erkennen wie er wirklich ist, da nun kein Hinderniss mehr (für ihn) vorhanden sei; und so sprach er: „Lass mich doch deine Herrlichkeit schauen!" Darauf aber that ihm Gott der Allerhöchste kund, dass dies deswegen nicht möglich sei, weil er — nämlich als Mensch — ein auf materieller Grundlage existirendes Vernunftwesen sei. Darauf gehen seine (Gottes) Worte: „Denn mich schaut kein Mensch und lebt" [4]). So gab es also zwischen ihm und der Erkenntniss Gottes, wie er wirklich ist, nur noch eine einzige, durchsichtige Scheidewand, nämlich die (von der Materie) noch nicht getrennte menschliche

---

1) Gen. 45, 27.

2) Statt רוח נבואה heisst es daselbst: רוח קודשא. Dieses Targum (des Onkelos, wie es gewöhnlich genannt wird) steht bei Maim. in hohem Ansehen, so dass er sich oft darauf beruft und bisweilen auch bei Citaten aus der h. Schrift sich der Worte desselben statt der des Urtextes bedient. Dies erwähnt auch Frankel in seiner Hodegetik p. 322. Vergl. über diese Paraphrase und den Namen ihres Verfassers Geiger's Urschrift, S. 163 und Berliner's Werk: Targum Onkelos. — „Gegenstande" (أغراض): hier selbstverständlich die (paraphrasirten) Schriftworte.

3) Sabbat 30; Pes. 117.

4) Exod. 33, 18; 33, 20.

Vernunft. Zwar erwies ihm Gott Gnade und verlieh ihm nach seiner Bitte mehr Erkenntniss (von Gottes Wesen) als er vor derselben gehabt hatte, jedoch that er ihm zugleich kund, dass die Erreichung des höchsten Grades (der Gotteserkenntniss) ihm nicht möglich sei, so lange er noch einen Körper habe, wobei er die wahre Erkenntniss uneigentlich „Schauen des Angesichts" nannte [1]). Denn wenn ein Mensch das Angesicht eines andern sieht, so setzt sich dadurch in seiner Seele sofort ein Bild von ihm fest, durch welches er vor Verwechselung mit einem dritten gesichert ist. Sieht er aber nur die Rückseite von ihm, so wird er, wenn er ihn auch durch dieses Sehen (von andern) unterscheidet, doch vielleicht noch in einiger Ungewissheit über ihn sein, möglicherweise ihn sogar mit einem andern verwechseln. Und so besteht auch die Erkenntniss Gottes, wie er ist, darin, dass sich in der Seele (des Erkennenden) von Gottes wahrem Sein eine Vorstellung festsetzt, die, was dieses Sein betrifft, Gott allein und keinem andern seienden Wesen ausser ihm zukommt, so dass der Erkennende von Gottes Sein eine Vorstellung in seiner Seele hat, welche unwandelbar (in ihm) fest steht und von den Vorstellungen, die er von dem Sein aller übrigen seienden Wesen in seiner Seele hat, durchaus verschieden ist. So ist es also nie möglich gewesen, dass der Mensch (als solcher) diesen Grad der Erkenntniss erreicht hätte; indessen war das, was Mose — Heil über ihn! — (von Gott) erkannte,

---

1) كَنَّى, wie hier mit ب und عن verbunden, hat die Bedeutung: etwas mit einem uneigentlichen, an sich einen andern Gegenstand bezeichnenden Namen benennen.

nur ein Weniges geringer. Dies ist es, was Gott uneigentlich so ausdrückt: „Du wirst meine Rückseite sehen" u. s. w. [1]). Erschöpfend werde ich diesen Gegenstand in der Schrift über die Prophetie behandeln [2]).

Da nun die Weisen — Heil über sie! — wissen, dass die beiden Arten von Fehlern, nämlich die intellectuellen und moralischen, das sind, was eine Scheidewand zwischen dem Menschen und Gott bildet und in Hinsicht worauf die Rangstufen der Propheten von verschiedener Höhe sind, so sagen sie von einigen unter ihnen (den Weisen) wegen der Erkenntnisse und Charaktereigenschaften, welche sie selbst an ihnen beobachtet haben, sie wären würdig gewesen, dass die göttliche Majestät sich auf sie, gleichwie auf unseren Meister Mose, niedergelassen hätte [2]). Lass dir aber die Bedeutung dieser Vergleichung nicht entgehen! Sie vergleichen sie nämlich zwar mit ihm, doch nicht so, dass sie ihm dieselben — Gott behüte! — gleich stellten. Ebenso sagen sie in dem angegebenen Sinne von Andern: „gleichwie auf Josua."

Dies ist der Gegenstand, den wir in diesem Capitel abzuhandeln uns vorgesetzt hatten.

---

1) Die gewöhnliche Erklärung der Worte וראית את אחורי ist: das Schauen Gottes in seinen Manifestationen, sowohl im Reiche der Natur, wie in der Geschichte. פנים dagegen wird erklärt als „Gott in der Unmittelbarkeit der Erscheinung" (Philippson), die ganze Fülle und Herrlichkeit seines Wesens (כבוד) unmittelbar offenbarend.

2) Über die hier angedeutete Absicht, ein Buch über die Prophetie zu schreiben, spricht sich Maimonides in der Einleitung zum „Führer" ausführlich aus. S. Munk's Ausg. S. 15. Dass er seine Absicht, ein solches Werk, an dem er schon einige Zeit gearbeitet hatte, zu veröffentlichen, später aus Bedenklichkeit aufgab, sagt er ausdrücklich daselbst. Sicherlich ist Manches der betreffenden Speculationen in diesen aufgenommen worden, wo er ja an vielen Stellen von der Prophetie spricht.

3) Succa 128*a*; B. bathra 134*a*.

ACHTES CAPITEL.

VON DER NATÜRLICHEN BESCHAFFENHEIT DES MENSCHEN.

Dem Menschen kann nicht gleich ursprünglich von Natur eine Tugend oder ein Fehler anerschaffen sein, ebenso wie ihm nicht gleich von Natur der Besitz irgend einer praktischen Kunstfertigkeit anerschaffen sein kann [1]). Wohl aber kann ihm die Disposition zu einer Tugend oder einem Fehler anerschaffen sein, so dass ihm die derselben entsprechenden Handlungen leichter werden als andere. Es neigt sich z. B. Jemandes Temperament mehr zur Trockenheit, die Substanz seines Gehirnes ist klar und enthält nur wenig Feuchtigkeiten: einem solchen wird es leichter werden, etwas im Gedächtnisse zu behalten und Denkobjecte zu verstehen, als einem Phlegmatischen, der viel Feuchtigkeit im Gehirne hat. Wenn nun aber jener, durch sein Temperament zu dieser geistigen Tüchtigkeit Disponirte durchaus ohne Unterricht gelassen und keine seiner Kräfte richtig geleitet wird, so bleibt er ohne Zweifel unwissend. Ebenso wird aber auch dieser von Natur Stumpfe, mit einer Menge Feuchtigkeit Behaftete, wenn er unterrichtet und sein Verstand gebildet wird, Wissen und Verstandestüchtigkeit, jedoch nur mit Schwierigkeit und Anstrengung erlangen. In ganz derselben Weise wird Jemand, dessen Herz ein etwas hitzigeres Temperament hat, als gerade recht ist, tapfer, ich meine: zur Tapfer-

1) Dies lehrt auch Aristoteles (Eth. Nic. II, 1, 1—4), wo er, ἦθος von ἔθος ableitend, ausführlich darstellt, wie die Anlage zur Tugend durch Übung im Guten entwickelt werden muss.

keit disponirt sein, so dass er, wenn man ihn (noch dazu) tapfer zu sein lehrt, mit Leichtigkeit wirklich tapfer wird. Hingegen wird ein Anderer, dessen Herz ein kälteres Temperament hat, als gerade recht ist, zu Feigheit und Muthlosigkeit disponirt sein, so dass er, wenn man ihn (noch dazu) feige und muthlos zu sein lehrt und gewöhnt, diese Gewohnheit mit Leichtigkeit annimmt. Hält man ihn aber zur Tapferkeit an, so wird er zwar nur mit einiger Anstrengung, aber, wenn man ihn nur unablässig daran gewöhnt, doch endlich tapfer werden.

Ich habe dir dies aber dazu auseinandergesetzt, dass du jenen Aberwitz nicht für wahr haltest, welchen die Astrologen lügenhafter Weise auskramen, indem sie vorgeben, dass die verschiedene Geburtszeit der Individuen sie mit einer Tugend oder einem Fehler begabe und dass das Individuum zu den entsprechenden Handlungen unwiderstehlich gezwungen sei [1]). Du aber wisse:

---

1) Die Freiheit des Menschengeistes, seine aus dem Bewusstsein hervorgehende freie Selbstbestimmung ist der feste Grund, auf dem alle Sittlichkeit ruht. In ihm, wie in dem Denkvermögen besteht die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott und auf sie muss jede wahre Religion und Philosophie ihre ethischen Lehren bauen. Schön äussert sich Philo über die Freiheit des Menschengeistes in folgenden Worten: „Sie allein (die Vernunft) hat der erzeugende Vater der Freiheit gewürdigt (*μόνην αὐτὴν ὁ γεννήσας πατὴρ ἐλευθερίας ἠξίωσε*); die Bürde der Nothwendigkeit fortlassend, liess er sie ungebunden und beschenkte sie mit dem würdigsten und ihm selbst eigenthümlichen Besitze, mit der freien Selbstbestimmung (*καὶ τὰ τῆς ἀνάγκης ἀνεὶς δεσμὰ ἄφετον εἴασε, δωρησάμενος αὐτῇ τοῦ πρεπωδεστάτου καὶ οἰκείου κτήματος αὐτῷ τοῦ ἑκουσίου μοῖραν*). *Quod deus immut.* p. 76 (ed. R.) — Was das Judenthum anbetrifft, so gehört die Lehre von der menschlichen Freiheit (בחירה) zu seinen Fundamental-Sätzen und ist daran stets in allen Phasen seiner Entwickelung als an einem wesentlichen Glaubensmomente in gleicher Weise festgehalten worden. Die griechische Philosophie hat — wenigstens in ihren Haupt-Repräsentanten — dasselbe Princip ausgesprochen. Aristoteles, auf den Maim. hier wohl vor Allem hinweist, lehrt dies in seiner Ethik an vielen Stellen. Wir wollen nur Eine anführen, die uns am besten hierher zu passen scheint, nämlich Eth. Nicom. III, C. 5. Das. heisst es: *Ὄντος δὴ βουλητοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς*

ein von unserer Religion und der griechischen Philosophie, auf Grund einer durch die bündigsten Beweise erhärteten Gewissheit, übereinstimmend gelehrter Satz ist der, dass alle Handlungen des Menschen ihm anheimgestellt sind, indem er hinsichtlich ihrer weder irgend einem Zwange noch irgend einem Einflusse von aussen unterliegt, der ihn zu einer Tugend oder einem Fehler hintriebe; sondern es giebt (in ihm), wie wir auseinandergesetzt haben, nur eine Temperaments-Disposition, durch welche (ihm) etwas leicht oder schwer wird; dass er es aber thun müsse oder nicht thun könne, ist durchaus nicht wahr. Wäre der Mensch zu seinen Handlungen gezwungen, so wären die Gebote und Verbote des göttlichen Gesetzes zweck- und nutzlos und alles dies wäre reiner Tand, da ja der Mensch in dem, was er thut, keine freie Wahl hätte. Ebenso würde daraus die Vergeblichkeit des Lehrens und Erziehens, so wie des Erlernens irgend welcher praktischen Künste folgen, und alles dies wäre eitel Spielerei, da ja, nach der Lehre der Anhänger dieser Meinung, der Mensch durch einen von aussen auf ihn einwirkenden Antrieb unumgänglich genöthigt wäre, die und die Handlung auszuüben, die und die Kenntniss zu erwerben, die und

---

τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν εἶεν ἂν, καὶ ἑκούσιοι· αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα. Ἐφ᾽ ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία· ἐν οἷς γὰρ ἐφ᾽ ἡμῖν τὸ πράττειν καὶ τὸ μὴ πράττειν καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ καὶ τὸ ναὶ· ὥστ᾽, εἰ τὸ πράττειν, καλὸν ὂν ἐφ᾽ ἡμῖν ἐστι, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ᾽ ἡμῖν ἔσται, αἰσχρὸν ὄν· καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν, καλὸν ὂν, ἐφ᾽ ἡμῖν, καὶ τὸ πράττειν, αἰσχρὸν ὂν ἐφ᾽ ἡμῖν. Εἰ δ᾽ ἐφ᾽ ἡμῖν τὸ τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρὰ, ὁμοίως δὲ καὶ μὴ πράττειν· (τοῦτο δὲ ἦν, τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι·) ἐφ᾽ ἡμῖν ἔσται τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι. — Rousseau (contr. social I, IV) hat das treffende Wort: „renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ces devoirs." Und Hegel sagt: „der Mensch hat in seinem Geiste die Freiheit als das schlechthin Absolute; der freie Wille ist der Begriff des Menschen."

die Charaktereigenschaft anzunehmen. Dann wäre auch jede Belohnung und Bestrafung reine Ungerechtigkeit, statthaft weder von Seiten der Einen von uns gegen Andere, noch von Seiten Gottes gegen uns. Denn wenn dieser Simeon, der den Reuben tödtet, unter der Gewalt einer zwingenden Nothwendigkeit tödten und der Andere unter der Gewalt einer zwingenden Nothwendigkeit getödtet werden muss, warum sollten wir den Simeon bestrafen und wie wäre es Ihm, dem Allerhöchsten, der „gerecht und gerade" ist, möglich, ihn wegen einer Handlung zu bestrafen, die er nothwendig verüben musste, die nicht zu verüben er, auch wenn er es gewollt, doch nicht vermocht hätte? Vergeblich wären dann auch durchaus alle Vorkehrungen (der Menschen), wie die Erbauung von Häusern, die Anschaffung von Nahrungsmitteln, das Fliehen beim Eintritt einer Gefahr u. s. w., weil das, was einmal bestimmt worden dass es geschehe, nothwendig geschehen müsste. Dies alles aber ist durchaus undenkbar und falsch, widerstreitet aller geistigen Erkenntniss und Sinneswahrnehmung, reisst die Mauer des Religionsgesetzes nieder und misst Gott Ungerechtigkeit bei, Ihm, der darüber hocherhaben ist [1]). Die keinem Zweifel unterliegende Wahrheit ist allein dies, dass alle Handlungen des Menschen ihm selbst anheimgestellt sind: will er etwas thun, so thut er es, will er es unterlassen, so unterlässt er es, ohne irgend welchen ihn dazu nöthigenden oder ihm Gewalt anthuenden Zwang. Hieraus nun folgte nothwendig die Verpflichtung (des Menschen) zur Gesetzeserfüllung; Gott sprach: „Siehe,

1) Siehe Excurs III.

ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute, den Tod und das Böse", „wähle das Leben"[1])! und liess uns hierin freie Wahl; — weiter folgte daraus die Bestrafung derjenigen, welche dem Gesetze zuwiderhandeln, und die Belohnung derjenigen, welche ihm gehorchen (wie es heisst): „Wenn ihr gehorchen werdet und wenn ihr nicht gehorchen werdet"; — ferner folgte daraus das Lehren und Lernen (wie es heisst): „Ihr sollt sie lehren euren Kindern", „Ihr sollt sie lernen und beobachten, um sie auszuüben"[2]), und so alle andern vom Lehren und Einüben der göttlichen Vorschriften handelnden Stellen; — auch folgten daraus alle (zur Verhütung von Schaden zu treffenden) Vorkehrungen, wie Gott in der das Wahre lehrenden (Offenbarungs-) Schrift ausdrücklich sagt: „Du sollst ein Geländer machen, . . . wenn Jemand davon herunterfiele", „dass er nicht sterbe im Kriege", „worauf soll er schlafen"? „man soll nicht Mühle und Mühlstein pfänden"[3]), und sehr vieles Anderes über diesen Gegenstand — ich meine das Treffen von Vorkehrungen — in der Thora und den prophetischen Schriften. Was aber den bei den Weisen vorkommenden Ausspruch betrifft: „Alles ist in Gottes Hand mit Ausnahme der Gottesfurcht"[4]), so ist er wahr und geht auf eben das hin, was wir gesagt haben. Jedoch sind die Menschen hierüber oft im Irrthum und halten manche freiwillige Handlungen des Menschen für von der Nothwendigkeit erzwungene, wie z. B. dass er die und die Frau nehme, dass er dies

1) Deut. 30, 15 u. 19.
2) Deut. 11, 19. 5, 1.
3) Deut. 22, 8; 20, 5. Exod. 22, 26. Deut. 24, 6. — Vgl. hierzu „Führer" III, 20 (Scheyer S. 129; Munk p. 152.
4) Siehe Nidda 16*b*; Berachot 33*b*.

oder jenes Geld und Gut an sich bringe; dies ist aber nicht wahr. Denn wenn er diese Frau — vorausgesetzt, dass er sie ehelichen durfte — vermittelst Ehepact und Trauung genommen und sie geheirathet hat, um sein Geschlecht fortzupflanzen, so ist dies eine Gebotserfüllung, Gott aber trifft keine Vorherbestimmung über die Ausübung eines Gebotes. Wenn hingegen in der Schliessung der Ehe mit ihr etwas Verwerfliches liegt, so ist dies eine Gebotsübertretung, Gott aber trifft keine Vorherbestimmung über eine Gebotsübertretung. Ebenso verhält es sich mit dem, welcher eines Andern Geld und Gut raubt oder stiehlt oder veruntreut und es dann ableugnet und über desselben Geld und Gut einen (falschen) Eid gegen ihn schwört; — sagen wir, Gott habe für den Ersten die Vorherbestimmung getroffen, dass jenes Geld und Gut in seinen Besitz komme, hingegen jenem Andern verloren gehe, so hätte ja Gott über eine Gebotsübertretung Vorherbestimmung getroffen. So aber ist es nicht, sondern nur bei allen freiwilligen Handlungen des Menschen findet ohne Zweifel Gesetzesbefolgung und Gesetzesübertretung statt. Denn wir haben bereits im zweiten Capitel dargethan, dass alle religiösen Gebote und Verbote nur auf diejenigen Handlungen Bezug haben, bei welchen der Mensch die freie Wahl hat, sie auszuüben oder zu unterlassen; auf dem bezüglichen Theile der Seele nun beruht die „Gottesfurcht", und diese ist nicht in der Hand Gottes, sondern, wie wir nachgewiesen, dem freien Willen des Menschen anheimgestellt. Mit dem Worte „Alles" meinen die Weisen also nur die natürlichen Dinge, hinsichtlich deren der Mensch keine freie Wahl hat, wie z. B. dass er gross oder klein ist, dass es regnet oder

dürre ist, dass die Luft ungesund oder gesund ist, und dergleichen mehr von Allem, was in der (sinnlichen) Welt geschieht, mit Ausnahme des Thuns und Lassens des Menschen. In diesem von den Weisen ausgesprochenen Gedanken aber, nämlich dass Gesetzesbefolgung und Gesetzesübertretung weder von der Vorherbestimmung noch von dem Willen Gottes, sondern von dem Entschlusse des Menschen abhängen, folgten sie dem Ausspruche Jeremia's, der also lautet: „Aus dem Munde des Höchsten geht nicht das Böse und (auch nicht) das Gute hervor" [1]). Denn das „Böse" bedeutet die bösen, das „Gute" die guten Handlungen, und demnach sagt er, Gott bestimme nicht vorher, dass der Mensch das Böse, und auch nicht, dass er das Gute thun solle. Wenn sich nun aber die Sache so verhält, so ziemt es dem Menschen über die von ihm begangenen Sünden und Missethaten zu trauern und zu jammern, da er selbst nach seiner freien Wahl böse gehandelt hat, und daher heisst es dort: „Wie klagt ein Mensch bei seinem Leben, ein Mann über seine Sünden!" Wiederum heisst es aber dann auch, die Heilung dieser Krankheit liege in unsern Händen, indem wir, wie wir nach unserer freien Wahl gesündigt, so auch uns bekehren und von unsern bösen Handlungen zurückkommen können. „Wohlan", heisst es darauf, „lasset uns unsern Wandel durchforschen und ergründen und zu Gott zurückkehren, lasset uns unsere Herzen mit den Händen zu Gott im

---

1) Maim. deutet diesen Bibelvers, dessen richtige Uebersetzung ist: „Dass nicht käme aus dem Munde des Höchsten das Böse wie das Gute (nämlich hinsichtlich der menschlichen Schicksale)?" ähnlich dem Midrasch, doch mit dem Unterschiede, dass dieser ihn nicht auf die Quelle, sondern auf die Folgen der guten und bösen Handlungen bezieht, indem er sagt: הרעה באה על עושה הרעה והטובה באה על עושה הטובה. Siehe Midr. z. Debar. C. 4.

Himmel erheben" [1])! Was aber den allgemein bekannten Satz betrifft, dem Aehnliches auch in den Lehren der Weisen und den Aussprüchen der Schrift vorkommt, nämlich, dass das Stehen und Sitzen und alle Bewegungen (Thätigkeitsäusserungen) des Menschen nach dem Willen und Beschlusse Gottes geschehen, so ist dies allerdings wahrgesprochen, doch nur in einem gewissen Sinne, nämlich so wie, wenn Jemand einen Stein in die Luft wirft, dieser darauf herabfällt und wir dann von ihm sagen, er sei nach Gottes Willen herabgefallen, dies auch wahrgesprochen ist; denn Gott hat gewollt, dass die Erde mit allem dazu Gehörigen im Mittelpunkte (der Welt) sei; so oft daher ein Theil von ihr in die Höhe geworfen wird, bewegt er sich wieder nach dem Mittelpunkte zurück; ebenso bewegt sich ein jeglicher Theil des Feuers in die Höhe nach dem Willen, der sich darin bethätigt hat, dass das Feuer (überhaupt) sich in die Höhe bewegt; nicht aber so, dass Gott gerade jetzt, da dieser Theil der Erde in Bewegung gesetzt wurde, gewollt hätte, dass er sich nach unten bewege [2]). Hierüber sind aber die Mutakallims verschiedener Meinung; denn ich habe sie sagen hören, der (göttliche) Wille sei bei jeder Sache immerfort von Neuem wirksam. Wir aber sind nicht dieses Glaubens, sondern der (göttliche) Wille bestimmte alles in den sechs Schöpfungstagen und alle Dinge haben beständig ihren naturgemässen Verlauf, wie er (Salomo) sagt: „Was gewesen ist, dasselbe wird sein; was ge-

---

1) Klagel. 3, 38—41.

2) Das Beispiel vom Stein und vom Feuer wendet Aristoteles (Eth. Nic. II, 1) an, um zu zeigen, dass Gegenstände der Natur sich nicht, wie dies bei Menschen in ethischer Beziehung der Fall ist, durch Gewöhnung verändern können.

schehen ist, dasselbe wird geschehen, und nichts Neues giebt es unter der Sonne". Hierdurch sahen sich unsere Weisen auch zu dem Ausspruche genöthigt, dass alle von dem gewöhnlichen Laufe der Dinge abweichenden Wunder, sowohl diejenigen, welche bereits eingetreten sind, als auch die verheissenen, welche erst in Zukunft eintreten werden, alle von dem göttlichen Willen in den sechs Tagen der Schöpfung vorausbestimmt wurden und schon zur damaligen Zeit in die Natur der bezüglichen Dinge die Fähigkeit gelegt wurde, dass hinsichtlich ihrer sich das ereigne, was sich später wirklich ereignet hat. Nachdem dies nun aber in der Zeit, in welcher es sich ereignen sollte, sich wirklich ereignet hat, so meint man, es sei etwas erst jetzt ganz neu Eingetretenes; dem ist aber nicht so. Ueber diesen Gegenstand haben sich bereits die Weisen im Midrasch Kohelet und anderswo vielfach verbreitet. Einer ihrer Aussprüche hierüber ist folgender: „Die Welt geht in ihrer Ordnung fort" [1]). Und in allem, was sie sagen, wirst du stets finden, dass sie es durchaus vermeiden, den (göttlichen) Willen als bei jedem einzelnen Dinge und in jedem besonderen Zeitpunkte sich äussernd darzustellen. — In dieser Weise wird nun auch von dem Menschen, wenn er aufsteht und sich niedersetzt, gesagt, dass er dies nach Gottes Willen thue, d. h.: Gott hat beim ursprünglichen Entstehen des Menschen in seine Natur die Fähigkeit gelegt, nach seiner freien Wahl aufzustehen und sich niederzusetzen; nicht aber dass Gott, wenn der Mensch in diesem Augenblicke aufsteht, gewollt hätte, dass der aufstehe

1) Siehe Excurs IV.

oder nicht, ebensowenig als er gerade jetzt, wenn dieser Stein herabfällt, gewollt hat, dass er herniederfalle oder nicht. Alles zusammengenommen also hast du zu glauben, dass, wie Gott gewollt hat, dass der Mensch aufrechte Gestalt, breite Brust und Finger und Zehen habe, er auch gewollt hat, dass der Mensch von selbst thätig oder unthätig sei und nach freiem Willen handle, ohne von irgend etwas dazu gezwungen oder daran verhindert zu werden, wie Gott auch in der Schrift der Wahrheit lehrt, wo er zur Darlegung dieses Gedankens sagt: „Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns, zu erkennen Gutes und Böses." Das Targum aber erklärt diese Worte so, dass abzutheilen und zu verstehen wäre: „(Einer), von sich (selbst) zu erkennen Gutes und Böses" [1]), d. h.: „Der Mensch steht einzig in der Welt da, d. h. als Wesen einer Art, dem keine andere gleich ist, so dass sie diese ihm zu Theil gewordene Eigenschaft gemeinschaftlich mit ihm besässe. Und was ist dies? Dass er durch sich selbst das Gute und Böse erkennt und thut welches von beiden er will, ohne durch irgend etwas daran verhindert zu werden. Wenn dies nun aber so ist, so könnte er wohl gar seine Hand ausstrecken und von diesem Baume (d. B. des Lebens) nehmen und davon essen und ewig leben."

Da dies nun nothwendig in dem Wesen des Menschen gegeben ist, nämlich dass er nach seiner freien Wahl, wann er will, das Gute oder das Böse thut, so müssen ihm die Wege des Guten gelehrt, Gebote und Verbote gegeben, Strafe und Lohn zugetheilt werden, was alles eine Forderung der Gerechtigkeit ist. Auch muss er

1) Pred. 1, 9; Aboda S. 54*b*; Gen. 3, 22. Die Worte des Targum lauten: הא אדם הוה יחידי בעלמא כְּוָתֵיה למידע טב וביש. Ueber das Ganze s. Excurs III.

sich an gute Handlungen gewöhnen, damit die (entsprechenden) Tugenden sich in ihm festsetzen, und böse Handlungen meiden, damit die (entsprechenden) Fehler, wenn sie sich bereits in ihm festgesetzt haben, wiederum von ihm weichen. Er darf auch nicht sagen, es habe sich in ihm eine Handlungsweise festgesetzt, die sich nicht mehr ändern lasse; denn jede Handlungsweise lässt sich ändern, sowohl durch Wendung vom Guten zum Schlechten, als durch Wendung vom Schlechten zum Guten; und er selbst hat die freie Entscheidung darüber. Zur Bestätigung dieses Satzes und seinetwegen ist alles das beigebracht worden, was wir von gesetzmässiger und gesetzwidriger Thätigkeit gesagt haben.

Es bleibt uns nun hinsichtlich dieses Satzes noch ein Punkt zu erörtern übrig. Es kommen nämlich einige Schriftstellen vor, in welchen man irriger Weise den Gedanken findet, dass Gott die gesetzwidrige Thätigkeit vorher bestimme und (die Menschen) dazu zwinge. Das ist aber falsch. Wir wollen sie darum erklären; denn man hat über sie viel Grundloses geschwatzt. Eine dieser Stellen ist der Ausspruch Gottes an Abraham: „Sie werden sie knechten und unterdrücken" [1]). Da siehst du, sagt man, wie Er vorher bestimmt hat, dass die Aegypter die Nachkommen Abrahams bedrücken sollten; weshalb strafte er jene also, da sie doch mit unabänderlicher Nothwendigkeit diese knechten mussten, wie Gott es vorherbestimmt hatte? Die Antwort darauf ist: es verhält sich hiermit, wie wenn Gott gesagt hätte, dass unter denen, die in der Zukunft geboren werden sollen, gesetzwidrig und gesetzmässig Handelnde,

1) Gen. 15, 13.

Tugendhafte und Lasterhafte sein werden; — dies ist wahr, aber doch wäre durch diesen (göttlichen) Ausspruch der und der Lasterhafte nicht genöthigt gewesen, durchaus ein Lasterhafter, und der und der Tugendhafte nicht, durchaus ein Tugendhafter zu sein, sondern wenn irgend einer von ihnen lasterhaft ist, so ist dies sein freier Wille, und wollte er tugendhaft sein, so würde er es sofort sein, ohne dass etwas ihn daran hinderte; ebenso würde jeder Tugendhafte, wenn er wollte, lasterhaft sein, nichts würde ihn daran hindern. Denn der (göttl.) Ausspruch geht nicht auf diese oder jene Person, so dass diese sagen könnte, es sei für sie das vorherbestimmt, sondern er geht auf das Allgemeine, jeder Einzelne hingegen bleibt in seiner Willensfreiheit, wie er es ursprünglich von Natur ist. So hätte auch jedem Einzelnen von den Aegyptern, die jene (die Israeliten) bedrückten und ungerecht behandelten, wenn er sie nicht hätte bedrücken wollen, dies ohne Weiteres freigestanden, da ja nicht vorherbestimmt war, dass jeder Einzelne Bedrückung üben solle. — Diese Antwort ist ganz dieselbe wie die (auf eine Frage) hinsichtlich des göttlichen Ausspruchs: „Siehe, du wirst bei deinen Vätern ruhen, und aufstehen wird dieses Volk und nachbuhlen den Göttern der Fremden des Landes" u. s. w. [1]). Dies ist nämlich nichts anderes als wenn Gott gesagt hätte: Wer Götzendienst treiben wird, gegen den werden wir (so und so) handeln und verfahren; denn gesetzt, es hätte niemals einen Uebertreter (des Verbotes des Götzendienstes) gegeben, so wäre dann die Strafandrohung und wären ebenso auch

1) Deut. 31, 16.

alle Flüche völlig gegenstands- und wirkungslos gewesen. In gleicher Weise verhält es sich mit den im Gesetze bestimmten Strafen. Wir dürfen nicht, weil in der Thora die Strafe der Steinigung ausgesprochen ist, sagen, dass der, welcher den Sabbath entweiht hat, zu dieser Entweihung gezwungen gewesen sei. So sind auch jene Flüche kein Grund für uns, zu sagen, dass die, welche Götzendienst getrieben haben und von diesen Flüchen getroffen worden sind, durch göttlichen Beschluss zum Götzendienste bestimmt gewesen seien, sondern jeder, der Götzendienst trieb, that es nach seinem freien Entschlusse, und darum traf ihn die Strafe. „Ja, sie erwählten" heisst es „ihre Wege" u. s. w. „So will auch ich erwählen ihre Missgeschicke" [1]) u. s. w. — Was aber jenes göttliche Wort betrifft: „Ich werde das Herz Pharaos verstocken", und dass er ihn dann doch strafte und zu Grunde gehen liess, so ist darüber Manches zu sagen und es ergiebt sich daraus ein wichtiger Fundamentalsatz. Erwäge daher, was ich über diesen Punkt sagen werde, wende darauf deine Aufmerksamkeit, halte es mit den Aeusserungen aller derer zusammen, die darüber gesprochen haben, und wähle dir dann selbst das Beste aus. Wenn nämlich Pharao und sein Gefolge nichts anderes verschuldet hätten, als dass sie die Israeliten nicht frei gaben, so wäre die Sache zweifelsohne schwierig; denn erst hätte Gott jene abgehalten diese freizugeben, wie er sagt: „Denn ich habe verstockt sein Herz und das Herz seiner Diener" [2]) u. s. w., dann von Pharao verlangt, sie freizugeben, während dieser gezwungen war, sie

1) Deut.—Jes. 66, 3 u. 4.

2) Ex. 10, 1.

nicht freizugeben, darauf ihn gestraft, weil er sie nicht freigegeben hatte, und ihn und sein Gefolge untergehen lassen. Dies wäre eine Ungerechtigkeit und allem dem, was früher gesagt worden, geradezu entgegengesetzt. Aber der Sachverhalt ist ganz entschieden nicht so, sondern Pharao und sein Gefolge sündigten aus eigenem freien Willen, ohne Nöthigung oder Zwang, indem sie die Fremdlinge, die sich unter ihnen befanden, bedrückten und reine Ungerechtigkeit an ihnen verübten, wie es ausdrücklich heisst: „Und er sprach zu seinem Volke: Siehe, das Volk der Kinder Israel ist zahlreicher und stärker als wir. Wohlan, lasset uns dasselbe überlisten" [1]). Dies thaten sie aus eigenem freien Willen und nach eigenem bösen Rathschluss, ohne dazu irgendwie gezwungen zu sein. Die Strafe nun, welche Gott ihnen dafür auferlegte, bestand darin, dass er sie von der Bekehrung abhielt, auf dass sie dann von derjenigen Strafe betroffen würden, hinsichtlich deren die göttliche Gerechtigkeit bestimmt hatte, dass gerade dies ihre Strafe sein sollte. Dass sie aber von der Bekehrung abgehalten wurden, lief darauf hinaus, dass Pharao die Israeliten nicht (willig) freigab. Und das hat ihm Gott auch deutlich gesagt und ihm kund gethan, dass, wenn es Ihm blos darum zu thun gewesen wäre, die Israeliten aus dem Lande zu führen, Er ihn und sein Gefolge vernichtet hätte, worauf jene dann frei hätten ausziehen können; aber Er wollte, indem er jene herausführte, zugleich ihn für die vorher an denselben verübte Bedrückung bestrafen, wie es gleich Anfangs heisst: „Und auch das Volk, dem sie dienen werden,

1) Exod. 1, 10.

werde ich richten" [1]). Ihre Bestrafung aber war nicht möglich, wenn sie sich bekehrten; deswegen wurden sie von der Bekehrung abgehalten, und so hielten sie die Israeliten bei sich zurück, wie das göttliche Wort lautet: „Denn bereits hatte ich meine Hand ausgestreckt" u. s. w. „Jedoch deswegen habe ich dich bestehen lassen" [2]) u. s. w. Wir machen uns aber keiner Ungereimtheit schuldig, indem wir behaupten, dass Gott den Menschen bisweilen damit straft, dass dieser sich nicht bekehrt und Er ihm hinsichtlich der Bekehrung keinen freien Willen lässt. Denn Gott kennt die Sünder, und seine Weisheit und Gerechtigkeit bestimmen das Mass der Strafe; so bestraft er bald nur in dieser Welt, bald nur in jener Welt, bald auch in allen beiden. Ferner ist seine Strafe in dieser Welt von verschiedenen Arten: er straft am Körper, oder am Vermögen, oder auch an allen beiden. Und sowie er zur Strafe einige der willkührlichen Thätigkeitsäusserungen des Menschen aufhebt, z. B. seine Hand unfähig macht zuzugreifen, wie er es bei Jerobeam that [3]), oder sein Auge, zu sehen, wie bei den Sodomitern [4]), welche sich gegen Lot zusammengeschaart hatten: so hebt er in ihm auch die Fähigkeit auf, sich aus freiem Willen zu bekehren, so dass er durchaus keine Willensregung dazu empfindet und in seinen Sünden untergeht. Wir haben aber nicht nöthig, mit Gottes Weisheit bis zu dem Grade bekannt zu sein, dass wir wüssten, weshalb er gerade diese Art der Strafe und nicht die und die andere angewendet hat, ebensowenig als wir wissen, welches die Ursache ist,

1) Gen. 15, 14.
2) Exod. 9, 15 u. 16.
3) 1 Kön. 13, 4.
4) Gen. 19, 11.

die es bewirkt, dass diese Art von Dingen diese Gestalt und nicht eine andere hat; sondern was im Allgemeinen feststeht, ist, dass alle seine Wege gerecht sind, dass er den Sünder nach dem Masse seiner Sünden bestraft und den Guten nach dem Masse seiner guten Handlungen belohnt. Fragst du aber, weshalb Gott dann von ihm (Pharao) zu wiederholten Malen verlangt hat, Israel freizugeben, da ihm dies doch unmöglich war, — indem er trotz der ihn betreffenden Plagen bei seinem hartnäckigen Widerstande blieb, was, wie wir gesagt haben, eben seine Strafe war, — und doch nicht zweckloser Weise etwas von ihm hätte gefordert werden sollen, was er nicht thun konnte: so wisse, dass auch dies aus einer weisen Absicht Gottes des Allerhöchsten geschah, um ihn zu lehren, dass, wenn Gott seinen freien Willen aufheben wolle, er dies auch wirklich ausführe. Er sagte also zu ihm (durch Mose): „Ich verlange von dir, sie freizugeben, und wenn du sie jetzt freigiebst, bist du gerettet; aber du wirst sie nicht freigeben, so dass du untergehest." Er hätte nun Gnade zu üben gehabt, um das Gegentheil von der Behauptung des Propheten (Mose), dass ihm dies unmöglich sei, durch die That zu beweisen, aber er vermochte es nicht. Hierin lag ein grosses, für alle Menschen — wie es heisst: „damit man meinen Namen rühme auf der ganzen Erde" [1]) — offenkundiges Wunderzeichen, dass Gott (nämlich) den Menschen bisweilen dadurch straft, dass er es ihm unmöglich macht, kraft seiner Willensfreiheit irgend etwas zu thun, während der Mensch selbst dies weiss, dabei aber doch nicht

1) Exod. 9, 16.

im Stande ist, seine Seele auch nur versuchsweise dieser Gebundenheit zu entziehen und zu jener Willensfreiheit zurückzuführen [1]).

Ganz auf dieselbe Weise erfolgte die Strafe Sichons, des Königs von Chesbon. Denn für seinen frühern Ungehorsam, zu dem er nicht gezwungen war, strafte ihn Gott dadurch, dass er es ihm unmöglich machte, den Israeliten zu willfahren, so dass sie ihn tödteten, wie es heisst: „Und Sichon, König von Chesbon, wollte uns nicht durch sein Land ziehen lassen" u. s. w. [2]). Was diese Stelle für alle Ausleger so schwierig machte, war der Umstand, dass sie meinten, Sichon sei deshalb gestraft worden, weil er die Israeliten nicht durch sein Land habe ziehen lassen. Daher sagten sie: Wie konnte

---

1) Die hier von M. behandelte Frage über „das Verhärten des Herzens Pharao's" u. s. w. hat den Commentatoren der betreffenden Stellen viele Schwierigkeit gemacht und oft zu den gesuchtesten Erklärungen Veranlassung gegeben. Am einfachsten und sachgemässesten erscheint uns Philippson's Auffassung der Sache. Er sagt (s. seinen Commentar z. St.): „Die Ausdrücke אקשה, הכבדתי ff. sind durchaus nicht metaphysisch zu urgiren, sondern es wird hier (nach biblischer Weise) eine Thatsache stricte auf Gott als ursächliches Moment zurückgeführt, und es soll nur angedeutet werden, dass die Weigerung Ph.'s im Plane Gottes und mit den Zwecken Gottes übereinstimmend geschah, weil nämlich Gott hierbei in einer steigenden Reihe von wunderbaren Geschehnissen die Gemüther der Israeliten zur Offenbarung vorbereiten, ihnen und den Aegyptern die Vorstellung von Gottes allmächtiger Wunderkraft nahe bringen wollte. Weil nun hierbei der Zweck Gottes der etwaigen Frage: warum Gott nicht mit einer wundersamen Aeusserung sofort den Auszug der Israeliten bewirkte? gegenüber auseinandergesetzt werden soll, so wird seine Activität auch auf die Seelenzustände Ph.'s, aus denen die hartnäckige Weigerung hervorging, ausgedehnt." — Maimuni's Behandlung der Frage, die sich ganz auf metaphysischem und ethischem Boden bewegt, hat — wie gezwungen uns auch die Lösung derselben vorkommen muss — doch das Verdienst, dass auch hierbei die Willensfreiheit des Menschen aufs Stärkste betont und das zeitweilig eingetretene Unvermögen, von ihr Gebrauch zu machen, eben nur als Strafe für vorangegangene Bosheit dargestellt wird. Wir haben also auch hier an keine **Praedestination**, sondern einfach an einen Act der göttlichen Gerechtigkeit, die dem Sünder die verdiente Strafe zu Theil werden lässt, zu denken. — Dasselbe gilt auch in Betreff der anderen von Maim. angeführten Fälle.

2) Deut. 2, 30.

Gott ihn strafen, da er doch gezwungen war (also zu handeln)? sowie sie auch meinten, Pharao und sein Gefolge seien deshalb gestraft worden, weil er Israel nicht freigegeben habe. Die Sache verhält sich aber durchaus so, wie wir dargelegt haben, dass nämlich die Bestrafung Pharaos und seines Gefolges nach dem Willen Gottes ihrer früher (gegen Israel) geübten Bedrückung galt und darin bestand, dass sie sich nicht bekehrten, um dann von allen jenen Plagen betroffen zu werden; ferner dass Sichons Bestrafung den früher von ihm in seinem Reiche verübten Bedrückungen oder Ungerechtigkeiten galt und darin bestand, dass es ihm unmöglich gemacht wurde, den Israeliten zu willfahren, um dann von ihnen getödtet zu werden. — Und so hat Gott auch durch Jesaja kund gethan, dass er einige Ungehorsame dadurch strafe, dass er ihnen die Bekehrung unmöglich mache und ihnen hinsichtlich derselben keine Willensfreiheit lasse, wie es heisst: „Verstockt bleibe das Herz dieses Volkes und seine Ohren schwer und seine Augen stumpf (dass es nicht sehe mit seinen Augen und höre mit seinen Ohren und sein Herz nicht einsehe) und sich bekehre und wieder genese" [1]). Das ist ein sonnenklarer Ausspruch, der keiner Deutung bedarf, aber den Schlüssel zu vielen (noch uneröffneten) Schlössern bildet.

Auf diesem Grundsatze beruhen auch die Worte Elia's — Heil über ihn! — von den Ungläubigen seiner Zeit: „Und du hast ihr Herz rückwärts gewendet" [2]), d. h.

1) Jes. 6, 10. Genauer übersetzt: „verstocke" u. s. w.

2) 1 Kön. 18, 37. Die Stelle ist von M. anders gefasst, als der Wortsinn zu ergeben scheint. In der Ausgabe der isr. Bibelanstalt lautet die Übersetzung: „und so wendest du ihr Herz herum." Raschi jedoch erklärt in Übereinstimmung mit Maimon.'s Auffassung: נתת להם מקום לסור מאחריך ובידך היה להכין לבבם אליך und der Biur, auf Maimonides hinweisend, erklärt: מנעת מהם התשובה לרוב פשעם כדי שיקבלו עונשם.

nachdem sie nach ihrem eigenen Willen gesündigt, hast du sie dadurch bestraft, dass du ihr Herz von dem Wege der Bekehrung abwandtest und ihnen nicht die Fähigkeit liessest, durch Selbstbestimmung und eigenen Willen sich dieses Ungehorsams zu entschlagen, und deswegen sind sie dann in ihrem Unglauben geblieben, wie es heisst: „Gebunden an die Götzenbilder ist Efraim; überlasse ihn sich selbst" [1])! d. i. er hat sich mit den Götzenbildern befreundet aus eigenem freien Willen; die Strafe aber für die Liebe zu ihnen soll sein, dass er in der Liebe zu ihnen belassen wird. Das ist der Sinn der Worte: „überlasse ihn sich selbst!" Wer für feine Gedanken Verständniss hat, wird diese Auslegung ganz ausgezeichnet finden. Was aber Jesaja's Worte betrifft: „Warum lässest du, Ewiger, uns abirren von deinen Wegen, verstockst unser Herz gegen die Furcht vor dir" [2])? so liegen sie ausserhalb dieser ganzen Gedankensphäre und hängen damit durchaus nicht zusammen. Der Sinn dieser Worte ist nach dem Vorhergehenden und Folgenden durchaus dieser: er (der Prophet) klagt über das Exil, unser Leben in der Fremde, unsere weite Entfernung von der Heimath und die Uebermacht der Völker über uns, und so ruft er fürbittend aus: o Herr, wenn sie (die Israeliten) diesen Zustand der Uebermacht der Ungläubigen sehen, so irren sie von den Wegen der Wahrheit ab und ihr Herz weicht von der Furcht vor dir, und so ist es dann, als wärest du derjenige, welcher diesen Thoren zur Aufgebung der Wahrheit Veranlassung giebt, wie unser Lehrer Mose sagt [3]): „Es werden sprechen die Völker alle, die deinen

1) Hosea 4, 17. Wörtlich blos: „lass ihn".
2) Deutero—Jes. 63, 17.
3) Num. 14, 15 u. 16.

Ruf hören: aus Unvermögen" u. s. w. Deshalb sagt er (Jesaja) darauf: „Kehre zurück um deiner Diener, um der Stämme deines Besitzes willen" d. h. auf dass nicht eine Entweihung des göttlichen Namens eintrete. So stellt auch der Prophet in den „zwölf (kleinen) Propheten" die Rede derer dar, die, nachdem sie der Wahrheit gefolgt waren, von den Völkern in der Zeit des Exils unterjocht wurden, indem er sie so sprechend einführt: „Jeder, der Böses thut, ist gut in den Augen Gottes und an ihnen hat er Wohlgefallen, oder: wo ist der Gott des Rechtes" [1])? Und so führt er auch uns selbst wegen der Trübsal des Exils so sprechend ein: „Ihr sprechet: vergeblich ist es, Gott zu dienen, und was nutzt es, dass wir beobachteten seine Vorschriften und dass wir zerknirscht umhergingen vor dem Herrn der Heerschaaren? Und nun preisen wir glücklich die Uebermüthigen, ja aufgebaut sind die, so Frevel üben" u. s. w. [2]). Hierauf aber spricht er bestimmt aus, dass Gott in Zukunft die Wahrheit offenbaren werde: „Ihr werdet", sagt er, „euch bekehren und sehen den Unterschied zwischen dem Frommen und dem Frevler" u. s. w. [3]).

Dies sind die dunkeln Verse in der Thora und den Propheten, die zu der irrigen Meinung Veranlassung geben, dass Gott (die Menschen) zu den gesetzwidrigen Handlungen nöthige. Wir haben ihren Sinn nun in zweifelloser Weise erklärt, und diese Erklärung zeigt sich beim angestrengtesten Nachdenken als richtig. Wir bleiben bei unsern Grundbehauptungen, dass die gesetzmässige und die gesetzwidrige Handlungsweise in des Menschen Hand liegen, dass er in seinen Handlungen

---

1) Mal. 2, 17. 2) Mal. 3, 14, 15. 3) Mal. 3, 18.

freie Wahl hat und thun und lassen kann was ihm beliebt, es müsste ihn denn Gott wegen einer von ihm begangenen Sünde dadurch strafen, dass er — wie wir dargethan — seinen freien Willen aufhebt; ferner dass es in seiner Macht steht, sich Tugenden anzueignen, und er deshalb, um dies zu bewerkstelligen, sich um seiner selbst willen beeifern und anstrengen muss, da er keinen ausser ihm liegenden Antrieb hat, der ihn zur Aneignung jener Tugenden bewegen könnte; wie die Weisen in den Sittensprüchen dieses Tractates sagen: „Wenn ich nicht selbst für mich sorge, wer sollte es denn thun" [1])?

Es ist nun von diesem Gegenstande nur noch ein Punkt übrig, über den einige wenige Worte zu sagen sind, um den Gegenstand dieses Capitels vollständig zu behandeln. Obgleich ich denselben durchaus nicht zur Sprache bringen wollte, so treibt mich doch die Nothwendigkeit dazu. Dieser Punkt ist das Wissen Gottes von den seienden und werdenden Dingen; denn dies ist das Argument, womit derjenige gegen uns streitet, welcher meint, dass der Mensch zur gesetzmässigen und gesetzwidrigen Handlungsweise gezwungen sei und bei keiner seiner Handlungen sich nach eigenem Willen entscheiden könne, da seine Willensentscheidung von der Gottes abhänge. Der Grund zu diesem Glauben aber liegt darin, dass er sagt: „Wusste Gott, dass dieser bestimmte Mensch gut oder

1) Diesen bedeutungsvollen Ausspruch Hillels (Abot I, 14) erklärt Maim. in seinem Commentar, wo er auf das hier Geäusserte zurückweist, in demselben Sinne, dass nämlich der Mensch aus freiem Willen und aus eigener Kraft die Tugend erstreben solle, da Niemand sonst es für ihn thun könne (אד לים תם מחרך מן כארג). — Bekanntlich reiht Hillel daran auch die Mahnung, in echter Menschenliebe das Seinige zum Heile Anderer beizutragen und das Gute bald zu thun.

schlecht sein wird, oder wusste er es nicht? Sagst du: er wusste es, so folgt daraus entweder, dass der Mensch zu jener Handlungsweise, die Gott vorher kannte, gezwungen war, oder dass Gottes Wissen kein wahres Wissen ist; sagst du aber, Gott habe es nicht vorhergewusst, so folgen daraus gewaltige Ungereimtheiten und mehr als eine Mauer stürzt dadurch ein".

Höre also, was ich sagen werde, und überlege es wohl; es ist ohne Zweifel die Wahrheit. Es steht nämlich in der Wissenschaft vom Göttlichen, d. i. in der Metaphysik, als erwiesen da, dass Gott der Allerhöchste nicht wissend ist durch irgend ein Wissen und nicht lebend durch irgend ein Leben, so dass er und das Wissen zwei (verschiedene) Dinge wären, wie der Mensch und sein Wissen; denn der Mensch ist etwas anderes als das Wissen und das Wissen etwas anderes als der Mensch, und darum sind sie zwei (verschiedene) Dinge. Wäre aber Gott wissend durch irgend ein Wissen, so würde daraus eine Mehrheit folgen und der urewigen Dinge wären mehrere: Gott und das Wissen, durch welches er weiss, und das Leben, durch welches er lebt, und die Macht, durch welche er mächtig ist, und so hinsichtlich aller seiner Eigenschaften [1]). Ich habe

---

1) In dieser Rücksicht stimmt Maim. in der Auffassung der göttlichen Attribute vollkommen mit den Mu'tazeliten überein. Sie lehren nämlich in gleicher Weise wie M., dass die Attribute nichts zu dem Wesen Gottes Hinzukommendes (زايدة على ذاته) sind, da sonst eine Mehrheit in Gott statuirt und damit seiner absoluten Einheit widersprochen würde. Es sei vielmehr Alles, was von Gott prädicirt wird, in seinem Wesen selbst schon enthalten und durch sein Wesen selbst gegeben. So sagen sie: هو عالم لذاته قادر لذاته حى لذاته لا بعلم وقدرة وحيوة und man kann daher von Gott nur das Mächtigsein (قادرية), Wissendsein (عالمية) u. s. w., nicht aber die Macht (قدرة) oder das Wissen (علم) prädiciren. Vgl. hierüber Pocock, *Specimen historiae Arabum*, p. 217 ff., Sörensen's Mevâkif, p. 29 ff., Sale Uebers. des Koran (deutsch v. Ar-

dir hiermit nur ein leicht verständliches Argument, das auch die grosse Menge zu fassen vermag, angeführt; sonst giebt es auch noch andere Argumente und Beweise, welche dies (die oben erwähnte Ansicht) widerlegen, und zwar sind diese von grosser Kraft und Evidenz. So steht es fest, dass Gott mit seinen Eigenschaften identisch ist und ebenso seine Eigenschaften mit ihm selbst identisch sind, so dass man von ihm sagen kann, er sei das Wissen und zugleich der Inhaber und der Gegenstand des Wissens, er sei das Leben und zugleich der Lebende und der sein Wesen, das Leben, (den Geschöpfen) Mittheilende, und ebenso hinsichtlich der übrigen Eigenschaften. Aber dies sind schwer fassliche Sätze, die du nicht hoffen darfst durch zwei oder drei Zeilen meiner Abhandlung vollkommen begreifen zu lernen; es soll dir nur einfach Kunde davon gegeben werden.

Nach diesem hochwichtigen Grundsatze erlaubt die hebräische Sprache nicht zu sagen: Che Adonai (beim Leben Gottes), wie man sagt: Che naphschecha (beim Leben deiner Seele), Che Pharao (beim Leben Pharao's), d. h. mit Nominal-Annexion, indem das Annectirte und das, dem es annectirt ist, zwei verschiedene Dinge sind, nicht aber etwas mit sich selbst in Annexion gesetzt werden kann. Da hingegen das Leben Gottes sein Wesen und sein Wesen sein Leben,

---

nold) in der vorläufigen Einleitung p. 199 ff. und Schahrastani's Religionspartheien, deutsch v. Haarbrücker p. 42. Maim. spricht über diesen Punkt noch „Führer" I, C. 53 und 57 und Jesode ha-Tora II, 10. — In welcher Hinsicht er sich betreffs der göttlichen Attribute von den Mu'tazeliten unterscheidet, siehe bei Munk a. a. O. p. 209 u. 232. Vgl. auch Kaufmann Attributenlehre. Über die völlige Leugnung der göttlichen Attribute (التعطيل) und den, oft auch als Freigeist bezeichneten, Leugner (المعطّل) s. Munk, le guide I, 115. Vgl. auch Delitzsch—Steinschneider Ez Chajim, S. 308.

nicht etwas anderes, von ihm Verschiedenes ist, so setzt man es nicht in den status constructus, sondern sagt: Chai Adonai (beim lebendigen Gott), wodurch also ausgedrückt wird, dass er und sein Leben Eins sind [1]).

Es steht in der Metaphysik [2]) ferner als erwiesen fest, dass es unserm Verstande nicht möglich ist, das Wesen Gottes vollkommen zu begreifen, und zwar wegen der Vollkommenheit seines Wesens und der Mangelhaftigkeit unseres Verstandes, und weil es keine Mittel giebt, durch welche sein Wesen erkannt werden könnte; ferner dass das Unvermögen unseres Verstandes, das-

---

1) Hierüber handelt Maim. auch „Führer" I, im 68. Capitel. Dort heisst es gleich am Anfange in vollster Uebereinstimmung mit unserer Stelle: קד עלמת שהרה הדה אלקולה אלתי קאלתהא אלפלאספה פי אללה תעאלי והו קולהם אנה אלעקל ואלעאקל ואלמעקול ואן הדה אלתלתה מעאני פיה תעאלי הי מעני ואחד לא תכתיר פיה וקד דכרנא נחן דלך איצא פי תאליפנא אלכביר אד הדה קאעדה שריעתנא כמא בינא הנאך אעני כונה ואחדא פקט ולא יצאף אליה שי אכר אעני אן לא יכון תם שי קדים גירה ולדלך יקאל חי י״י ולא יקאל חי י״י לאן לים חיאתה שיא גיר דאתה. Siehe Munk's Übersetzung S. 301 ff. und in Betreff des Satzes von der absoluten Identität des Denkens, des Denkenden und des Gedachten in Gott daselbst Anmerkung 4. Vergl. auch Hegel, Geschichte der Philosophie, II, 330 ff. und Schahrastani a. a. O. S. 255. Die Stelle in seinem **Jad,** auf die Maim. hier hinweist, ist Jesode ha-Tora II, 10.

Hinsichtlich des „Lebens Gottes" sagt auch Spinoza, ganz übereinstimmend mit unserem Autor: „*Vis, qua Deus in suo esse perseverat, nihil est praeter ejus essentiam; unde optime loquuntur, qui Deum vitam vocant. Nec desunt theologi qui sentiant* (hiermit meint er sicherlich vor Allen unsern Maimuni), *Iudaeos hac de causa, nempe quod Deus sit vita et a vita non distinguatur, quum jurabant, dixisse:* חַי י״י *vivus Jehova, non vero* חֵי י״י *vita Jehovae; at Joseph quum per vitam Pharaonis jurabat, dicebat:* חֵי פרעה *vita Pharaonis.*" Cogit. Metaph. II, 4, §. 3. — Für die Richtigkeit der Ansicht Maim.'s sprechen drei Bibelstellen, wo beide Ausdrücke neben einander vorkommen, nämlich 1 Sam. 20, 3; 25, 26 und 2 Kön. 2, 2, und es immer heisst: חַי י״י וחֵי נפשך.

2) S. Aristotel. Metaph. XII, 9, wo er sagt, dass der menschlichen Erkenntniss nur eine relative Vollkommenheit zugeschrieben werden kann, während das göttliche Denken, das sich selbst als das Beste zum Gegenstande hat, absolute Vollkommenheit besitzt.

selbe zu erfassen, dem Unvermögen des Augenlichtes gleicht, das Sonnenlicht zu erfassen; denn dies kommt auch nicht von der Schwäche des Sonnenlichtes, sondern im Gegentheil davon her, dass dieses Licht stärker ist als dasjenige, von welchem es erfasst werden soll. Es ist dieser Punkt von Vielen besprochen worden, und alles dies sind offenkundige Wahrheiten. Hieraus folgt nun aber, dass wir auch das Wissen Gottes nicht erkennen und es in keiner Weise zu begreifen vermögen, indem Er sein Wissen und sein Wissen Er ist (beide identisch sind) [1]). Dies ist eine vorzügliche, tiefe Wahrheit, aber gerade diese entging ihnen [2]), und so starben sie (in Unkenntniss darüber) dahin. Sie wussten nämlich wohl, dass das Wesen Gottes, so vollkommen wie es ist, nicht begriffen werden könne, strebten aber darnach, sein Wissen so zu erfassen, dass es ihrem Verstande begreiflich würde; dies aber ist unmöglich. Denn wenn wir sein Wissen begriffen, würden wir auch sein Wesen begreifen, da sie beide Eins und Dasselbe sind.

---

1) Hinsichtlich dieser Identität siehe seine Aeusserung im „Führer" (Munk's Ausgabe I, 301), die im Wesentlichen mit den arabischen Philosophen, besonders Ibn Sînâ, und auch mit anderen jüdischen Religionsphilosophen übereinstimmt. Vgl. Scharastâni (deutsch v. Haarbrüker) II, 255 ff. — Den Vergleich mit dem Auge und dem Sonnenlichte benutzt Maimonides auch im „Führer" (s. Munk a. a. O. I, 252) und Munk weist auch auf Bachja ibn Pakuda's „Pflichten des Herzens" (hebr. חובת הלבבות — arab. ist nur der Titel كتاب الهدية الى فرائض القلوب bekannt, der Text noch nicht herausgegeben —), wo im ersten Capitel „über Gottes Einheit" (S. 43*b* in der Ausgabe von Fürstenthal) etwas Aehnliches vorkommt. Von Alfarâbî wird gleichfalls angeführt: „die menschliche Vernunft kann durch ihre Unvollkommenheit nicht (vollkommen) das erste Existirende oder den Schöpfer begreifen, wie ja auch das Auge von dem Sonnenlichte geblendet wird."

S. Steinschneider, Alfarâbî, Seite 70. — So kann auch nur eine relativ sittliche Vollkommenheit, nicht aber eine absolute Vollkommenheit im Guten, wie Gott sie besitzt, von dem Menschen erlangt, nur als höchstes Ideal nach Möglichkeit erstrebt werden. S. m. „Philonische Philosophie" S. 48.

2) Nämlich denen, welche die Frage in Betreff des Wissens Gottes von zukünftigen Dingen aufwarfen. — غريب und عجيب sind hier frei übersetzt: sie bedeuten eigentlich „seltsam", „aussergewöhnlich" und „erstaunlich", „wunderbar".

Denn die vollkommene Erkenntniss Gottes besteht darin, dass er erfasst wird wie er in seinem Wesen ist: in dem Wissen, der Macht, dem Willen, dem Leben und seinen anderen herrlichen Eigenschaften. — Hiermit haben wir gezeigt, dass das Nachdenken, um Gottes Wissen zu begreifen, reine Thorheit ist; nur das wissen wir, dass er wissend ist, ebenso wie wir wissen, dass er ist. Wenn man uns daher fragt, wie sein Wissen beschaffen sei, so antworten wir, dass wir dies nicht begreifen, wie wir auch sein Wesen nicht vollkommen begreifen können. Und so wird auch gegen den, der sein Wissen zu begreifen sucht, Missbilligung ausgesprochen durch die Worte: „Den Grund Gottes willst du ausfinden, oder bis zur Vollkommenheit des Allmächtigen hingelangen" [1]?

Aus allem dem, was wir gesagt haben, hat sich also ergeben, dass die Handlungen des Menschen ihm überlassen sind und es ihm freisteht, tugendhaft oder lasterhaft zu sein, ohne dass er von Seiten Gottes irgendwie zu einer dieser beiden Handlungsweisen gezwungen würde; und dass hieraus auch die Nothwendigkeit der Pflichtanweisung, des Unterrichtes, des Treffens von Vorkehrungsmassregeln, sowie der Belohnung und Bestrafung hervorgeht. In allem diesem liegt keine Schwierigkeit. Was aber die Beschaffenheit von Gottes Wissen und die Art, wie er Alles erkennt, betrifft, so ist, wie wir dargelegt, unser Verstand unfähig das zu begreifen.

Dies ist Alles, was wir in diesem Abschnitte zu entwickeln beabsichtigten, und es ist nun Zeit für mich, hier zu schliessen.

---

1) Job 11, 7. — Siehe über das Ganze den Excurs V.

EXCURSE.

I.

Was die Mutakallimûn (hebr. מדברים, und so auch öfter in philosophischen Schriften: Medabberim) betrifft, deren irrige Ansicht über diesen Punkt M. hier erwähnt und gegen welche er in seinem „Führer" Th. I, Cap. 73, prop. 10 (siehe Munk, Guide des égarés, p. 400 flg.) ausführlicher polemisirt, so sind darunter die muhammedanischen Philosophen (Scholastiker) zu verstehen, die über die Worte und Grunddogmen des Kurân's wissenschaftliche Untersuchungen anstellten, die man mit dem Namen علم الكلام (eig. Wissenschaft der Rede) bezeichnete. (Ursprünglich bedeutet كَلام „Rede", im Gegensatz zu شِعْر „Poesie" auch „prosaische Rede". S. Fleischer, zu Rückerts Grammatik, ZDMG. 32, 249). Ibn Khaldûn (bei de Sacy, Chrest. arabe I, p. 467) definirt diese Wissenschaft folgendermassen: علم الكلام هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلّة العقلية „die Wissenschaft des Kalâm ist eine solche, welche die Mittel darbietet, die Glaubenssätze durch Vernunft-Argumente zu vertheidigen". Hiermit übereinstimmend sagt Falaquera im More ha-More ed. Presburg p. 152: מי שחוקר דברי הדת ומביא אמיתתם מצד חקירת המציאות נקרא אצלם מ֑תכ֑לם (nicht מתכלום, wie oft unrichtig gedruckt ist). — Unser Maim. ist ein entschiedener Gegner dieser Scholastiker und kämpft bei jeder passenden Gelegenheit gegen ihren Standpunkt an. Er tadelt häufig auch ihren Wortschwall, ihre bilderreichen, aber inhaltslosen und sophistischen Reden (vergl. vor Allem „Führer" I, 51, bei Munk, S. 187), und daher kam wohl der Name „Wortphilosophen", den man in verächtlichem Sinne ihnen beilegte. — Innerhalb des Islâm fanden die Mutakallim's besonders an den Mystikern heftige Gegner, die, mit liebender Hingebung und dichterischer Gluth in das Göttliche sich versenkend, mit Widerwillen und Verachtung auf ihre kalten Verstandes-Operationen herabblickten, wie uns folgende Worte eines sufischen Dichters (von Fleischer in Gersdorf's Repertorium, Jahrg. 1848, S. 86 angeführt) beweisen:

„Erhaben ist die heil'ge Einheit Seines Wesens
„Hoch über der Verstandeszirkler eitlem Streben;
„Wie? In das Spinnennetz der webenden Gedanken
„Soll jener ew'ge Phönix sich gefangen geben?"

Jedoch thut man ihnen wohl Unrecht, wenn man ihnen alle Bedeutung abspricht und in ihrem Kalâm nichts weiter als leeres Gerede und Sophisterei sieht. — Un-

richtig ist es gleichfalls علم الكلام als die Wissenschaft zu nehmen, wie über einen Gegenstand zu disputiren sei; كلام kommt allerdings häufig in der Bedeutung von „Disput, Discussion" vor und auch in unserer Abhandlung wird es von M. an einigen Stellen so gebraucht; doch die Wissenschaft (Kunst) des Disputirens heisst علم الجدل; siehe Beidhavii Comment. in Coran. ed. Fleischer I, p. 71. — Ausführlicheres über den Kalâm und die Mutakallimûn siehe bei Haarbrücker, Schahrastâni's Religionspartheien II, S. 388 ff. Vergl. auch Munk a. a. O. S. 335, Anm. 2 und S. Horovitz in ZDMG. 57, 177 ff.

Hinsichtlich der Einbildungskraft ist noch zu bemerken, dass Maim. sie auch den meisten Thieren zuschreibt. Er spricht hierüber „Führer" I, Cap. 73 (p. 114*b* der Munk'schen Ausgabe) folgendermassen: אעלם יא איהא אלנאטר פי הדה אלמקאלה אנך אן כנת ממן עלם אלנפס וקואהא ותחקק כל שי עלי חקיקה וגודה פקד עלמת אן אלכיאל מוגוד לאכתר אלחיואנאת, אמא אלחיואן אלכאמל כלה אעני אלדי לה קלב פאן וגוד אלכיאל לה בין ואן אלאנסאן לם יתמיז באלכיאל Vergl. die ganze Stelle (franz. Theil S. 407), wo er auch von dem Unterschiede der Thätigkeit der Einbildungskraft und der der Vernunft ausführlich handelt.

II.

Wie hier der Denker Maimonides sich in Übereinstimmung mit dem frommen Dichter über die den Geist erleuchtende, das ganze Menschendasein heiligende und das Herz erquickende Lehre ausspricht, so haben auch über die hohe und ewige Bedeutung der Bibel Autoritäten auf biblischem Gebiete in Worten sich geäussert, die gerade in unserer Zeit besondere Erwähnung verdienen.

Franz Delitzsch (in s. Comm. z. Gen. S. 56 ff.) sagt: „man vergleiche die alttestamentliche Litteratur mit den Litteraturen des heidnischen Orients, unter welchen sie an schlichter Nüchternheit, an kindlicher Objectivität, an reiner Sittlichkeit, un universalem Umblick und gemeinschaftlichem Interesse nicht ihres Gleichen hat, so wird man erkennen, dass hier eine andere Macht waltet, als die Naturmacht des Heidenthums. Die Litteratur Israels ist ein Wunder der Gnade. Sie ist die Litteratur der Erlösung vom Banne des Naturprincips, die Litteratur des Geistes."

B. Stade (in d. Einl. zur „Gesch. d. Volk. Isr.") erklärt: „unser heutiges Denken und Fühlen, unser Thun und Treiben wird bei weitem mehr beeinflusst von der Gedanken- und Gefühlswelt, welche Israel erzeugt hat, als von der Roms und Griechenlands. Und zwar ist Israels Religion in weit höherem Masse noch die werdende Religion der Menschheit schlechthin als die Philosophie der Griechen deren werdende Philosophie. Es ist Israel ohne Zweifel viel epochemachender, einzigartiger, gewaltiger aufgetreten, als auf dem Gebiete des Staates die Römer, auf dem Gebiete der Kunst und Philosophie die Griechen."

Und Cornill schliesst sein hervorragendes Werk: der israel. Prophetismus, mit den Worten ab: „die Geschichte der gesammten Menschheit hat nichts hervorgebracht, was sich auch nur entfernt mit dem israelitischen Prophetismus vergleichen liesse: durch seinen Prophetismus ist Israel der Prophet der Menschheit geworden. Möchte das doch niemals übersehen und vergessen werden: das Köstlichste und Edelste, was die Menschheit besitzt, sie verdankt es Israel und dem Israelitischen Prophetismus."

Mit gleicher Wärme und Begeisterung spricht er auch in seinem vortrefflichen Vortrage: die Psalmen in der Weltlitteratur, über diese gotterfüllten Gesänge, diese herzerhebende „lyrische Anthologie" (wie de Wette sie nennt).

Und kein Geringerer als der Dichterfürst Goethe spricht sich in demselben Geiste aus! „Jene grosse Verehrung, sagt er, welche der Bibel von vielen Völkern und Geschlechtern der Erde gewidmet worden, verdankt sie ihrem innern Werth. Sie ist nicht etwa nur ein Volksbuch, sondern das Buch der Völker, weil sie das Schicksal eines Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt. — Und was den Inhalt betrifft, so wäre nur wenig hinzuzufügen, um ihn bis auf den heutigen Tag vollständig zu machen." (Farbenlehre S. 94, Hempels Ausgabe).

Diese Würdigung der Bibel gilt natürlich besonders den ewigen Wahrheiten und den hohen ethischen Lehren, durch welche ihre Bedeutung für die Menschheit nie aufhören wird, während gesetzliche Bestimmungen, die aus obwaltenden Verhältnissen hervorgingen und einzig und allein auf diese Bezug hatten, von jedem Bibelkenner als zeitliche erkannt und beurtheilt werden müssen. Dass aber auch in ihnen dem klar denkenden, vorurtheilslosen Beobachter höhere Ideen und ein humaner Geist deutlich sich kundgeben (wie z. B. betreffs des Agrar- und Armenwesens, der Dienstverhältnisse, überhaupt der Achtung der Menschenwürde), darf von keinem Wahrheitsliebenden verschwiegen werden.

In Bezug auf das Deuteronomium äussert sich der bekannte Gelehrte und Bibelkritiker Wellhausen wesentlich in derselben Weise; er sagt: „das sociale Interesse wird dem Cultus übergeordnet, indem den Opfern und Bräuchen, soweit nur immer möglich, humane Zwecke beigelegt werden, die ihnen freilich schon von Haus aus nicht fern lagen. Das alles sind Zeichen prophetischer Gesinnung. Nirgend klarer als in den Motiven des Deuteronomiums findet sich der Grundgedanke der Prophetie ausgesprochen, dass Jahve nichts für sich haben wolle, sondern als Frömmigkeit ansehe und verlange, dass der Mensch dem Menschen leiste, was recht ist, dass sein Wille nicht in unbekannter Höhe und Ferne liege, sondern in der Allen bekannten und verständlichen sittlichen Sphäre." (Isr. u. jüd. Gesch. 133 ff.). Hierzu führt er die herrlichen Worte (Deut. 30, 11—15) an, deren letztes לעשתו er „so dass du sie (die Sache) thun kannst" übersetzt (statt: „um es (d. Wort) zu erfüllen oder auf dass du es erfüllest": das geheiligte Herz soll im Thun sich bewähren. Hierbei muss ich mir die Bemerkung gestatten, dass der Ausdruck: „Jahve wolle nichts für sich haben" mir etwas — sit venia verbo — profan erscheint. — Besser lauten doch jedenfalls die Worte in Job (35, 7). Bei dieser Gelegenheit erinnere ich auch an die Kurân-Stelle (Sur. 29, 5): إِنَّ اللّٰهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ, zu der Baiḍâwî (Comm. in Coranum ed. Fleischer II, 92) erklärend hinzufügt, dass „Gott des Gehorsams der Menschen nicht bedarf, dass er jedoch nur aus Barmherzigkeit gegen sie und aus Fürsorge für ihr Heil die Gottesverehrung ihnen zur Pflicht gemacht hat (وانّما كلّف عباده رحمةً عليهم ومراعاةً لصلاحهم).

Dies erinnert auch an das in rabbinischen Schriften (wie auch, zur Erweckung wahrer Frömmigkeit, im Gebete) häufig angewandte Prophetenwort (Deuter.-Jesaj. 42, 21) ה' חפץ למען צדקו וגו', was Raschi erklärt: להראותכם ולפקוח אזניכם למען צדקו ולכך הוא מגדיל ומאדיר לכם תורה.

III.

Maim. kämpft hier gegen jede Art von Praedestination, Fatalismus und

Determinismus an. Er mag hinsichtlich des letzteren besonders die muhammedanische Secte der Ascha'ariten (الاشاعرة) im Auge gehabt haben, gegen deren Ansichten von der Vorherbestimmung Gottes er ausdrücklich „Führer" III, 17 polemisirt. Sie glauben nämlich, dass Alles, was der Mensch thut und leidet, alle seine Handlungen und Bestrebungen nothwendig eintreten müssen, weil Gott e vorherbestimmt habe. „Gottes Wille, sagen sie, ist ein einiger, ewiger, der sich auf alles Gewollte von seinen speciell bestimmten Handlungen und den Handlungen seiner Geschöpfe bezieht, insofern sie (die Handlungen) von ihm geschaffen sind, nicht insofern sie von ihnen angeeignet sind. Er will Alles, das Gute und das Böse, das Nützliche und das Schädliche derselben; und wie er will und weiss, will er von den Menschen das, was er weiss .... und das ist sein Urtheil und seine Bestimmung und sein Rathschluss, welcher nicht verändert und vertauscht wird." (Siehe Haarbrücker Schahrastâni's Religionspartheien I, S. 102). Maim. sagt daher ganz richtig (a. a. O. Scheyer's Ausgabe S. 97; s. das ganze Capitel bei Munk, le guide, und seine Anmerkungen): ויתחייב מזה הדעת שיהיה עניין התורות בלתי מועיל כלל, אחר שהאדם אשר לו נתנה כל התורה לא יוכל לעשות דבר לא לקיים מה שצווה בו ולא להזהר ממה שהוזהר ממנו.

Dieser Ansicht der Ascha'ariten, wie überhaupt der muhammedanischen Orthodoxie, tritt auch die Secte der Mu'taziliten (المعتزلة) entgegen. Ihr Gründer Wâszil Ibn-'Atâ († 749 der christl. Zeitr.) lehrt: „Gott ist weise und gerecht und man kann mit ihm nicht Böses und Ungerechtigkeit zusammenbringen und es ist deshalb unmöglich, dass er von den Menschen das Gegentheil von dem, was er befohlen, wolle und dass er etwas über sie festsetze, nachher aber ihnen deswegen vergelte; der Mensch ist es vielmehr, der beim Guten und Bösen, Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam thätig ist und daher wird ihm für sein Thun vergolten; der Herr hat ihm über dies Alles das Vermögen zugestanden. Es ist unmöglich, dass dem Menschen das Thun anbefohlen wird, er aber nicht die Möglichkeit zum Thun habe, er findet vielmehr in sich selbst das Vermögen und das Thun; wer das leugnet, der leugnet das, was durch die Nothwendigkeit gegeben ist." Siehe Schahrastâni a. a. O. S. 45 ff. Die Mu'tazila haben wegen dieser Lehre von der Willensfreiheit des Menschen auch den Beinamen Kadarija (von قَدَر, was zwar eigentlich gerade: „Beschluss und Vorherbestimmung Gottes" bedeutet, jedoch deshalb dieser Secte, wie Haarbrücker a. a. O. S. 387 vermuthet, den Namen gegeben haben mag, weil sie zuerst und allein das Kadar zum Gegenstande ihrer Untersuchung und Forschung machten). Sie selbst wollen diesen Namer nicht anerkennen, weil er von orthodoxer Seite als Schimpf betrachtet und dei traditionelle Ausspruch Muhammed's gegen sie angeführt wurde: „die Kadarija sind die Magier dieser Gemeinde". Es liegt jedenfalls etwas Richtiges in ihrer (in den Mevâkif ed. Sörensen p. 334 angeführten) Behauptung: „Derjenige, welcher das Kadar im Guten wie im Bösen Gott zutheilt, verdient den Namen Kadarîja eher als wir und zwar deshalb, weil Der, welcher das Kadar annimmt, richtiger danach bezeichnet wird, als Derjenige, welcher es leugnet." Sie nennen sich wegen ihrer Lehre von der absoluten Einheit und Gerechtigkeit Gottes Anhänger der Gerechtigkeit und des Einheitsbekenntnisses (أصحاب العدل والتوحيد). Siehe Haarbrücker a. a. O. S. 387. Munk a. a. O. S. 337.

IV.

Maim. kommt auf die hier ausgesprochene Ansicht in seinem Commentar zu

Abot (V, 6) noch einmal zurück und zwar mit folgenden (von Munk l. l. I, 296 im arab. Original nebst Übersetzung mitgetheilten) Worten: קד ذכרת לך פי אלפצל אלתאמן אנהם לא יעתקדון בחדות אלמשיה פי כל חין בל פי אול עמל אלאשיא געל פי טביעתהא אן ינעמל פיהא כל מא אנעמל, סוי אן אלשי אלדי אנעמל אכתרי והו אלאמר אלטביעי או כאן פי אלנאדר והי אלמעגזה.

Der ganze Unterschied zwischen den „natürlichen" Dingen und den „Wundern" liegt demnach nur in dem öfteren oder seltneren Eintreten der nach unabänderlichen Gesetzen von Urbeginn an in dem grossen Weltenplane bestimmten Erscheinungen. Die wunderbaren Erscheinungen haben somit ihre natürliche Stelle in dem Causal-Nexus, der nach dem göttlichen Willen in der Welt herrscht und schon bei dem Schöpfungswerke für alle Zeiten von Gott festgestellt wurde. Diese Ansicht der Rabbinen, die Maim. hier zu der seinigen macht, finden wir auch in folgender Stelle des Midrasch ausgesprochen: א"ר יוחנן תנאין התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל הה"ד (Exod. 14, 27) וישב הים לפנות בקר לאיתנו, לתנאין שהתנה עמו. א"ר ירמיה בן אלעזר לא עם הים בלבד התנה הקב"ה אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית,

Und auf diese „Bedingungen", wie die bei der Schöpfung gehegten und in dem Weltganzen sich verwirklichenden göttlichen Absichten bildlich bezeichnet werden, werden dann verschiedene wunderbare Ereignisse in der Geschichte Israels zurückgeführt. Siehe die ganze Stelle Midr. R. Genesis C. 5. Vgl. auch Mendelssohn's Bemerkungen über diesen Punkt in seinen „Betrachtungen über Bonnet's Palingenesie" (Gesamm. Schriften, III, 147 ff.). Diese Auffassung der Wunder gründet sich auf die richtige Erkenntniss von der Vollkommenheit der göttlichen Weisheit, die in dem vom ihr einmal bestimmten Gange der Welt und der für alle Zeit festgesetzten Ordnung, nach welcher alle Erscheinungen in der Natur ins Leben treten sollen, nicht zu besondern Zeiten eine Veränderung vornehmen könne, welche die schöne Harmonie des Ganzen störte; alle diese scheinbaren Abweichungen von dem regelmässigen Verlaufe der Dinge in der Natur müssen daher von vornherein in dem Plane der göttlichen Vorsehung gelegen haben und denselben Gesetzen unterworfen sein, nach denen das ganze kosmische Leben bestimmt ist und in ungestörter Ordnung sich erhält. Wäre dies nicht der Fall, so würde das auch eine Veränderlichkeit in dem Wesen Gottes selbst involviren, da ja Gott dann erst im Laufe der Zeit gewisse Phänomene, die ursprünglich nicht in seinem Rathschlusse gelegen haben, eintreten zu lassen beschlossen und somit in seinem Willen sich geändert hätte. Der göttliche Wille ist aber ewig derselbe und es widerspräche durchaus der absoluten Vollkommenheit Gottes, bei ihm in irgend einem Punkte eine Veränderung anzunehmen. Er hat von Ewigkeit her Alles bestimmt und was auch immer durch seine schaffende Kraft hervorgebracht wird — diese Kraft aber äussert sich in jedem Augenblicke: ohne die ewig wirkende und in jedem Zeitpunkte von Neuem in der Welt thätige Gotteskraft ist der Bestand dieser unmöglich — das hat von Urbeginn an in seinem Willen gelegen, nicht aber ist es einem in jedem Zeitpunkte neuen Willensacte (חדות אלמשיה פי כל חין) Gottes zuzuschreiben. — Wir finden diese Gedanken im Wesentlichen bei Spinoza wieder. Er sagt *(Princ. philos. Cart. I, prop. 20)*: *Deus omnia ab aeterno praeordinavit* und beweist dies in folgenden Worten: *Quum Deus sit*

aeternus, erit ejus intelligentia aeterna, quia ad ejus aeternam essentiam pertinet. Atqui ejus intellectus ab ejus voluntate sive decreto in re non differt. Ergo quum dicimus, Deum ab aeterno res intellexisse, simul dicimus, eum ab aeterno res ita voluisse sive decrevisse. Ferner *(Cogit. metaph. I,* 3, §. 9*)* hinsichtlich des Möglichen und Zufälligen, das blos auf einem Mangel in unserer Erkenntnisse beruhe: *Si quis autem id ipsum negare velit, illi suus error nullo negotio demonstratur. Si enim ad naturam attendat, et quomodo ipsa a Deo dependet, nullum contingens in rebus esse reperiet, hoc est, quod ex parte rei possit existere, et non existere, sive, ut vulgo dicitur, contingens reale sit; quod facile apparet ex eo, quod (ax.* 10. *part.* 1. *princ. phil.) docuimus. tantam scilicet vim requiri ad rem creandam, quam ad ipsam conservandam. Quare nulla res creata propria vi aliquid facit, eodem modo ac nulla res creata sua propria vi incepit existere. Ex quo sequitur, nihil fieri, nisi vi causae omnia creantis, scilicet Dei, qui suo concursu singulis momentis omnia procreat. Quum autem nihil fiat nisi a sola divina potentia, facile est videre, ea quae fiunt, vi decreti Dei ejusque voluntatis fieri. At quum in Deo nulla sit inconstantia nec mutatio, illa, quae jam producit, se producturum ab aeterno decrevisse debuit; quumque nihil magis necessarium sit ut existat, quam quod Deus exstiturum decrevit, sequitur, necessitatem existendi in omnibus rebus creatis ab aeterno fuisse.* Ausführlicher handelt er über diesen Punkt im ersten Theile seiner Ethik, wo es **Propos.** 29 heisst: *In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum,* und **Propos.** 33: *Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt.* Siehe die Beweise und Scholien hierzu, besonders die Scholien 1 und 2 zu letzterem.

Was die Wunder anbetrifft, so sucht er zu beweisen, dass Nichts wider die — wie wir oben gesehen, ganz von dem Willen Gottes abhängende — Natur geschehe, sondern dass dieselbe eine ewige, feste und unveränderliche Ordnung beobachte, und dass wir aus den Wundern weder die Wesenheit, noch die Existenz und daher auch nicht die Vorsehung Gottes erkennen können, sondern dies Alles sich weit besser aus der festen und unveränderlichen Ordnung der Natur erkennen lasse. Das Wort „Wunder" kann nach seiner Ansicht blos respective der Meinungen der Menschen verstanden werden und nichts Anderes bedeuten als „ein Werk, dessen natürliche Ursache wir nicht durch ein Beispiel irgend einer andern gewöhnlichen Sache erklären können oder wenigstens der selber es nicht kann, der ein Wunder beschreibt oder erzählt." Siehe seinen Tractat. theol.-polit. C. VI. Vgl. hierzu seine Briefe 21 und 23. — Zeller (Gesch. d. deutsch. Philos. S. 193) bemerkt betreffs der Wunder nach Leibniz' Theorie von der prästabilirten Harmonie: „wenn sie von Anfang an im Weltplan vorgesehen sind, so sind sie Erfolge, die in der Welt, sowie sie nun einmal ist, an diesem Orte eintreten mussten; sie sind durch den ganzen Weltlauf vorbereitet, sind Glieder einer Kette, die gerade nach Leibniz einen ganz festgeschlossenen Zusammenhang von Ursache und Wirkungen darstellt, sie haben einen hinreichenden Grund in allem Vorangegangenen und tragen in ihrem Theile dazu bei, alles Folgende zu begründen. Was aber mit Nothwendigkeit eintritt, was im Naturzusammenhang begründet, im Weltlauf präformirt ist, ist kein Wunder, sondern ein Naturereigniss, es kann nicht aus dem Eingreifen einer ausserweltlichen Ursache in den Naturlauf, sondern nur aus den natürlichen Ursachen und deren Gesetzen erklärt werden." — Siehe auch die geistvolle Auseinandersetzung Lazarus' über עולם כמנהגו נוהג in seiner „Ethik d. Judenth." I, S. 242 u. vgl. auch Anhang N°. 34.

V.

Die hier von M. versuchte Lösung der alten, vielfach von Theologen und Religionsphilosophen besprochenen Frage: wie sich die menschliche Freiheit mit der Allwissenheit (dem Vorherwissen) Gottes vereinigen lasse? kann uns, wie trefflich und tief durchdacht auch einzelne hierbei von ihm gemachte Bemerkungen sind, nicht befriedigend erscheinen, weil die Frage eigentlich offen gelassen und nur das constatirt wird, dass wir das Wissen Gottes nicht zu begreifen vermögen.

Unser Autor kommt auch in seinen späteren Schriften, wo er die Frage wesentlich in derselben Weise behandelt (siehe **Hilchoth Teschuba** V, 4—5, und „Führer" III, 20), zu keinem anderen als diesem negativen Resultat und wird aus diesem Grunde an ersterer Stelle von seinem heftigen Gegner R. Abraham b. David (Rabad) aus Posquieres in dessen Hassagoth aufs Bitterste getadelt, dass er überhaupt diesen Punkt zur Sprache gebracht.

Ganz befriedigend ist auch — bei richtigem Grundgedanken — die Art nicht, wie (vor Maimûnî) Sa'adja diese Frage zu lösen gesucht hatte. Er sagt nämlich: (in Emunot we-Deot IV, 12; Landauer's arab. Ausg. p. 154 sequ.) „der wegen Gottes Allwissenheit gegen die Willensfreiheit des Menschen Einwand Erhebende hat keinen Beweis, dass das Wissen Gottes von den Dingen zugleich (bewirkende) Ursache ihres Seins ist (لو كان علم الله بالشيء هو سبب كون الشيء). Denn wäre das Wissen von einem Dinge so dass es die (bewirkende) Ursache seines Seins ausmachte, so müssten die Dinge ohne Anfang sein, weil das Wissen Gottes von ihnen ohne Anfang ist, und ebenso auch ohne Ende, da sein Wissen von ihnen kein Ende hat. Wir aber denken, dass Gott die Dinge in der Wirklichkeit ihres Seins weiss und ihm im Voraus bekannt ist, was er von ihnen in die Erscheinung treten lassen und so auch was der Mensch (vermöge seiner Freiheit) wählen wird (وما كان منها ممّا يختاره الانسان فقد علم بان الانسان سيختاره).

„Sagt nun Jemand: wenn Gott (z. B.) weiss, dass dieser Mensch sprechen wird, wie kann er dann (aus Freiheit) schweigen? so sprechen wir klar den Gedanken aus: wenn der Mensch anstatt zu sprechen (aus Freiheit) schweigt, so hätten wir als den ersten Satz hinstellen müssen, dass Gott dieses Menschen Schweigen weiss, nicht aber war es geziemend, zu behaupten, dass er sein Reden weiss. Denn Gottes Wissen hat das Werden des menschlichen Thuns, wie es durch den Gedanken frei erzeugt wird, zum Gegenstande (لانّه انّما يعلم الحاصل من فعل الانسان الواقع بعد كلّ تدبير منه). Und Gott kennt den Gedanken, wie es in der Schrift heisst. (Das انّما bei Landauer scheint mir zweifelhaft zu sein, aber auch in meiner (ZDMG. 1879, 695 besprochenen) Abschrift des Oxforder Codex steht es; in der hebr. Übersetzung findet sich jedoch kein ähnliches Wort).

Dieses Wissen des Gedankens und des daraus hervorgehenden Handelns ist aber nicht die nothwendig bewirkende Ursache ihres Seins, sondern dies erzeugt sich frei, ob auch ganz so, wie es gewusst worden.

Hierin liegt in der That ein wichtiges Moment zur Lösung der Schwierigkeit. Wesentlich von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet auch Mendelssohn die Frage und sagt sehr richtig: „Das Vorhersehen Gottes ändert nichts in den freien Entschliessungen vernünftiger Geschöpfe, ob es gleich mit der vollkommensten Ge-

wissheit von Ewigkeit her Alles umfasst, wozu sich diese in alle Zukunft entschliessen und nicht entschliessen werden." Philippson (s. Isr. Religionslehre II, 99), der hiermit ganz übereinstimmt, weist darauf hin, wie auch der Mensch Handlungen von Menschen, deren Verhältnisse, Character und Ansichten er genau kennt, wohl voraus wissen kann, ohne dass hiermit diesen Menschen die Freiheit ihrer Handlungen beschränkt ist; es sei daher völlig begreiflich, dass „das vollkommene Wissen Gottes die freien Entschliessungen der Menschen vollständig voraus wisse, ohne dass sie aufhören, freie Entschliessungen zu sein." Wir können mit diesem Argumente vollkommen einverstanden sein und wollen nur noch die Bemerkung hinzufügen, dass wir es mit Wegscheider (s. *Institutiones theologiae* p. 279), ohne jedoch darin, wie er, die Lösung der Frage zu sehen, für besser halten, von Gott statt des Ausdruckes „Vorherwissen" den angemessenern „Wissen" zu gebrauchen, weil ja dem ewig Seienden und über das Zeitliche absolut Erhabenen in jedem Momente Alles gegenwärtig ist und daher bei ihm nicht gut von einem Vorher oder einem Nachher gesprochen werden kann. So sagt schon Augustin (in der bei Wegscheider angeführten Stelle): *„Quid est praescientia nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed praesentes, ac per hoc non iam praescientia, sed tantum scientia dici potest"*.

Zum Schlusse können wir das hier Bemerkte in dem Einen Worte der Weisen (Abot III, 1) zusammenfassen: הכל צפוי והרשות נתונה „Alles wird von Gott geschaut, dennoch aber ist dem Menschen **Freiheit** gegeben". Zu diesem Ausspruche R. Akibas bemerkt Maimonides in seinem Commentar (s. Ibn Tibbon's Übersetzung) Folgendes לא תחשוב שבהיותו יודע המעשים יתחייב ההכרח כלומר שיהיה האדם מוכרח במעשיו על מעשה מן המעשים אין הענין כן אבל הרשות ביד האדם במה שיעשה, also, wie er selbst sagt, in wesentlicher Übereinstimmung mit dem im achten Capitel Dargestellten. — Obadia Bartinoro erklärt הרשות נתונה einfach durch Hinweis auf das Bibelwort Deut. 30, 15 ff. und Lippman Heller tritt in seiner ausführlichen Erklärung dem oben erwähnten Angriffe auf Maimonides seitens des Rabad entschieden entgegen.

Auf diesen Punkt kommt Maimonides, wie schon erwähnt im „Führer" III, C. 20 zurück, wo er sagt, dass das Wissen Gottes an der Natur des nur Möglichen Nichts ändere und ungeachtet des göttlichen Wissens, das aber nicht dem menschlichen gleich sei, das Thun des Menschen nur der eignen Entschliessung desselben anheimfalle. Zum Schluss wendet er die Worte Deutero-Jesajas 55, 8 an. (S. die ganze Stelle bei Munk und vgl. auch Ibn Daud's Emuna Rama II, 6 (Seite 95).

ZUSÄTZE.

VERBESSERUNGEN DES POCOCK'SCHEN TEXTES NEBST PROF. FLEISCHERS SPRACHLICHEN BEMERKUNGEN.

Seite 1, letzte Z. des arab. Textes. الاغتدى אלאגתדי statt אלאגתדא الاغتداء. (Ueber die richtige Form غدا statt der vulgären غدا ist schon in den Anmerkungen gesprochen worden). Zu ى kommt hier das Final-ى statt ا, wie später اقتنى אקתני statt اقتناء אקתנא, تلقى תלקי statt تلقاء תלקא. Diese Verwechselung beruht auf der spätern Verwandlung jedes الف ممدودة in الف مقصورة, d. h. dem Wegfall der nach â frei anlautenden Flexionsvocale mit dem sie einleitenden **Spiritus lenis,** wodurch das â an das Ende des Wortes zu stehen kommt, ebendadurch aber, wie jede rein vocalische Länge am Wortende aus einem unverkürzbaren, durch die folgende Sylbe gedeckten, zu einem durch Synalöphe verkürzbaren wird. Hierdurch springt zugleich der Accent so weit als möglich zurück; aus **iḳtinâ''**, **iḳtinâ'**, **iḳtinâ''** wird **íḳtinā**, aus **tilḳâ''**, **min tilḳâ'** wird **tíllḳā**, **min tíllḳā**. Auf diesem Standpunkte war es dann, von etymologischen Gründen abgesehen, gleichgültig, ob man اغتدا oder اغتدى schrieb.

S. 2, Z. 10. נפס אלאכר, bei Pocock mit einem Artikel zuviel אלנפס אלאכר. Dagegen fehlt bei ihm der Artikel vor dem zweiten אפעאל in der folgenden Zeile.

Z. 11. אנהמא, bei P. mit einem überflüssigen ו: ואנהמא.

Z. 13. אחדהא, bei P. dafür אחדהמא.

Z. 5 v. u. אלגאדבה الجاذبة, vulg. st. אלגאדבה الجاذبة.

Z. 4 v. u. ואלממיזה والممَيِّزة statt P.'s ואלמזמיה, was er aber richtig mit „*distinctricem*" übersetzt.

S. 3, Z. 7. טנוא ואוהמוא, bei P. weniger wahrscheinlich טנו או אוהמו „*vel putarunt, vel opinari fecerunt.*" — Das otiirende א am Ende des zweiten Wortes ist nur der Gleichmässigkeit wegen hinzugesetzt worden; es fehlt bei Maimonides nach hebräischer und altarabischer Weise oft.

Z. 5 v. u. אלקוה statt P.'s אלקוי القُوى „*harum facultatum*". Es ist aber nur von dem Begehrungsvermögen die Rede; vgl. die folgende Zeile.

S. 4, Z. 15. אלאסתעדאד. Bei P. fehlt das letzte ד, aber er übersetzt richtig „*dispositio*".

S. 5. Z. 2. ובהדין. P.'s ובהדא steht wohl zunächst für ובהדה (vgl. die Bemerkung zu S. 15, Z. 7 v. u. und zu S. 31, Z. 14), nach dem spätern Sprachgebrauche, auf sächliche Duale, wie auf gebrochene Plurale den Singularis femin. der Pronomina und Adjectiva zu beziehen. Siehe **Berichte über die Verhand-**

lungen der phil.-histor. Classe der K. Sächs. Ges. der Wissensch., 8 Bd., 1856, S. 11 und S. 12. Doch haben wir הדין geschrieben; vgl. auch S. 5, Z. 12, ذَيْنَاك الجُزْأَيْن דינאך אלגזאין.

S. 5, Z. 6. תרא, bei Pocock durch einen Druckfehler תכא.

Z. 7 v. u. הדה—הדה, bei P. הדא—הדא, wie in vulgären Schriften oft هذا für هذه oder هذى und umgekehrt steht, was sich leicht aus dem Zusammenfliessen beider Formen in der Aussprache erklärt. S. die Bemerk. zu S. 31, Z. 14.

S. 6, Z. 17. אלמלאים und מלאים, المُلَائِم und مُلَائِم (von لَئِمَ), zuträglich, während P. durch falsche Ableitung von لام *med. Waw „vitiosa"* und *„eorum quibus nihil inest vitii"* übersetzt.

Z. 22. אלחמוצה statt P.'s אלחמצה.

S. 7, Z. 6. פינהנהוהם. P.'s פינהנוהם ist entweder, wie hier geschehen, durch Einsetzung eines zweiten ה auf das vierbuchstabige نَهْنَهَ, oder durch Ausstossung des zweiten נ auf das dreibuchstabige نَهَى zurückzuführen.

Z. 14. פקאל, bei P. blos קאל. Wohl möglich, dass hier Maimonides selbst sich die Nachlässigkeit der Neueren, das فَ im Nachsatze von أَمَّا (جوابُ أَمَّا genannt) auszulassen, erlaubt hat (s. *Epistola critica Nasifi ad de Sacyum ed. Mehren* p. 4). Zwar schreibt er richtig פוצפהם, aber ebenso wechselt z. B. Schahrastani ed. Cureton, S. ١٣٣, Z. 4 u. 3 v. u., mit Setzung und Nichtsetzung dieses ف ab.

S. 8, Z. 9. שרין, bei P. שרא. Mit Umwandlung des א in ין, wie oben in הדין für הדא (s. die Bemerk. zu S. 5, vorl. Z.) ist dafür das vulg. שרין statt שראן gesetzt worden, wie es z. B. S. 8, Z. 12 heisst: פהמא גמיעא רדילתין, Doch sei darauf hingewiesen, dass S. 21, Z. 4 v. u. statt כלאהמא חק bei P. ebenfalls כלאהמא חקא steht.

Z. 3. אחדאהמא, bei P. אחדהמא.

S. 8, Z. 17. אלתרג, bei Poc. Druckfehler statt אלחרג, الحَرَج, in der hier feststehenden neuern Bedeutung: Jähzorn, eig.: Beklemmung.

Z. 2 v. u. ist nach Forderung des Sinnes und nach Pocock's Uebersetzung כירא خَيْرًا hinzugefügt. Das ähnliche vorhergehende Wort mag dieses in Wegfall gebracht haben. Für הו bei Poc. war הי zu schreiben.

S. 9, Z. 6 v. u. ואלפעל, bei P. ohne ו. Z. 3 v. u. עליה, bei P. אליה.

S. 10, Z. 11 v. u. אנפסהם, bei P. ארפסהם, blosser Druckfehler, wie die Uebersetzung *„animi sui"* zeigt.

S. 11, Z. 8. וטנוא bei P. ויטנוא. Z. 14. ונהוהא, bei P. ונתוהא, Druckfehler. Z. 16. כאנת, bei P. כאכת, Druckfehler.

S. 12, Z. 11 v. u. האמת, bei P. אמת ohne Artikel; aber vgl. השלום Z. 12.

S. 13, Z. 6. אלנכאח, bei P. mit unzulässigem hebräischen Artikel הנכאח. Aehnlich, אלנדאלה statt wie bei P. הלנדאלה.

Z. 5. חתי, bei P. תחי, Druckfehler.

Z. 9. מן, bei P. מכל gegen unsern Bibeltext. Ebenso Z. 5 v. u. תגור, bei P. תגורו.

S. 14, Z. 2. ואידא, bei P. ואיד. Dagegen später in derselben Verbindung ואידא mit der hier erforderlichen Accusativendung.

Z. 11. אלמנאכח, المَناكِح, bei P. völlig unverständlich דמנכאח; seine Uebersetzung aber: *„ultra concubitus lege illicitos factos"* zeigt, dass er richtig אלמנאכח gelesen hat.

Z. 11. ויקצד, bei P. ויקצר, Druckfehler.

Z. 12. צעפא, bei P. ohne Accusativendung צעף, was gerade hier sehr hart ist, weil dadurch حتّى لا يتزيّد ضعفًا mit dem Accusativ على التمييز (s. Caspari, Grammat. arab. p. 186): „damit es (das Glied) nicht an Schwäche zunehme" scheinbar in das unpassende: حتّى لا يتزيّد ضعفٌ übergeht: „damit nicht zunehme irgend eine Schwäche."

Z. 3 v. u. אלנאקץ, bei P. אנאקץ.

S. 15, Z. 9. אחדי أُحْدَى, bei P. אחד.

Z. 12. היאת, هيئات, Pluralis, bei P. היאה, wie der vorhergehende Singularis. — ואמא, bei P. ואנמא, was durchaus nicht passt.

S. 19, Z. 1. ותעטימהם, bei P. ohne ן.

Z. 5. לים, bei P. ולים mit überflüssigem ן. Dagegen müsste פלים stehen, wenn מן nicht als موصول (derjenige welcher), sondern als شرطى (wenn jemand) zu fassen wäre, so dass לים den Nachsatz bildete. (S. *Epistola critica Nasifi ad de Sacyum*, p. 81). Denn ليس ist ein فعل غير متصرف *(verbum defectivum)*. Vgl. z. B. Beidhawii comment. in Coranum, I, S. 115, Z. 3 u. 4.

S. 20, Z. 12 statt ולפת war אُلّفت zu schreiben.

Z. 13. תחתאנ, bei P. חתאנ, Druckfehler. חאלה, d. h. حَالُهُ, bei P. falsch חאל ohne zurückbeziehendes Suffixum. ושרחוא, bei P. ושלחוא, Druckfehler.

S. 20, Z. 1. יהואהא, bei P. mit einem überflüssigen י: יהויאהא. חק, bei P. חקא; s. die Bem. zu S. 8, Z. 19.

S. 21, Z. 4 v. u. والغَضْب ואלנצב bei P. falsch والغَضَب ואלנצב *„ira"*. Das im Texte richtige الغبن אלגבן ist ebenfalls unrichtig durch *„metus"* übersetzt, als ob es الجبن אלגבן hiesse. — יאסי, يَأْسى, eine Vulgärform für يَئِسى, von أَسَى statt أَسِئَ. S. die Bemerk. zu Anfang.

S. 23, Z. 11. ודלך, bei P. וכדלך. Umgekehrt וכדלך, bei P. ודלך.

Z. 12. נטקיה, bei P. אלנטקיה.

Z. 4. v. u. ואוכדהא, bei P. واوخذها ואוכדהא. Aber die Uebersetzung *„et solidissimae"* entspricht dem richtigen وأُوكَدُها.

S. 24, Z. 7. תנקצה, bei P. mit einem ה zuviel: תנקצהה.

Z. 9. כלקיה, bei P. כלדיה. Druckfehler, wie die Uebersetzung „*morale*" zeigt.
Z. 17. נבי, bei P. nach hebr. Schreibart נביא.
S. 25, Z. 3. פארתפעת, bei P. ארתפעת. Das Final-ת des vorgehenden Wortes hat das zur Verbindung nöthige פ in Wegfall gebracht.

Z. 9. ואלפצאיל, bei P. ואלפצאל; אלאנסאני, bei P. אלאנסאנו, Druckfehler.
S. 26, Z. 8 v. u. אלי, bei P. יאל, Druckfehler.

Z. 4 v. u. תהדא תהדא, statt תهدى, bei P. ganz verkehrt und mit einem falschen Punkte התאד. Nach der Uebersetzung „*excitetur*" scheint er an ein Derivat von ثار med. Waw gedacht zu haben, wiewohl der letzte Buchstabe bei ihm deutlich ד ist.

S. 27, Z. 4. בסהולה ואן קצד בה אלשגאעה, bei P. falsch umgegestellt: בה אלשגאעה בסהולה ואן קצד.

Z. 11. צחחתה صحّحته, bei P. mit einem ח zu wenig צחתה.
Z. 15. או יעסר, bei P. ואי עסר.
Z. 9 v. u. וכאן, bei P. כאן; dagegen ist das vor כאן fehlende ו falsch vor אלאנסאן gekommen

S. 28, Z. 3 v. u. ואזוגהא, wie bei P., d. h. وازوجها statt واتزوجها und dieses statt وتزوّجها, wie Sur. 10, v. 25 وازينت statt واتزينت, وتزيّنت.
S. 29, Z. 15. לא, bei P. לי. Man könnte auch לים lesen, so dass dieses, wie oft, nur ein flexionsloses verstärktes לא wäre.

Z. 3 v. u. ואמא, bei P. wieder, falsch ואנמא. Der Nachsatz von أمّا ist פהו קול צחיח.

S. 30, Z. 4. חגרא, حَجَرًا, hier als Femininum gebraucht, wie sonst das n. unit. حَجَرة. — פהו fehlt bei P.; das ف muss aber hier, zur Einführung des nominalen Nachsatzes eines conditionellen Vordersatzes, durchaus stehen, wiewohl es auch, ohne das Pronomen, kürzer פקול צחיח heissen könnte.

S. 31, Z. 14. הדה, bei P. הדא; s. die Bemerk. zu S. 5, Z. 7 v. u.
Z. 7. Pocock hat dieser Stelle in der Uebersetzung dadurch die Spitze abgebrochen, dass er nicht beachtet hat, dass das Suffixum im ممّنو einmal als 1. P. Plur., das andere Mal als 3. P. Sing. genommen und dieses „*ab ipso*" oder „*ex ipso*" zu לדעת טוב ורע gezogen ist.
Z. 6. v. u. נבינה, bei P. נבינא.

S. 32, Z. 8. אלאכבאר, d. h. الاخبار, nicht, wie P. gegen Sinn und Grammatik gelesen hat, الأخبار „*historiae*".
Z. 5 v. u. אמא, bei P. אמה. Z. 4 v. u. עאקבה und פפיה, bei P. עאכבה und פמיה.

S. 34, Z. 4. ינזע, bei P. יזנע. Z. 4 v. u. עליה, bei P. עליהא. Letzte Z. פטנתהם, فطِنَتهم, bei P. בטנתהם.

S. 35, Z. 7. יקתלוה, bei P. יקתלונה mit ungrammatischer Indicativform.

Z. 11. גלי, bei P. גליל, wahrscheinlich mit falscher Anziehung des Anfangsbuchst. des folgenden Wortes. Ein „erhabener" oder „imposanter" Ausspruch, نص جَلِيل, ist hier weit weniger sinngemäss, als ein „klarer" نصّ جَلِيّ.

Z. 2 v. u. ضلّوا צלוא, bei P. ظلّوا טלוא, nach der vulgären Verwechslung von ض und ظ.

Z. 11. וקאל, bei P. יקאל.

S. 37, Z. 11. אנה אלעלם והו אלעאלם והו אלמעלום, bei P. falsch umgestellt: אלעלם והו אלעאלם והו אנה אלמעלום.

S. 38, Z. 7. והי, bei P. והו. Z. 8 v. u. מוכולה, bei P. מכאלה, völlig unverständlich, wie man auch lese: مُكالة, oder (mit خ) مُخالة. — Sowohl dem Sprachgebrauche als auch dem Zusammenhange entspricht das hier aufgenommene מוכולה, von وَكَلَ mit dem Accusat. der Sache und الى der Person: Jemandem etwas anheimstellen, anvertrauen, übergeben. — Indessen liegt es näher, mit blosser Umstellung des zweiten und dritten Buchstaben מכלאה مُخْلاة oder مُخَلَّاة, von أَخْلَى oder خَلَّى, zu lesen, so dass אליה nach späterer Verwechslung von ل und الى statt לה stände. Aus dem Begriffe: einen Ort räumen, leer machen, leer lassen, so dass ein Anderer ihn nach Belieben einnehmen oder nicht einnehmen kann, entwickelt sich leicht die Bedeutung: etwas jemandem freistellen, so dass er es nach Belieben thun oder lassen kann.

BERICHTIGUNGEN [1]) UND NACHTRÄGE.

I. Im arabischen Text.

Seite 1 Zeile 2 v. u. lies נפס statt נפם.
„ 3, „ 1 l. זמאן st. ומאן; לאזם st. לאזם.
„ „ „ 8 v. u. l. ואלאיתאר st. ואלאתאר.
„ 4, „ 10 v. u. l. נפס st. נפם.
„ 6, „ 3 v. u. l. שרור st. שרוד.
„ 7, „ 10 v. u. l. חכם st. הכם.
„ 32, „ 4 u. 5 sollte es nach dem verbum كان, als كان الناقصة gefasst, der Regel gemäss (s. Caspari, grammat. arabica § 424) شريراً und فاضلاً (im Accusativ) heissen. Vermuthlich hat jedoch Maim. den Nominativ angewandt, sei es, dass er hier, wie öfter, sich nicht streng an die altarabische Grammatik hielt, oder auch, dass er كان als كان التامّة nahm (also: „ein Lasterhafter" „ein Tugendhafter", nicht: „lasterhaft" „tugendhaft" sein). Dasselbe gilt natürlich von den ähnlichen Verbindungen mit كان, wie auch von den sinnverwandten Verbis, den s. g. أخوات كان. Seite 37, Z. 2 u. 3 habe ich jedoch nach der Regel den Accusativ geschrieben.

II. In der Übersetzung und den Anmerkungen.

Seite 3, Zeile 8 v. u. l. gefunden st. gefindet.
„ 21, „ 2 v. u. l. Mechilta st. Mechilla.
„ 41, „ 12 l. ganzen st. ganzer.
„ 42, „ 4 v. u. sollte das Komma nach „Gute" stehen.
„ 50, „ 8 (d. Anm.) l. בדבר st. ברבר.
„ 62, „ 1 v. u. l. „r." st. „z."

Zu S. 25, Anm. 1. Die Stelle jer. Demai 26*b* lautet: ר' יוחנן אזל לחד אתר, אשכח ספרא איינים, אמר להו מהו כן? אמרו ליה ציים, אמר ליה אסור לך ומה אם מלאכתו של בשר ודם את אמר אסור, מלאכתו של הקב"ה לא כל שכן.

(Der Unterricht der Jugend in der Gotteslehre ist ein gottgeheiligtes Werk und darf nicht durch Fasten gestört werden):

---

1) Unbedeutende Druckfehler, wie S. VII, Z. 4 v. u. Cordowa st. Cordova und S. 51, Anmk. 4 M statt M., wolle der Leser selbst gütigst verbessern.

Zu S. 28, Z. 7 v. u. Der Wortlaut ist: „כבד" כנגד „יהי מאורות", אמר הקב"ה ברתי לך תרין נהורין אביך ואמך, הוי זהיר ביקריהון.

Zu S. VIII, Anmk. Erst kurz vor Beendigung des Druckes auf Steinschneider's neuestes Meisterwerk: „die arabische Litteratur der Juden" (Frankf. a/M. Kauffmann) aufmerksam gemacht, bedauerte ich, diese reiche Quelle zur Kenntniss des geistigen Lebens im Judenthum und zum Theil auch im Islâm bei meiner Arbeit nicht mehr benutzen zu können; ich gestatte mir nun, sie Anderen dringend zu empfehlen.

וקד תבין איצא פי מא בעד אלטביעה אנא לא טאקה פי עקולנא להחיט בוגודה תעאלי עלי אלכמאל והדא לכמאל וגודה ונקצאן עקולנא ולים לוגודה אסבאב יעלם בהא ואן תקציר עקולנא ען אדראכה כתקציר נור אלבצר ען אדראך נור אלשמס פאן לים דלך לצעף נור אלשמס בל לכון הדא אלנור אקוי מן אלנור אלדי יריד אן ידרכה, ותכלם פי הדא אלגרץ כתיר והי כלהא אקאויל צחיחה בינה, פילזם לדלך אן לא נעלם עלמה איצא ולא נחיט בה בוגה אד הו עלמה ועלמה הו, והדא אלמעני הו גריב עגיב והו אלדי פאתהם פהלכוא לאנהם עלמוא אן וגודה תעאלי עלי אלכמאל אלדי הו עליה לא ידרך וטלבוא אן ידרכוא עלמה חתי יקע תחת עקולהם והדא מא לא ימכן אד לו אחטנא בעלמה אחטנא בוגודה אד אלכל שי ואחד, לאן אדראכה עלי אלכמאל הו אן ידרך כמא הו פי וגודה מן אלעלם ואלקדרה ואלאראדה ואלחיאה וגיר דלך מן אוצאפה אלגמילה.

פקד בינא אן אלפכר פי אדראך עלמה גהל מחץ גיר אנא נעלם אנה יעלם כמא נעלם אנה מוגוד, פאדא סאלנא כיף הו עלמה קלנא אנא לא נדרך דלך כמא אנא לא נדרך וגודה עלי אלכמאל, וקד אנכר עלי מן ראם אדראך עלמה תעאלי וקיל לה החקר אלוה תמצא אם עד תכלית שדי תמצא.

פתחצל מן גמיע מא קלנאה אן אפעאל אלאנסאן מוכולה אליה ולה אן יכון פאצל או שריר מן גיר גבר מן אללה לה עלי אחדי אלהאלתין ולדלך לזם אלתכליף ואלתעלים ואלאסתעדאד ואלגזא ואלעקאב ולים פי דלך כלה אשכאל. אמא צפה עלמה תעאלי ואדראכה לגמיע אלאשיא פעקולנא תקצר ענה עלי מא בינא.

והדה גמלה מא קצדנא תחצילה פי הדא אלבאב וקד אן לי אן אקטע אלכלאם הנא.

ואלדי דעא להדא אלאעתקאד אנה יקול הדא אלשכ̇ין עלם אללה הל יכון צאלחא̇ או טאלחא̇ או לם יעלם פאן קלת עלם לזם אן יכון מגבורא̇ עלי תלך אלחאלה אלתי עלמהא אללה מן קבל או יכון עלמה גיר עלם חקיקי ואן קלת אנה לם יעלם דלך מן קבל לזמת שנאעאת עטימה ואנהדמת אסואר.

פאסמע מנ̇י מא אקולה ותאמלה גדא̇ אנה אלחק בלא שך ודלך אנה קד באן פי אלעלם אלאלאהי אעני מא בעד אלטביעה אן אללה תעאלי לים הו עאלם בעלם ולא חיא בחיאה חתי יכון הו ואלעלם שיאן מתל אלאנסאן ועלמה לאן אלאנסאן גיר אלעלם ואלעלם גיר אלאנסאן פהמא אתנאן פלו כאן אללה עאלם בעלם ללזמת אלכתרה ולכאן אלאזליין כתירין אללה ואלעלם אלדי בה יעלם ואלחיאה אלתי בהא הו חי̇ ואלקדרה אלתי בהא הו קאדר וכדלך גמלה צפאתה ואנמא דכרת לך חגה קריבה תקרב מן פהם עאמה אלנאס ואלא פאלחגג ואלדליל אלתי תבטל הדא פהי קויה גדא וברהאניה, פצה אנה תעאלי צפאתה וצפאתה הו חתי יקאל אנה אלעלם והו אלעאלם והו אלמעלום והו אלחיאה והו אלחי והו אלדי ימד̇ דאתה אלחיאה וכדלך סאיר אלצפאת והדה מעאני צעבה לא תטמע פי פהמהא עלי אלכמאל מן סטרין תלתה מן כלאמי ואנמא יחצל לך מנהא אלאכבאר פקט.

ולהדא אלאצל אלעטים לא תגיז אלעבראניה קול חי̇ י״י כמא קאלוא חי̇ נפשך חי̇ פרעה אעני אסם מצאף אד̇ אלמצאף ואלמצאף אליה שיין מתגאירין ולא יצאף אלשי לנפסה, ולמא כאנת חיאה אללה הי̇ דאתה ודאתה חיאתה וליסת שי̇ אכר גירה לם יקולוהא באצאפה בל קאלוא חי̇ י״י פאלגרי̇ אנה וחיאתה שי̇ ואחד.

אלחק נחו קול משה רבנו ואמרו כל הגוים אשר שמעו
את שמעך לאמר מבלתי יכולת י״י וג׳ ולדלך קאל בעד
הדא שוב למען עבדיך שבטי נחלתך יעני חתי לא יכון
תם חלול השם, וכמא בין פי תרי עשר קול תבאע אלחק
אלמגלובין מן אלגוים פי זמאן אלגלות פקאל יחכי קולהם
כל עושה רע טוב בעיני י״י ובהם הוא חפץ או איה אלהי
המשפט וחכי מן קולנא איצא מן שדה אלגלות אמרתם
שוא עבוד אלהים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וכי
הלכנו קדורנית מפני י״י צבאות ועתה אנחנו מאשרים
זדים גם נבנו עושי רשעה וג׳ פבין וקאל אנה תעאלי סיבין
אלחק וקאל ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע וג׳.

והדה אלפסוקים אלמשכלה פי אלתורה ואלמקרא אלתי
תוהם אן אללה יגבר עלי אלמעאצי פקד בינא מענאהא
בלא שך והו תבין צחיח ענד שדה אלתאמל ובקינא עלי
אצולנא אן אלאנסאן בידה אלטאעה ואלמעציה והו
אלמכיר פי אפעאלה מא שא אן יפעלה פעלה ומא שא
אן לא יפעלה לא יפעלה אלא אן יעאקבה אללה עלי
דנב אדנב באן יבטל משיתה כמא בינא ואן אכתסאב
אלפצאיל בידה פלדלך ינבגי לה אן יחרץ ויגתהד לנפסה
פי אכתסאב אלפצאיל אד לים ענדה מחרך יחרכה נחוהא
מן כארג והו קולהם פי אדאב הדה אלמסכתא אם אין
אני לי מי לי, ולם יבק מן הדא אלגרץ אלא מעני יגב
אלכלאם פיה קלילא חתי יכמל גרץ אלפצל ואן כנת לא
אריד אן אוקע פיה כלאם בוגה לכן קד דעת אלצרורה
אלי דלך והו עלם אללה באלכאינאת לאנהא אלחגה
אלתי יחתג עלינא בהא מן יזעם אן אלאנסאן מגבור עלי
אלטאעה ואלמעציה ואן גמיע אפעאל אלאנסאן לא
אכתיאר לה פיהא אד אכתיארה מעלק באכתיאר אללה

לם יתרך ישראל יגוזו עלי בלאדה פקאלוא כיף יעאקב
והו מגבור כמא טנוא אן פרעה עוקב הו ושיעתה למא
לם יטלק ישראל ולים אלאמר אלא כמא בינא אן פרעה
ושיעתה כאן עקאבהם ענד אללה עלי מא תקדם מן
טלמהם אן לא יתובוא חתי תנזל בהם גמיע תלך אלאפאת
וכאן עקאב סיחון עלי מא תקדם מן טלמה או גורה פי
ממלכתה אן ימנע מן אגאבה ישראל חתי יקתלוה, וקד
בין אללה עלי ידי ישעיה אנה תעאלי קד יעאקב בעץ
אלעאצין באן ימנעהם אלתובה ולא יתרך להם פיהא
אכתיאר כמא קאל השמן לב העם הזה ואזניו הכבד
ועיניו השע ושב ורפא לו והדא נץ גלי לא יחתאג אלי
תאויל בל הו מפתאח אקפאל כתירה.

ועלי הדא אלאצל יגרי קול אליהו עליה אלסלאם ען
אלכאפרין מן אהל עצרה ואתה הסיבות את לבם אחורנית
יעני אנהם למא עצו באראדתהם פכאן עקאבך להם אן
תזיל קלובהם ען טריק אלתובה ולם תתרך להם אכתיאר
ולא אראדה פי תרך הדה אלמעציה פדאמוא לאגל דלך
עלי כפרהם נחו קולה חבור עצבים אפרים הנח לו יעני
הו צאדק אלאותאן באכתיארה וחבהא עקאבה אן יתרך
עלי חבהא והו מעני הנח לו והדא מן גרר אלתפאסיר
למן יפהם דקה אלמעאני, ואמא קול ישעיהו למה תתענו
יי מדרכיך תקשיח לבנו מיראתך פהו כארג ען הדא
אלגרץ כלה ולא יתעלק בשי מן הדא אלמעני ואנמא גרץ
דלך אלכלאם בחסב מא גא קבלה ובעדה אנה תשבא
מן אלגלות וגרבתנא ואנקטאענא וגלבה אלמלל עלינא
פקאל מתשפעא יא רב אדא ראו הדה אלהאלה מן גלבה
אלכפאר צלוא מן טרק אלחק וזאגת קלובהם ען כופך
פכאנך אנת אלדי תסבב להאולאי אלגהאל אלכרוג ען

אלאנסאן אלאכתיאריה עלי גהה אלעקאב מתל אן יעטל
ידה ען אלבטש כמא פעל בירבעם או עינה מן אלאבצאר
כמא פעל באנשי סדום אלמגתמעין עלי לוט כדלך יעטל
מנה אכתיאר אלתובה חתי לא ינזע להא בוגה ויחלך
בדנבה, ולים ילזמנא אן נעלם חכמתה חתי נעלם לאי שי
עאקב בהדא אלנחו מן אלעקאב ולם יעאקב באלנחו
אלאכר כמא לא נעלם מא אלסבב אלדי געל אן יכון
להדא אלנוע הדה אלצורה ולם תכן לה צורה אכרי לכן
אלגמלה כי כל דרכיו משפט וג׳ ויעאקב אלמדנב עלי קדר
דנבה ויגאזי אלמחסן עלי קדר אחסאנה, פאן קלת פלאי
שי טלב מנה אלאטלאק לישראל אלמרה בעד אלמרה
והו ממנוע מן דלך באן תנזל אלאפאת עליה והו באקי
עלי לגגה כמא קלנא אנה עוקב באן יבקי עלי לגגה ולא
יטלב מנה עבת מא לא יקדר אן יפעלה פהדא כאן איצא
לחכמה מן אללה תעאלי ליעלמה אן אכתיארה אדא
אראד אללה אן יבטלה פהו יבטלה פקאל לה אן אטלב
מנך אטלאקהם ולו אטלקת אלאן נגית לכנך לא תטלק
חתי תהלך, פכאן יחתאג הו אן ינעם חתי יבדי אלכלאף
לדעוי אלנבי אנה ממנוע מן אן ינעם פלם יסתטע פכאן
פי דלך איה עטימה משהורה ענד גמיע אלנאס כמא קאל
ולמען ספר שמי בכל הארץ אן אללה קד יעאקב אלאנסאן
באן ימנעה אכתיאר פעל מא ויעלם הו בדלך ולא יסתטיע
מגאדבה נפסה ורדהא אלי דלך אלאכתיאר, ועלי הדא
אלוגה בעינה כאן עקאב סיחון מלך חשבון פאנה למא
תקדם מן עציאנה אלגיר מגבור עליה עאקבה אללה באן
מנעה אללה מן אגאבה ישראל חתי קתלוה והו קולה
ולא אבה סיחון מלך חשבון העבירנו בו וג׳ ואלדי צעב
הדא עלי אלמפסריז כלהם פטנתהם אן סיחון עוקב בכונה

ושיעתה לו לם יכו להם דנב גיר אלדי לם יטלקוא
ישראל לכאן אלאמר משכל בלא שך לאנה קד מנעהם
מן אן יטלקוא כמא קאל כי אני הכבדתי את לבו ואת
לב עבדיו וג׳ תם יטלב מנה אן יטלקהם והו מגבור אן לא
יטלק תם יעאקבה למא לם יטלקהם ויהלכה ויהלך שיעתה
הדא כאן יכון גור ומנאקץ לכל מא קדמנא לכן בקי אן
לים אלחאל הכדא בל אן פרעה ושיעתה עצוא באכתיארהם
דון קהר ולא גבר וטלמוא אלגרבא אלדין כאנוא בין
טהורהם וגארוא עליהם גורא מחצא כמא קאל וכין ויאמר
אל עמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו הבה
נתחכמה לו וג׳ והדא אלפעל כאן מנהם באכתיארהם
וכסו ראיהם ולם יכן עליהם פי הדא גבר פכאן עקאב
אללה להם עלי דלך אן ימנעהם מן אלתובה חתי יחל
בהם מן אלעקאב מא אוגב עדלה אן דלך עקאבהם.
ומנעהם מן אלתובה הו אן לא יטלקהם וקד בין אללה
לה דלך ואעלמה אנה לו אראד אכראגהם פקט לכאן
קד אבאדה הו ושיעתה וכאן יכרגון ואנמא אראד מע
אכראגהם אן יעאקבה עלי טלמהם אלמתקדם כמא קאל
פי אול אלאמר וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וג׳ ולא
ימכן עקאבהם אן תאבוא פמנעוא אלתובה פצארוא
יתמסכון בהם והו קולה כי עתה שלחתי את ידי וג׳ ואולם
בעבור זאת העמדתיך וג׳ ולא ילזמנא שנאעה פי קולנא
אן אללה קד יעאקב אלשכץ באן לא יתוב ולא יתרך לה
אכתיאר פי אלתובה לאנה תעאלי יעלם אלדנוב ותוגב
חכמתה ועדלה קדר אלעקאב פקד יעאקב פי אלדניא
פקט וקד יעאקב פי אלאכרה פקט וקד יעאקב פי אלדארין
גמיעא. ויכתלף עקאבה פי אלדניא קד יעאקב פי אלגסם
או פי אלמאל או פיהמא גמיעא וכמא יעטל בעץ חרכאת

אן יסתכדמוהם כמא קדר, וגואב דלך אן הדא מתל לו
קאל תעאלי אן אלדין יולדון פי אלאתי יכון מנהם אלעאצי
ואלטאיע ואלפאצל ואלשריר והדא צחיח ולים בהדא
אלקול ילזם פלאן אלשריר אן יכון שריר ולא בד ולא
פלאן אלפאצל אן יכון פאצל ולא בד בל כל מן כאן
מנהם שריר פבאכתיארה ולו שא אן יכון פאצל אלא
וכאן ולא מאנע לה וכדלך כל פאצל לו שא כאן שריר
למא כאן לה מאנע לאן אלאכבאר לם יג ען שכץ שכץ
חתי יקול קד קדר עלי ואנמא גא עלי אלעמום ובקי כל
שכץ לאכתיארה עלי אצל אלפטרה, וכדלך כל שכץ ושכץ
מן אלמצריין אלדין טלמוהם וגארוא עליהם לו שא אן
לא יטלמהם אלא וכאן אלכיאר לה פי דלך לאנה לם
יקדר עלי אלשכץ אן יטלם, והדא אלגואב בעינה הו
אלגואב פי קולה הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה
וזנה אחרי אלהי נכר הארץ וג׳ פאן לא פרק בין דא ובין
קולה מן עבד עבודה זרה נפעל בה ונצנע לאנה אן לם
יכן תם אבדא מן יתעדי פכאן אלתחדיר עבת וכאן תכון
אלקללות כלהא עבת וכדלך אלקצאצאת אלתי פי
אלשריעה פלים בוגוד חכם אלסקילה פי אלתורה נקול
אן הדא אלדי חלל את השבת מגבור עלי תחלילה ולא
באלקללות ילזם אן נקול אן אלדין עבדוא עבודה זרה
וחללת בהם תלך אלקללות קדר עליהם בעבאדתהא בל
באכתיארה עבד כל מן עבד פנזל בה אלעקאב גם המה
בחרו בדרכיהם וג׳ גם אני אבחר בתעלוליהם וג׳ אמא
קולה וחזקתי את לב פרעה וג׳ תם עאקבה ואהלכה פפיה
מוצע כלאם ויחצל מנה אצל כביר פתאמל כלאמי פי
הדא אלגרץ ואגעל באלך מנה ואקרנה בכלאם כל מן
תכלם פיה ואכתאר לנפסך אלאגוד ודלך אן פרעה

אלחגר אן תסקט ואן לא תסקט פגמלה אלכבר אנך
תעתקד אנה כמא שא אללה אן יכון אלאנסאן מנתצב
אלקאמה עריץ אלצדר דו אצאבע כדלך שא אן יכון
יתחרך ויסכן מן תלקי נפסה ויפעל אפעאלא אכתיאריה
לא גאבר לה עליהא ולא מאנע לה מנהא כמא בין פי
כתאב אלחק וקאל מבין הדא אלמעני הן האדם הידה
כאחד ממנו לדעת טוב ורע וג׳ וקד בין אלתרגום אלתפסיר
אן תקדירה ממנו לדעת טוב ורע וג׳ יעני אנה קד צאר
ואחד פי אלעאלם יעני נוע לים מתלה נוע אכר ישארכה
פי הדא אלמעני אלדי חצל לה ומא הו אנה מן תלקי
נפסה יעלם אלכיראת ואלשרור ויפעל אלאהא שא ולא
מאנע לה מן דלך, פאדא כאן הדא פקד ימד ידה ויאכד
מן הדה אלשגרה ואכל וחי לעולם, פלמא לזם הדא פי
וגוד אלאנסאן אעני אן יפעל באכתיארה אפעאל אלכיר
ואלשר מתי שא לזם תעלימה טרק אלכיר ואן יומר וינהי
ויעאקב ויגאזא וכאן הדא כלה עדל ולזמה אן יעוד נפסה
אפעאל אלכיראת חתי תחצל לה אלפצאיל ויתגנב אפעאל
אלשרור חתי תזול ענה אלרדאיל אן כאן קד חצלת ולא
יקול קד חצלת עלי האלה לא ימכן תגיירהא אד כל האלה
ימכן תגירהא מן אלכיר ללשר ומן אלשר ללכיר והו
אלמכתאר לדלך, ונחו הדא אלמעני ומן אגלה גבנא כל
מא דכרנאה מן אמר אלטאעה ואלמעציה ולקד בקי עלינא
גרץ נבינה פי הדא אלמעני ודלך אנה גאת בעץ נצוץ
יתוהם פיהא אלנאס אן אללה יקדר באלמעציה ואנה
יגבר עליהא ודלך באטל פלנבינהא לאנה כתיר מא כאץ
אלנאס פיהא, מן דלך קולה לאברהם ועבדום וענו אותם
קאלוא תראה קד קדר עלי אלמצריין אן יטלמוא זרע
אברהם פלאי שי עאקבהם והם באלצרורה לא בד להם

תעאלי ובאראדתה פהו קול צחיח לכן עלי וגה ודלך מתל
מן רמא חגרא אלי אלהוא פנזלת אלי אספל פאן קלנא
פיהא אן במשיה אללה נזלת אלי אספל פהו קול צחיח
לאן אללה שא אן תכון אלארץ בגמלתהא פי אלמרכז
פלדלך מתי מא רמי מנהא גז אלי פוק פהו יתחרך אלי
אלמרכז וכדלך כל גז מן אגזא אלנאר יתחרך אלי פוק
באלמשיה אלתי כאנת פי אן תכון אלנאר מתחרכה אלי
פוק לא אן אללה שא אלאן חין חרכה הדא אלגז מן
אלארץ אן יתחרך אלי אספל, ופי הדא יתכאלפון
אלמתכלמון לאנהם סמעתהם יקולון אלמשיה פי כל שי
פי אלחין בעד אלחין דאימא ולים כדלך נעתקד נחן כל
אלמשיה כאנת פי ששת ימי בראשית ואן אלאשיא כלהא
תגרי עלי טבאיעהא דאימא כמא קאל מה שהיה הוא
שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש
ולדלך אלתגו אלחכמים אן יקולוא אן גמיע אלאיאת
אלכארגה ען אלעאדה אלתי כאנת ואלתי סתכון ממא
ועד בהא כלהא תקדמת אלמשיה בהא פי ששת ימי
בראשית וגעל פי טבאע תלך אלאשיא מן דלך אלוקת
חיניד אן יחדת פיהא מא חדת פלמא חדת פי אלוקת
אלדי ינבגי טן פיה אנה אמר טרי אלאן ולים כדלך, וקד
אתסעוא פי הדא אלגרץ כתיר פי מדרש קהלת וגירה
ומן קולהם פי הדא אלמעני עולם כמנהגו נוהג ותגדהם
דאימא פי גמיע כלאמהם עליהם אלסלאם יהרבון מן אן
יגעלוא אלמשיה פי שי שי ופי חין חין, ועלי הדא אלנחו
יקאל פי אלאנסאן אדא קאם וקעד אן במשיה אללה
קאם וקעד יעני אנה געל פי טבאעה פי אצל וגוד אלאנסאן
אן יקום ויקעד באכתיארה לא אנה שא אלאן ענד קיאמה
אן יקום ואן לא יקום כמא לם ישא אלאן ענד סקוט הדה

סרקה או כאנה ואנכרה וחלף לה פי מאלה אן קלנא אן
אללה קדר עלי הדא אן יצל לידה הדא אלמאל ואן יכרג
ען יד דלך אלאכר פקד קדר באלעבירה ולים אלאמר
כדלך בל גמיע אפעאל אלאנסאן אלאכתיאריה פיהא
בלא שך תוגד אלטאעה ואלמעציה לאן קד בינא פי
אלפצל אלתאני אן אלאמר אלשרעי ואלנהי אנמא הו פי
אלאפעאל אלתי ללאנסאן פיהא אכתיאר אן יפעלהא ואן
לא יפעלהא ופי הדא אלגז מן אלנפס תכון יראת שמים
ואינה בידי שמים בל מצרופה לאכתיאר אלאנסאן כמא
בינא, פקולהם אדא הכל אנמא ירידון בה אלאמור
אלטביעיה אלתי לא אכתיאר ללאנסאן פיהא מתל כונה
טויל או קציר או נזול שתא או קחט או פסאד הוי או
צחתה ונחו דלך מן גמיע מא פי אלעאלם מא עדי חרכאת
אלאנסאן וסכנאתה, ואנמא הדא אלגרץ אלדי בינוה
אלחכמים מן כון אלטאעה ואלמעציה לא בקדרה תעאלי
ולא במשיתה בל באראדה אלשכץ פתבעוא פי דלך נץ
ירמיהו והו קולה מפי עליון לא תצא הרעות והטוב לאן
רעות הי אלשרור וטוב אלכיראת פקאל אן אללה לא
יקדר באן יפעל אלאנסאן אלשרור ולא אן יפעל אלכיראת
פאדא כאן אלאמר כדלך פחק ללאנסאן אן יחזן ויתואיל
עלי מא פעל מן אלדנוב ואלאתאם אד הו גני באכתיארה
פקאל מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו תם רגע וקאל
אן טב הדא אלמרץ באידינא לאנא כמא עצינא באכתיארנא
כדלך לנא אן נתוב ונרגע ען אפעאלנא אלסו פקאל בעד
דלך נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד י׳י נשא לבבנו אל
כפים אל אל בשמים, ואמא אלקול אלמשהור ענד אלנאס
וקד יוגד פי כלאם אלחכמים ופי נצוץ אלכתב מתלה והו
קיאם אלאנסאן וקעודה וגמיע חרכאתה במשיה אללה

בד לה מן פעלה ולו ראם אן לא יפעלה לם יקדר, וכאן
איצא תבטל אלאסתעדאדאת כלהא ען אכרהא מן בניאן
אלביות ואקתני אלקות ואלחרב ענד אלכוף וגיר דלך לאן
אלדי קדר אן יכון לא בד מן כונה והדא כלה מחאל
ובאטל מחץ וכלאף אלמעקול ואלמחסוס והדם סור
אלשריעה ואלחכם עלי אללה תעאלי באלגור תעאלי ען
דלך, ואנמא אלחק אלדי לא ריב פיה אן אפעאל אלאנסאן
כלהא מצרופה אליה אן שא פעל ואן שא לא יפעל מן
גיר גבר ולא קהר לה עלי דלך פלדלך לזם אלתכליף
וקאל ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת
המות ואת הרע וג׳ ובחרת בחיים וגעל אלכיאר לנא פי
דלך ולזם אלעקאב למן כאלף ואלגוא למן טאע אם
תשמעו ואם לא תשמעו ולזם אלתעלים ואלתעלם ולמדתם
אותם את בניכם וג׳ ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם וכל
מא גא פי אלתעלים ואלתעויד באלשראיע, ולזם איצא
אלאסתעדאדאת כלהא כמא נץ פי כתאב אלחק וקאל
ועשית מעקה וג׳ כי יפול הנופל ממנו, פן ימות במלחמה
וג׳ במה ישכב לא יחבול רחים ורכב וג׳ וכתיר גדא פי
אלתורה ופי אלכתב אלנבויה מן הדא אלגרץ אעני
אלאסתעדאד, אמא אלנץ אלמוגוד ללחכמים והו קולהם
הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים פהו צחיח וינחו נחו
מא דכרנא אלא אנה כתיר מא יגלט פיה אלנאס ויטנון
בעץ אפעאל אלאנסאן אלאכתיאריה מגבור עליהא מתל
זואג פלאנה או כון הדא אלמאל בידה והדא גיר צחיח
לאן הדה אלאמראה אן כאן אכדהא בכתובה וקדושין והי
חלאל ואזוגהא לפריה ורביה פהדה מצוה ואללה לא יקדר
בעמל מצוה ואן כאן פי זואגהא פסאד פהי עבירה וא׳לה
לא יקדר בעבירה וכדלך הדא אלדי גזל מאל פלאן או

אחר ממא ינבגי קלילא פיכון שגאע אעני מסתעד נחו
אלשגאעה פאן עלם אלשגאעה צאר שגאע בסחולה, ואכר
מזאג קלבה אברד ממא ינבגי פחו מסתעד נחו אלגבן
ואלפזע פאן עלם דלך ועודה קבלה בסחולה ואן קצד בה
אלשגאעה פבכד מא יציר שגאע לכנה יציר אדא עוד ולא
בד, ואנמא בינת לך הדא לילא תטן תלך אלהדיאנאת
אלתי יכדבו בהא אצחאב אחכאם אלנגום חקיקיה חית
יזעמון אן מואליד אלאשבאץ תגעלהם דוי פצילה או דוי
רדילה ואן אלשבץ מגבור עלי תלך אלאפעאל צרורה,
אמא אנת פאעלם אן אמר מגמע עליה מן שריעתנא
ופלספה יונאן במא צחחתה הגג אלחק אן אפעאל
אלאנסאן כלהא מצרופה אליה לא גבר עליה פיהא ולא
עאדי לה מן כארג בוגה ימילה נחו פצילה או רדילה
אלא אן יכון אסתעדאד מזאגי פקט עלי מא בינא פיכון
יסחל בה אמר או יעסר אמא אן יגב או ימתנע פלא
בוגה מן אלוגוה, ולו כאן אלאנסאן מגבור עלי אפעאלה
לבטל אלאמר אלשרעי ואלנהי וכאן דלך כלה באטל
מחץ אד לא אכתיאר ללאנסאן פימא יפעל וכדלך כאן
ילזם בטלאן אלתעלים ואלתאדיב ותעלם אלצנאיע
אלמהניה כלהא וכאן יכון גמיע דלך עבת אד אלאנסאן
לא בד לה צרורה בדאעי ידעוה מן כארג עלי מדהב מן
ירי דלך מן אלפעל אלפלאני אן יפעלה ומן אלעלם
אלפלאני אן יעלמה ומן אלכלק אלפלאני אן יחצל לה
וכאן יכון אלגזא ואלעקאב אדא גור מחץ לא מגנא
בעצנא לבעץ ולא מן אללה לנא לאן הדא שמעון אלקאתל
לראובן אדא כאן הדא מגבור מקהור אן יקתל והדא
מגבור מקהור אן יקתל פלאי שי נעאקב שמעון וכיף יגוז
איצא עליה תעאלי צדיק וישר אן יעאקבה עלי פעל לא

ענה וראית את אחורי וג׳ וסאסתופי הדא אלגרץ פי כתאב אלנבוה. פלמא עלמוא אלחכמים עליהם אלסלאם אן הדין אלנועין מן אלרדאיל אעני אלנטקיה ואלכלקיה הי אלתי תחגב בין אלאנסאן ובין אללה ובהא תתפאצל דרגאת אלאנביא קאלוא ען בעצהם במא שאהדוא מן עלמהם ואכלאקהם ראוים שתשרה עליהם שכינה כמשה רבינו ולא ידהב ענך מעני אלתשביה לאנהם שבהוהם בה לא אן יסווהם מעה תעלי אללה, וכדלך קאלוא ען אכרין כיהושע עלי אלוגה אלדי דכרנא, והדא הו אלמעני אלדי קצדנא לביאנה פי הדא אלפצל.

אלפצל אלתאמן

פי אלפטרה אלאנסאניה.

לא ימכן אן יפטר אלאנסאן מן אול אמרה באלטבע דא פצילה ולא דא נקיצה כמא לא ימכן אן יפטר אלאנסאן באלטבע דא צנאעה מן אלצנאיע אלעמלידה ולכן ימכן אן יפטר באלטבע מעדא נחו פצילה או רדילה באן תכון אפעאל תלך אסהל עליה מן אפעאל גירהא מתאל דלך אן יכון אנסאן מזאגה אלי אליבם אמיל ויכון גוהר דמאגה צאפי קליל אלרטובאת פאן הדא יסהל עליה אלחפט ופהם אלמעאני אכתר מן שכין בלגמי כתיר אלרטובה פי אלדמאג לכן אן תרך דלך אלמסתעד במזאגה נחו הדה אלפצילה דון תעלים אצלא ולא תהדא מנה קוה פהו יבקי גאהלא בלא שך וכדלך אן עלם ופהם הדא אלגליט אלטבע אלכתיר אלרטובה פהו יעלם ויפהם לכן בעסר וכד ועלי הדא אלנחו בעינה יכון שכין מזאג קלבה

חרג חתי אזאל חרגה והו קולה ועתה קחו לי מנגן וגו׳
וכאלהים ואלאגתמאם לאן יעקב אבינו טאל איאם חזנה
עלי אבנה יוסף פארתפעת ענה רוח הקדש חתי בשר
בחיאתה קאל ותחי רוח יעקב אביהם וקאל אלתרגום
אלשארח ללאגראץ אלמרויה ען משה רבינו ושרת רוח
נבואה על יעקב אבוהן ונץ אלחכמים אין הנבואה שורה
לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות אלא מתוך [דבר]
שמחה, פלמא עלם משה רבינו אנה לם יבק לה חגאב
אלא וכרקה ואנה קד כמלת פיה אלפצאיל אלכלקיה
כלהא ואלפצאיל אלנטקיה כלהא טלב אן ידרך אללה
עלי חקיקה וגודה אד לם יבק מאנע פקאל הראני נא את
כבודך פאעלמה תעאלי אנה לא ימכן דלך בכונה עקל
מוגוד למאדה אעני מן חית הו אנסאן והו קולה כי לא
יראני האדם וחי פלם יבק בינה ובין אדראך אללה עלי
חקיקה וגודה גיר חגאב ואחד סקיל והו אלעקל אלאנסאני
אלגיר מפארק ואנעם אללה תעאלי עליה וגעל לה מן
אלאדראך בעד סואלה אכתר ממא כאן ענדה קבל סואלה
ואעלמה אן אלגאיה לא תמכן לה והו דו גסם וכני ען
חקיקה אלאדראך בראית פנים לאן אלאנסאן אדא ראי
וגה צאחבה פקד חצלת לה פי נפסה צורה לא יכתלט
בהא מע גירה, אמא אדא ראי טהרה ואן כאן ימיזה
בתלך אלרויה ולכן קד ישכל עלידה וקד יכתלט לדה
מע גירה כדלך אדראכה תעאלי עלי אלחקיקה הו אן
יחצל מן צחה וגודה פי אלנפס מא לא ישארך פי דלך
אלוגוד גירה מן אלמוגודאת חתי יגד פי נפסה וגודה
מתמכן מבאין למא יגד פי נפסה מן וגוד סאיר אלמוגודאת
פלם ימכן אדראך אלאנסאן הדא אלקדר מן אלאדראך
לכנה עליה אלסלאם אדרך דון הדא קליל והו אלדי כני

קולהם פי חד אלעשיר אי זה הוא עשיר השמח בחלקו
יעני אנה יקנע במא אוגדה אלזמאן ולא יתאלם במא לם
יוגדה וכדלך גבור הי איצא מן אלפצאיל אלכלקיה אעני
אנה ידבר קואה בחסב אלראי כמא בינא פי אלפצל
אלבאמס והו קולהם אי זה הוא גבור הכובש את יצרו
ולים מן שרוט אלנבי אן תכון ענדה אלפצאיל אלכלקיה
בגמלתהא חתי לא תנקצה רדילה אצלא לאן שלמה נבי
בשהאדה אלכתאב בגבעון נראה י׳י אל שלמה וג׳ ווגדנא
לה רדילה כלקיה והי אלשרה בביאן ודלך פי תכתיר
אלנסא והדא מן אפעאל היאה אלשרה וקאל מבין הלא
על אלה חטא שלמה וג׳ וכדלך דויד עליה אלסלאם נבי
קאל לי דבר צור ישראל וג׳ ווגדנאה דא קסאוה ואן כאן
צרפהא פי אלגוים ופי קתל אלכפאר וכאן רחים לישראל
לכן בין פי דברי הימים אן אללה לם יאהלה לבניאן בית
המקדש לכתרה מא קתל וקאל לה לא אתה תבנה בית
לשמי כי דמים רבים שפכת ווגדנא לאליהו זכור לטוב
כלק אלחרג ואן כאן צרפה פי אלכפאר ועליהם כאן
יחרג לכן בינוא אלחכמים אן אללה רפעה וקאל לה לא
יצלח באלנאס מן ענדה מן קנוי קדר מא ענדך אנה
יהלכהם וכדלך וגדנא שמואל פזע מן שאול ויעקב גבן
עז מלאקאה עשו פהדה אלאכלאק ונחוהא הי חגב
אלאנביא עליהם אלסלאם פמן כאן לה מנהם כלקין או
תלתה גיר מתוסטה כמא בינא פי אלפצל אלראבע קיל
פיה אנה ירי אללה מן כלף חגאבין או תלתה, ולא
תסתנכר כון נקצאן בעץ אלאכלאק יקצר בדרגה אלנבוה
לאנא וגדנא בעץ אלרדאיל אלכלקיה ימנע אלנבוה גמלה
ואחדה כאלחרג קאלוא כל הכועם אם נביא הוא נבואתו
מסתלקת ממנו ואסתדלוא באלישע אלדי עדם אלוחי למא

אלפצל אלסאבע

פי אלחגב ומענאהא.

כתיר מא יוגד פי אלמדרשות ואלהגדות ומנה פי אלתלמוד אן מן אלאנביא מן ירי אללה מן כלף חגב כתירה ומנהם מן יראה מן כלף חגב קלילה עלי קדר קרבהם מן אללה ועלו מנזלתהם פי אלנבוה חתי קאלוא אן משה רבנו ראי אללה מן כלף הגאב ואחד סקיל אעני שפאף והו קולהם הסתכל בספקלריא המאירה עינים וספקלריא אסם אלמראה אלמעמולה מן גסם שפאף כאלבלור ואלזגאג כמא נבין פי אכר כלים ואלקצד בהדא אלמעני מא אקול לך ולך אנא קד בינא פי אלפצל אלתאני אן אלפצאיל מנהא נטקיה ומנהא כלקיה וכלך אלרדאיל מנהא רדאיל נטקיה כאלגהל ואלבלאדה ובעד אלדהן ואלפהם ומנהא כלקיה כאלשרה ואלכבר ואלחרג ואלגצב ואלקחה וחב אלמאל ומא אשבההא והי כתירה גדא וקד דכרנא אלקאנון פי מערפתהא פי אלפצל אלראבע, והדה אלרדאיל בגמלתהא הי אלחגאבאת אלפאצלה בין אלאנסאן ובין אללה תעאלי קאל אלנבי מבין דלך כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלהיכם יקול אן דנובנא והי הדה אלשרור כמא דכרנא הי אלחגב אלפאצלה בינא ובינה תעאלי ואעלם אן כל נבי לא יתנבא אלא בעד אן תחצל לה אלפצאיל אלנטקיה כלהא ואכתר אלפצאיל אלכלקיה ואוכדהא והו קולהם אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר אמא חכם פהו יעם אלפצאיל אלנטקיה בלא שך ועשיר הי מן אלפצאיל אלכלקיה אעני אלקנאעה לאנהם יסמון אלקנוע עשיר והו

אלנאס אגמע אנהא שרור מתל ספך אלדמא ואלסרקה
ואלגצב ואלגבן ואלאדיה למן לא יאסי ומגאזאה אלמחסן
באלאסאה ואהאנה אלואלדין ונחו הדה והי אלשראיע
אלתי יקולון ענהא אלחכמים עליהם אלסלאם דברים
שאלמלי לא נכתבו ראויים היו לכתבן ויסמונהא בעץ
עלמאנא אלמתאכרין אלדין מרצוא מרץ אלמתכלמין
אלשראיע אלעקליה ולא שך אן אלנפס אלתי תהוי שיא
מנהא ותשתאקה אנהא נפס נאקצה ואן אלנפס אלפאצלה
לא תשתהי מן הדה אלשרור שיא אצלא ולא תתאלם
באלתמנע מנהא, אמא אלאשיא אלתי קאלוא אלחכמים
אן אלצאבט לנפסה ענהא אפצל וגזאה אעטם פהי
אלשראיע אלסמעיה והדא צחיח לאנה לולא אלשרע מא
כאנת שרור בוגה מן אלוגוה ולהדא קאלוא אן יחתאג
אלאנסאן יבקי נפסה עלי חבהא ולא יגעל מאנעה מנהא
גיר אלשרע. ואעתבר חכמתהם עליהם אלסלאם ובמא
מתלוא לאנה לם יקל לא יאמר אדם אי אפשי להרוג
את הנפש אי אפשי לגנוב אי אפשי לכזב אלא אפשי
ומה אעשה וכל' ואנמא גא באמור סמעיה כלהא בשר
בחלב ולבישת שעטנז ועריות והדה אלשראיע ונחוהא הי
אלתי יסמיהא אללה חקותי קאלוא חוקים שחקקתי לך
ואין לך רשות להרהר בהם ואומות העולם משיבין עליהן
והשטן מקטרג עליהן כגון פרה אדומה ושעיר המשתלח
וכו' ותלך אלתי סמוהא אלמתאכרין עקליה תתסמי מצוות
עלי מא בינוא אלחכמים, פקד תבין מן גמיע מא קלנאה
אי אלמעאצי יכון אלדי לא ישתאקהא אפצל מן אלדי
ישתאקהא ויצבט נפסה ענהא ואיהא יכון אלאמר פיהא
באלעכס והדה נכתה גריבה ותופיק עגיב בין אלקולין ונץ
אלקולין ידל עלי צחה מא בינאה וקד כמל גרץ הדא אלפצל.

אלפאצ̇ל אפצ̇ל ואכמל מן אלצ̇אבט לנפסה לכנהם קאלוא
קד יקום אלצ̇אבט לנפסה מקאם אלפאצ̇ל פי כתיר מן
אלאמור והו אנקץ מרתבה צ̇רורה לכונה ישתהי פעל
אלשר ואן כאן לא יפעלה לכן שוקה לה הי היאה סו
פי אלנפס ולקד קאל שלמה מתל הדא קאל נפש רשע
אותה רע וקאל פי סרור אלפאצ̇ל בעמל אלכיראת ותאלם
אלדי לים בפאצ̇ל בפעלהא הדא אלקול שמחה לצדיק
עשות משפט ומחתה לפועלי און פהדא מא יבדוא מן
כלאם אלשרע אלמואפק למא דכרה אלפלאספה פלמא
בחתנא ען כלאם אלחכמים פי הדא אלגרץ וגדנא להם
אן אלדי יהוי אלמעאצי וישתאקהא אפצ̇ל ואכמל מן
אלדי לא יהואהא ולא יתאלם בתרכהא חתי קאלוא אן
כיף מא כאן אלשכץ אפצ̇ל ואכמל כאן שוקה ללמעאצי
ותאלמה בתרכהא אשד וגאבוא פי דלך חכאיאת וקאלוא
כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו מא כפי הדא אלא
אנהם קאלוא אן אגר אלצ̇אבט לנפסה עטים עלי קדר
תאלמה בצ̇בט נפסה וקאלוא לפום צערא אגרא ואעטם
מן דלך אנהם אמרוא אן יכון אלאנסאן צ̇אבט נפסה
ונהוא אן יקול אני בטביעתי לא אשתהי הדה אלמעציה
ולו לם תחרמהא אלשריעה והו קולהם אמר רבן שמעון
בן גמליאל לא יאמר אדם אי אפשי לאכל בשר בחלב
אי אפשי ללבוש שעטנז אי אפשי לבוא על הערוה אלא
אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי, פעלי פהם
טואהר אלכלאמין בבאדי אלכאטר פאן אלקולין מתנאקצ̇ין
ולים אלאמר כדלך בל כלאהמא חק ולא כלאף בינהמא
אצלא ודלך אן אלשרור אלתי הי ענד אלפלאספה שרור
והי אלתי קאלוא אן אלדי לא יהואהא אפצ̇ל מן אלדי
יהואהא ויצ̇בט נפסה ענהא הי אלאמור אלמשהורה ענד

נעתמדה פי קולה ואהבת את י׳י אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך יעני בגמיע אגזאי נפסך אן תגעל גאיה כל גז מנהא גאיה ואחדה והי לאהבה את י׳י אלהיך, וקד חץ אלאנביא עליהם אלסלאם עלי הדא אלגרץ איצא וקאל בכל דרכיך דעהו וג׳ ושרחוא אלחכמים וקאלוא ואפילו בדבר עבירה יעני אן תגעל לדלך אלפעל גאיה נחו אלחק ואן כאן פיה תעדי מן גהה מן אלגהאת׳ וקד אגמלוא אלחכמים עליהם אלסלאם הדא אלמעני כלה באוגז מא יכון מן אללפט ואחאטוא באלמעני אחאטה כאמלה גדא גדא חתי אנך אדא אעתברת וגאזה תלך אלאלפאט כיף עברת ען הדא אלמעני אלכביר אלעטים בגמלתה אלדי קד אלפת פיה דואוין ולם תסתועבה עלמת אנה קיל בקוה אלאהיה בלא שך והו קולהם פי וצאיאהם פי הדה אלמסכתא וכל מעשיך יהיו לשם שמים׳ והדא הו אלמעני אלדי בינאה פי הדא אלפצל והדא קדר מא ראינא אנה ינבגי אן יזכר הנא בחסב הדה אלמקדמאת.

אלפצל אלסאדס

פי אלפרק בין אלפאצל ואלצאבט לנפסה.

קאלוא אלפלאספה אן אלצאבט לנפסה ואן כאן יפעל אלאפעאל אלפאצלה פאנה יפעל אלכיראת והו יהוי אפעאל אלשרור ותשוקהא ויגאדב הואה ויכאלף בפעלה מא תנהצה אליה קותה ושהותה והיאה נפסה ויפעל אלכיראת והו מתאד בפעלהא׳ אמא אלפאצל פהו יתבע בפעלה מא תנהצה אליה שהותה והיאתה ויפעל אלכיראת והו יהואהא וישתאקהא׳ ובאגמאע מן אלפלאספה אן

ותקביח אתארהם ומדה אלאכיאר ותעטימהם אנמא אלגרץ בה מא דכרת לך חתי יתבעוא אלנאס טריקה האולי ויגתנבוא טריקה אולאיך, פאדא געל אלאנסאן גרצה מן הדא אלמעני יתעטל מן אפעאלה וינקץ מן אקואלה כתיר גדא, לאן מן יתעמד הדא אלגרץ לים יתחרך לינקש אלחיטאן באלדהב או ליעמל צניפה דהב פי תוב אללהם אלא אן כאן דלך יקצד פיה בסט נפסה לתצה ויטרד ענהא מרצהא חתי תכון סקילה צאפיה לקבול אלעלום נחו קולהם דירה נאה ואשה נאה ומטה מוצעת לתלמידי חכמים לאן אלנפס תכל ויתבלד אלכאטר באלדואם עלי אלנטר פי אלאמור אלצעבה, כמא יעיא אלגסם בתנאול אלאשגאל אלשאקה חתי יסתקר ויסכן וחיניד ירגע לאעתדאלה כדלך תחתאג אלנפס איצא תהדי ותשגל פי ראחה חואס מתל אלנטר ללנקושאת ואלאמור אלמסתחסנה חתי ירתפע ענהא אלכלל כמא יקולון כי חלשי רבנן מגרסא (הוו אמרי מילתא דבדיחותא) פיושך אן עלי הדא אלוגה לא תכון הדה שרור ולא אפעאל עבת אעני אלחרכה ללנקוש ואלתזאויק פי אלמבאני ואלאואני ואלתיאב.

ואעלם אן הדה אלמרתבה הי מרתבה עאלידה גדא ועויצה ומא ידרכהא אלא קליל ובעד ריאצה עטימה גדא פאדא אתפק וגוד אנסאן הדה חאלה לא אקול אנה דון אלאנביא אעני אן יצרף קוי נפסה כלהא ויגעל גאיתהא אללה תעאלי פקט ולא יפעל פעלא כביר ולא צגיר ולא ילפט בלפטה אלא ודלך אלפעל או תלך אללפטה תודי אלי פצילה או אלי מא יודי אלי פצילה והו יפכר וירוי פי כל פעל וחרכה וירי הל יודי אלי תלך אלגאיה או לא יודי וחיניד יפעלה והדא הו אלדי טלב מנא תעאלי אן

וכדלך אדא נכה מתי אשתהי מן גיר אן יראעי אלצרר
ואלנפע פאן הדא אלפעל לה מן חית הו חיואן לא מן
חית הו אנסאן. וקד יכון תדבירה כלה בחסב אלאנפע
כמא דכרנא לכן יגעל גאיתה צחה גסמה וסלאמתה מן
אלאמראץ פקט ולים הדא פאצל לאן כמא אתר הדא
לדה אלצחה אתר דלך אלאכר לדה אלאכל או לדה
אלנכאח וכלהם לא גאיה חקיקיה לאפעאלהם ואנמא
אלצואב אן יגעל גאיה גמיע תצרפאתה צחה גסמה
ואסתמראר וגודה עלי אלסלאמה חתי תבקי אלאת קוי
אלנפס אלתי הי אעצא אלבדן סאלמה פתתצרף נפסה
דון עאיק פי אלפצאיל אלכלקיה ואלנטקיה וכדלך כלמא
יתעלמה מן אלעלום ואלמעארף, מא כאן מנהא טריק
לתלך אלגאיה פלא כלאם פיה ומא לא פאידה לה פי
תלך אלגאיה מתל מסאיל אלגבר ואלמקאבלה וכתאב
אלמכרוטאת ואלחיל ואלאכתאר מן מסאיל אלהנדסה וגר
אלאתקאל וכתיר מתל הדא פיכון אלקצד בה תשחיד
אלדהן וריאצה אלקוה אלנאטקה בטריק אלברהאן חתי
תחצל ללאנסאן מלכה מערפה אלקיאס אלברהאני מן
גירה פיכון לה דלך טריק יצל בה אלי עלם חקיקה וגודה
תעאלי וכדלך אקאויל אלאנסאן כלהא לא יחתאג יתכלם
אלא פימא יגלב לנפסה בה מנפעה או ידפע אדיה ען
נפסה או ען גסמה או פי עלם או פי פצילה או פי מדח
פצילה או פאצל או פי דם רדילה או רדל, לאן שתם דוי
אלנקאיץ ותקביח אתארהם אן כאן אלגרץ בה אנקאצהם
ענד אלנאס חתי יתעטוא מנהם ולא יפעלוא אפעאלהם
פדלך לאזם וחי פצילה, אלא תרי קולה תעאלי כמעשה
ארץ מצרים וג׳ וכמעשה ארץ כנען וג׳ ווצף אלסדומיין
וכל מא גא פי אלמקרא מן דם אשכאץ דוי אלנקאיץ

פעלי הדא אלקיאם לים יקצד חינוד אללדה פקט חתי
ינכיר פי אלטעאם ואלשראב אלאלד וכדלך פי סאיר
אלתדביר בל יקצד אלאנפע פאן אתפק אן יכון לדיד כאן
ואן אתפק אן יכון כריה כאן או יקצד אלאלד בחסב
אלנטר אלטבי מתל אן תסקט שהותה ללטעאם פינבהה
באלאטעמה אלשהיה אללדידה אלמסתטיבה וכדלך אן
תאר עליה כלט סודאוי אזאלה בסמאע אלאגאני ואנואע
אלאיקאעאת ואלנזה פי אלבסאתין ואלמבאני אלחסאן
ומגאלסה אלצור אלחסנה ונחו הדא ממא יבסט אלנפס
ויזיל וסוסה אלסודא ענהא ויכון אלקצד בדלך כלה ליצה
גסמה וגאיה צחה גסמה אן יעלם, וכדלך אדא תחרך
ותצרף פי אקתני אלמאל יכון גאיתה פי גמעה אן יצרפה
פי אלפצאיל ואן יגדה לקואם גסמה ואסתמראר וגודה
חתי ידרך ויעלם מן אללה מא ימכן עלמה.

פעלי הדא אלקיאם יכון לצנאעה אלטב מדכל כביר
גדא פי אלפצאיל ופי אלעלם באללה ופי גיל אלסעאדה
אלחקיקיה ויכון תעלמהא וטלבהא עבאדה מן אכבר
אלעבאדאת ולים תכון חינוד מתל אלהיאכה ואלנגארה
לאן בהא נקדר אפעאלנא ותציר אפעאלנא אפעאל
אנסאניה מודיה נחו אלפצאיל ואלחקאיק, לאן אלשכין
אדא תקדם ואכל טעאמא לדיד ענד אלחנך טיב אלראיחה
שחי והו מצר מודי וקד רבמא כאן סבב למרצה כטרה או
ללחלאך מרה ואחדה פהדא אלבהאים סוי ולים הדא
פעל אלאנסאן מן חית הו אנסאן ואנמא הו פעל אלאנסאן
מן חית הו חיואן נמשל כבהמות נדמו ואנמא יכון פעל
אנסאני אדא תנאול אלאנפע פקט וקד יתרך אלאלד
ויאכל אלאכרה בחסב טלב אלאנפע, והדא פעל בחסב
אלראי ובדא ינפצל אלאנסאן פי אפעאלה ממא סואה

אי לנב אלנב, ואערץ מא קלנאה נחן ומא קיל פיה ואלחקّ יודי טריקה. וארגע אלי גרצי פאלא כאן אלאנסאן יזן אפעאלה דאימאً ויקצד אוסטהא כאן פי אעלי דרגהّ מן דרגאת אלאנסאן ובלך יקרב מן אללה וינאל מא ענדה והלא אתمّ וגה מן וגוה אלעבאדהّ, וקד לכרוא אלחכמים הלא אלגרץ ונצّוא עליה וקאלוא עליה כל השם אורחותיו זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה שנ' ושם דרך אראנו בישע אלהים אל תקרא ושם דרך אלא ושם דרך ושומה הו אלתקדיר ואלתכמין והלא הו אלמעני אלדי שרחנאה פי הלא אלפצל כלّה סוי פהלא קדר מא ראינאה יחתאג פי הלא אלגרץ.

אלפצל אלכאמס

פי תצריף קוי אלנפס נחו גאיהّ ואחדהّ.

ינבגי ללאנסאן אן יסתכדם קוי נפסה כלّהא בחסב אלראי עלי מא קדّמנא פי אלפצל אלדי קבל הלא ויגעל חלי עיניה גאיהّ ואחדהّ והי אדראך אללה עזّ וגלّ חסב טאקהّ אלאנסאן אעני אלעלם בה ויגעל אפעאלה כלّהא חרכאתה וסכנאתה וגמיע אקואלה מודיהّ נחו הלדה אלגאיהّ חתי לא יכון פי אפעאלה שי מן פעל אלעבת בוגה אעני פעל לא יודי אלי הלה אלגאיהّ מתאל ללך אן יגעל אלקצד באכלה ושרבה ונכאחה ונומה ויקטתה וחרכתה וסכונה צחّהّ גסמה פקט ואלגרץ בצחّהّ גסמה אן תגד אלנפס אלאתהא צחיחהّ סאלמהّ פתתצרّף פי אלעלום ואכתסאב אלפצאיל אלכלקיّהّ ואלנטקיّהّ חתי יצל לתלך אלגאיהّ.

אן יוגד מן הו באלטבע ללפצאיל כלהא אלכלקיה ואלנטקיה מעדא.

אמא כתב אלאנביא פקד כתר פיהא דלך קאל הן בעבדיו לא יאמין וג׳ ומה יצדק אנוש עם אל ומה יזכה ילוד אשה ושלמה קאל באלאטלאק כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא ואנת תעלם אן סיד אלאולין ואלאכרין משה רבנו קד קאל לה תעאלי יען לא האמנתם בי וג׳ על אשר מריתם על אשר לא קדשתם וג׳ הדא כלה ודנבה עליה אלסלאם אנה מאל נחו אחדי אלחאשיתין ען פצילה מן אלפצאיל אלכלקיה והי אלחלם למא מאל נחו אלחרג בקולה שמעו נא המורים וג׳ נקד אללה עליה אן יכון מתלה יחרג במחצר גמאעה ישראל פי מוצע לא ינבגי פיה אלחרג ומתל הדא פי חק דלך אלשכץ חלול השם לאנה חרכאתה כלהא וכלמאתה בהא יקתדי ובהא יטמע אלוצול לסעאדה אלדניא ואלאכרי, פכיף יבדוא מנה אלחרג והו מן אפעאל אלשרור כמא בינא ולא יצדר אלא ען היאה רדיה מן היאת אלנפס, ואמא קולה פי דלך מריתם בי פהו עלי מא נבין ודלך אנה לים כאן יכאטב עואם ולא מן לא פצילה להם בל אקואם צגירה נסאהם מתל יחזקאל בן בוזי כמא דכרוא אלחכמים וכל מא יקול או יפעל יעתברונה פלמא ראוה קד חרג קאלוא אנה עליה אלסלאם מא הו מן לה רדילה כלק ולולא אנה עלם אן אללה גצב עלינא פי טלב אלמא ואנא אסכטנאה תעאלי למא כאן יחרג ואללה תעאלי מא וגדנאה פי כטאבה לה פי הדה אלקצייה חרג ולא גצב בל קאל קח את המטה והשקית את העדה ואת בעירם.

וקד כרגנא מן גרץ אלבאב לכן חללנא משכל מן משכלאת אלתורה כתיר מא קיל פיה וכתיר מא יסאל

מא חרם מן אלמנאכח וידפע גמלה מאלה ללעניים או
ללהקדש זאידא אלי מא פי אלשריעה מן אלצדקה
ואלהקדשות ואלערכים כאן הדא יפעל אפעאל אלשרור
והו לא יעלם ויחצל פי אלחאשיה אלואחדה ויכרג ען
אלתוסט גמלה, וללחכמים פי הדא אלגרץ כלאם לם ימר
בי קט אגרב מנה והו פי גמרא דבני מערבא פי אלתאסע
מן נדרים, תכלמוא פי דם אלדין ילזמון אנפסהם אימאן
ונדרים חתי יבקו שבה אלאסארי וקאלו הנאך הדא אלנץ
ר' אדי בשם ר' יצחק לא דייך מה שאסרה לך התורה
אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים, והדא הו אלמעני
אלדי דכרנאה סוי בלא זיאדה ולא נקצאן.

פקד באן מן גמיע מא דכרנאה פי הדא אלפצל אן נחו
אלאפעאל אלמתוסטה ינבגי אן יקצד ואנה לא יכרג ענהא
אלי האשידה מן אלחאשיתין אלא עלי גהה אלטב
ואלמקאבלה באלצד וכמא אן אלרגל אלעארף בצנאעה
אלטב אדא ראי מזאגה קד תגיר איסר תגייר לא יגפל
ולא יתרך אלמרץ יתמכן חתי יחתאג אלי טב קוי פי
אלגאיה ואדא עלם אן עצו מן אעצא גסמה צאר צעיפא
יחמי ענה אבדא ויתגנב אלאשיא אלמודיה לה ויקצד למא
ינפעה חתי יצח דלך אלעצו או חתי לא יתזיד צעפא כדלך
אלאנסאן אלכאמל ינבגי לה אן יתפקד אכלאקה דאימא
ויזן אפעאלה ויעתבר היאה נפסה יומא יומא פכל מא
ראי נפסה מאילה נחו האשיה מן אלחואשי באדר באלעלאג
ולא יתרך אלהיאה אלסו תתמכן בתכריר פעל אלשר כמא
דכרנא וכדלך יגעל חדי עיניה אלכלק אלנאקץ אלדי ענדה
וירום עלאגה דאימא כמא קדמנא אד לא בד אן יכון
ללאנסאן נקאיץ לאן אלפלאספה קד קאלוא עסר ובעיד

חרמת ואמרת במא אמרת מן הדא אלסבב אעני חתי נבעד ען אלגהה אלואחדה אכתר עלי גהה אלריאצה, פאן תחרים אלמאכל אלחראם כלהא ותחרים אלמנאכח אלחראם ואלנהי ען אלקדשה ותכליף כתובה וקדושין ומע דלך כלה לא תחל דאימא בל תחרם פי אוקאת אלנדה ואללידה ומע הדא חדוא אשיאכנא אלתקליל מן אלנכאח ונהוא ען דלך באלנהאר עלי מא בינא פי סנהדרין פאן הדא כלה אנמא אפרצה אללה לנבעד ען טרף אלשרה בעדא כתירא ונכרג ען אלתוסט אלי גהה עדם אלאחסאם באללדה קלילא חתי תתבת פי אנפסנא היאה אלעפה.

וכדלך כל מא גא פי אלשריעה מן דפע אלמעשרות ואללקט ואלשכחה ואלפאה ואלפרט ואלעוללות וחכם אלשמטה ואליובל ואלצדקה די מחסורו אנמא דלך כלה קריב מן אלבדך חתי נבעד ען טרף אלנדאלה בעדא כתירא ונקרב מן טרף אלבדך חתי יתבת לנא אלכרם. ובהדא אלאעתבאר תעתבר אכתר אלשראיע פתגדהא כלהא קד ראצת קוי אלנפס מתל מא קטעת אלאנתקאם ואכל אלתאר בקולה לא תקום ולא תטור עזוב תעזוב הקם תקים עמו חתי תצעף קוה אלגצב ואלחרג וכדלך השב תשיבם חתי תזיל היאת אלבכל וכדלך מפני שיבה תקום והדרת פני זקן וג׳ כבד את אביך וג׳ לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וג׳ חתי יזיל היאת אלקהה ותחצל היאת אלחיא, תם איצא אבעד ען אלטרף אלאכר אעני אלכגל פקאל הוכח תוכיח את עמיתך וג׳ לא תגור ממנו וג׳ חתי יזיל אלכגל איצא ונבקי פי אלטריקה אלוסטי.

פאדא גא אלשכין אלגאהל בלא שך וראם אן יזיד עלי הדה אלאשיא מתל אן יחרם אלאכל ואלשרב זאידא אלי תחרים מא חרם מן אלמאכל ויחרם אלזואג זאידא אלי

במא גאנא אלנקל פי אלנזיר וכפר עליו הכהן מאשר חטא על הנפש וקאלוא וכי על איזה נפש חטא זה על שמנע עצמו מן היין והלא דברים קל וחומר אם מי שציער עצמו מן היין צריך כפרה המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה, ופי אתאר אנביאנא ורואת שריעתנא ראינאהם יקצדון אלאעתדאל וציאנה אנפסהם ואגסאמהם עלי מא תוגבה אלשריעה וגואב אללה תע' עלי יד נביה למן סאל פי ציאם יום ואחד פי אלעאם הל ידום עלי דלך או לא והו קולהם לזכריה האבכה בחדש החמישי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים פגואבהם כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי זה שבעים שנה הצום צמתוני אני וכי תאכלו וכי תשתו הלא אתם האכלים ואתם השותים תם אמרהם באלאעתדאל ואלפצילה פקט לא באלציאם והו קולה להם כה אמר י"י צבאות לאמר משפט אמת שפוטו וחסד ורחמים עשו איש את אחיו וקאל בעד דלך כה אמר י"י צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו, ואעלם אן האמת הי אלפצאיל אלנטקיה לאנהא חקיקיה לא תתגיר כמא דכרנא פי אלפצל אלתאני והשלום אלפצאיל אלכלקיה אלתי בהא יכון אלשלום בעולם.

וארגע אלי גרצי פאן קאלוא האולי אלדין תשבהוא באלמלל מן אהל שריעתנא אד כלאמי אנמא הו פיהא אנהם אנמא יפעלון מא יפעלון מן אשקא אגסאמהם וקטע לדאתהם עלי סביל אלריאצה לקוי אלגסם וכי יכונוא אמיל נחו אלגהה אלואחדה קלילא עלי מא בינא פי הדא אלפצל אנה ילזם אן יכון אלאנסאן כדלך פהדא גלט מנהם עלי מא נבין, ודלך אן אלשריעה אנמא חרמת מא

עלי גהה אלטב כמא דכרנא ולפסאד אהל אלמדינה איצא
אדא ראו אנהם יפסדון במבאשרתהם ורויה אפעאלהם
ואן עשרתהם ממא יתוקעון פיהא פסאד אכלאקהם פכרגוא
ענהם ללבראריי וחירת לא אנסאן סוף נחו קול אלנבי
מי יתנני במדבר מלון אורחים וג׳ פלמא ראו אלגהאל
אולאיך אלפצלא פעלוא הדה אלאפעאל ולם יעלמוא
גרצהם טנוהא כיראת וקצדוהא בזעמהם אן יכונו מתלהם
וגעלוא יעדבון אנסאמהם בכל וגה מן אלעדאב וטנוא
אנהם אתוא פצילה ופעלוא כיראן ואן בדלך יקרב מן אללה
כאן אללה עדו אלגסם יריד הלאכה ותלאפה והם לא
ישערון אן תלך אלאפעאל שרור ואן בהא תחצל רדילה
מן רדאיל אלנפס, ומא מתלהם אלא מתל גאהל בצנאעה
אלטב ראי אלמאהרין מן אלאטבה קד אסקוא מרצא
האלכין שהם אלחנטל ואלמחמודה ואלצבר ונחוהא וקטעוא
ענהם אלגדא פברוא מן מרצהם ותכללצוא מן אלהלאך
כלאצא עטימא פקאל דלך אלגאהל פאדא כאנת הדה
אלאשיא תברי מן אלמרץ פבאלאחרי ואלאגדר אן תבקי
אלצחיח עלי צחתה או תזיד פיהא פגעל אליד אן יתנאולהא
דאימא ויתדבר בתדביר אלמרצא פהו ימרץ בלא שך, כדלך
האולא הם מרצא אלאנפס בלא שך בתנאולהם אלדואי
עלי אלצחה והדה אלשריעה אלכאמלה אלמכמלה לנא
כמא שהד פיהא עארפהא תורת יי תמימה משיבת נפש
מחכימת פתי לם תאת בשי מן הדא ואנמא קצדת אן יכון
אלאנסאן טביעיא סאלך פי אלטריק אלוסטא יאכל מא
לה אן יאכל באעתדאל וישרב מא לה אן ישרב באעתדאל
וינכח מא לה אן ינכח באעתדאל ויעמר אלבלאד באלעדל
ואלאנצאף לא אן יסכן אלכהוף ואלגבאל ולא אן ילכם
אלשער ואלצוף ולא אן ישקי אלגסם ויעדבה, ונהי ען דלך

נפסה אלהיאה אלמוגבה ללתקתיר ויכאד אן תחצל לה
היאה אלאבדאר או יקארבהא וחינד נרפע ענה אפעאל
אלאבדאר ונאמרה באן ידום עלי אפעאל אלסכא וילתזם
דלך דאימא לא יפרט ולא יקצר, וכדלך אדא ראינאה
מבדרא פאנא נאמרה באן יפעל אפעאל אלתקתיר
ויכרדהא לכן לים נכרר עליה פעל אלתקתיר מראת
כתירה מתל מא כررנא עליה פעל אלתבדיר והדה אלנכתה
הי קאנון אלעלאג וסרה, ודלך אן אלאנסאן רגועה מן
אלתבדיר ללסכא אסהל ואקרב מן רגועה מן אלתקתיר
ללסכא וכדלך רגוע אלעדים אלאחסאם באללדה עפיף
אסהל ואקרב מן רגוע אלשרה עפיף פלדלך נכרר עלי
אלשרה אפעאל עדם אללדה אכתר ממא נכרר עלי
אלעדים אלאחסאם אפעאל אלשרה, ונלזם אלגבאן
באלתהור אכתר ממא נלזם אלמתהור באלגבן ונרוץ אלנדל
באלבדך אכתר ממא נרוץ אלבדך באלנדאלה והדא הו
קאנון טב אלאכלאק פאחפטה.

ולהדא אלמעני צארוא אלפצלא לא יתרכון היאה
אנפסהם עלי אלהיאה אלמתוסטה סוי בל ימילוא מילא
קלילא נחו אלאזיד ואלאנקץ עלי סביל אלחוטה אעני
אנהם מתלא ימילון ען אלעפה נחו עדם אלאחסאם באללדה
קלילא ען אלשגאעה נחו אלתהור קלילא ען אלכרם נחו
אלבדך קלילא ען אלתואצע נחו אלכסה קלילא וכדלך פי
סאירהא והדא אלמעני ילחט לקולהם לפנים משורת הדין,
ואמא מא פעלוה אלפצלא פי בעץ אלאזמאן ובעץ אשכאץ
מנהם איצא מן אלמיל נחו אלטרף אלואחד מתל אלציאם
וקיאם אלליל ותרך אכל אללחם ושרב אלנביד ואבעאד
אלנסא ואלבאס אלצוף ואלשער וסכנא אלגבאל
ואלאנקטאע פי אלבראר פמא פעלוא שיא מן הדה אלא

טבעה עפיף ועלי הדא אלנחו מן אלגלט יטנון איצא אלתבדיר ואלבדך מן אלאפעאל אלמחמודה והדא כלה גלט ואנמא יחמד עלי אלחקיקה אלתוסט ונחוה ינבגי ללאנסאן אן יקצד ויזן אפעאלה כלהא דאימא נחו הדא אלתוסט.

ואעלם אן הדה אלפצאיל ואלרדאיל אלכלקיה אנמא תחצל ותתמכן פי אלנפס בתכריר אלאפעאל אלכאינה ען דלך אלכלק מראראן כתירה פי זמאן טויל ואעתיאדנא להא, פאן כאנת תלך אלאפעאל כיראת כאן אלדי יחצל לנא הי אלפצילה ואן כאנת שרור כאן אלדי יחצל לנא הי אלרדילה ולמא כאן אלאנסאן בטבעה מן אול אמרה לא יכון דא פצילה ולא דא נקיצה כמא נבין פי אלפצל אלתאמן והו יעוד בלא שך מן צגרה בחסב סירה אהלה ובלדה פקד תכון תלך אלאפעאל מתוסטה וקד תכוי מפרטה או מקצרה כמא וצפנא פיכון הדא קד מרצת נפסה פילזם אן ינחי פי טבה נחו טב אלאגסאם סוי פכמא אן אלגסם אדא כרג ען אעתדאלה נטרנא אלי אי גהה מאל וכרג פנקאבלה בצדה חתי ירגע אלי אלאעתדאל פאדא אעתדל ארתפענא ען דלך אלצד ורגענא אלי מקאבלתה במא יבקיה עלי אעתדאלה כדלך נפעל פי אלאכלאק סוי, מתאל דלך אן נרי אנסאן חצלת לה היאה פי נפסה יקתר בהא עלי נפסה והדה רדילה מן רדאיל אלנפס ואלפעל אלדי יפעלה מן אפעאל אלשרור כמא בינא פי הדא אלפצל פאדא ארדנא אן נטב הדא אלמרץ פלים נאמרה באלסכא לאן הדא מתל מן יטב מן אפרט עליה אלחר באלשי אלמעתדל ודלך לא יבריה מן מרצה ואנמא ינבגי אן יגעל הדא יפעל אלתבדיר אלמרה בעד אלמרה ויתכרר עליה פעל אלתבדיר מראת חתי תזול מן

אלמתוסטה בין טרפין המא גמיעא שרין אחדהמא אפראט
ואלאכר תקציר ואלפצאיל הי היאת נפסאניה ומלכאת
מתוסטה בין היאתין רדיתין אחדאהמא אזיד ואלאכרי
אנקץ, ען הדה אלהיאת תלום תלך אלאפעאל מתאל דלך
אלעפה פאנהא כלק מתוסט בין אלשרה ובין עדם
אלאחסאס באללדה פאלעפה הי מן אפעאל אלכיראת
ואלהיאה מן אלנפס אלתי תלום ענהא אלעפה הי פצילה
כלקיה, אמא אלשרה פהו אלטרף אלאול ועדם אלאחסאס
באללדה גמלה אלטרף אלאכיר וכלאהמא שרין מחץ,
ואלהיאתין מן אלנפס אלתין ענהמא לזם אלשרה והי
אלהיאה אלאזיד ועדם אלאחסאס והי אלהיאה אלאנקץ
פהמא גמיעא רדילתין מן רדאיל אלכלק וכדלך אלסכא
מתוסט בין אלתקתיר ואלתבדיר ואלשגאעה מתוסטה בין
אלתהור ואלגבן ואללעב מתוסט בין אלגלאעה ואלפדאמה
ואלתואצע מתוסט בין אלתכבר ואלתכאסס ואלכרם
מתוסט בין אלבדך ואלנדאלה ואלקנאעה מתוסטה בין
אלרגבה ואלכסל ואלחלם מתוסט בין אלחרג ואלמהאנה
ואלחיא מתוסט בין אלקחה ואלכגל וכדלך סאירהא ולא
תחתאג אלי אסמא מוצועה להא צרורה אדא כאנת
אלמעאני האצלה מפהומה, וקד יגלט אלנאס כתיר פי
הדה אלאפעאל ויטנוא אחד אלטרפין כיר ופצילה מן
פצאיל אלנפס, תארה יטנון אלטרף אלאול כירא כמא
יטנון אלתהור פצילה ויסמון אלמתהור שגעאן ואדא ראו
מן הו פי גאיה אלתהור ואלקדום עלי אלמהאלך וילקי
בנפסה אלי אלתהלכה באלקצד וקד יכלין באלאתפאק
חמדוה בדלך וקאלוא הדא שגאע ותארה יטנון אלטרף
אלאכיר כירא פיקולון ען אלמהין אלנפס חלים ען
אלכסלאן קנוע ען אלעדים אלאחסאס באללדאת לגפא

אלמרצא למא עלמוא מרצהם ולא יחסנון צנאעה אלטב
סאלו אלאטבא. פערפוהם במא ינבגי אן יעמלוא ונהוהם
ען מא יתכיל לדידא וגברוהם עלי תנאול אלאמור אלכריהה
אלמרה חתי תצה אנסאמהם פירגעוא לאסתטיאב אלטיב
וכראהיה אלכרה כדלך אלמרצא אלאנפס ינבגי להם אן
יסאלוא אלעלמא אלדין הם אטבא אלאנפס פינהנהוהם
ען תלך אלשרור אלתי יטנונהא כיראת ויטבונהם
באלצנאעה אלתי תטב בהא אכלאק אלנפס אלתי נבינהא
פי אלפצל אלדי בעד הדא, אמא אלמרצא אלאנפס אלדין
לא ישערון במרצהם ויתכילונה צחה או ישערון בה ולא
יתטבבון פמאלהם למא יכון מאל אלמריץ אדא תבע
לדאתה ולא יתטבב פהו יהלך בלא שך, אמא אלדין
ישערון ויתבעון לדאתהם פקאל אלכתאב אלחק פיהם
ואצף ען קולהם כי בשרירות לבי אלך וג' יעני אנה יקצד
אן ירוי עטשה והו יזיד נפסה עטשא, ואמא אלדין לא
ישערון פוצפהם שלמה כתיר קאל דרך אויל ישר בעיניו
ושומע לעצה חכם יעני אלדי יאכד ראי אלעאלם פיערפה
באלטריק אלדי הו ישר פי אלחקיקה לא אלדי יטנה הו
ישר וקאל יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות
וקאל פי האולי אלמרצא אלאנפס פי כונהם לא יעלמוא
מא יצרהם ולא מא ינפעהם דרך רשעים כאפלה לא
ידעו במה יכשלו. אמא צנאעה טב אלאנפס פהי כמא
אצף פי הדא אלפצל אלראבע.

אלפצל אלראבע

פי טב אמראץ אלנפס.

אלאפעאל אלתי הי כיראת הי אלאפעאל אלמעתדלה

הדה או אלאפראט פיהא. אמא אלגז אלגאדי ואלמתכיל פלא יקאל פיה פצילה ולא רדילה ואנמא יקאל אנה גארי עלי אסתקאמה או עלי גיר אסתקאמה כמא יקאל אן פלאן גאד הצמה אי בטל הצמה או פסד תכילה או הו גארי עלי אסתקאמה ולים פי הדא כלה לא פצילה ולא רדילה פהדא מא ארדנא אן נודעה פי הדא אלפצל.

אלפצל אלתאלת

פי אמראץ אלנפס.

קאל אלאקדמון ללנפס צחה ומרץ כמא ללבדי צחה ומרץ פצחה אלנפס אן תכון היאתהא והיאת אגזאיהא היאת תפעל בהא אבדא אלכיראת ואלחסנאת ואלאפעאל אלגמילה ומרצהא אן תכון היאתהא והיאת אגזאיהא היאת תפעל בהא אבדא אלשרור ואלסיאת ואלאפעאל אלקביחה, אמא צחה אלגסם ומרצה פצנאעה אלטב תבחת ען דלך וכמא אן אצחאב מרץ אלאבדאן יכיל להם פסאד חסהם פי מא חלא אנה מר ופי מא הו מר אנה חלו פיתצורון אלמלאים בצורה גיר מלאים ותשתד שהותהם ותעטם לדתהם באמור לא לדה פיהא בוגה ענד אלאצחא. בל קד רבמא כאן פיהא אלם מתל אכל אלטפל ואלפחם ואלתראב ואלאמור אלשדידה אלעפוצה ואלשדידה אלחמוצה ונחו הדה מן אלאטעמה אלתי לא ישתהיהא אלאצחא. בל יכרהונהא כדלך אלמרצא אלאנפס אעני אלאשראר ודוי אלנקאיץ יכיל להם פי מא הי שרוד אנהא כיראת ופי מא הי כיראת אנהא שרור ואלשריר יהוי אבדא אלגאיאת אלתי הי פי אלחקיקה שרור ויתכילהא לאגל מרץ נפסה כיראת, וכמא אן

לגזאין מן אגזא׳ אלנפס והו אלגז אלחאס׳ ואלגז אלנזועי פקט ובהדין אלגזאין תכון גמיע אלעבירות ואלמצוות׳ אמא אלגז אלגאדי ואלגז אלמתכיל פלא טאעה פיהמא ולא מעציה אד לים ללראי ואלאכתיאר פיהמא עמל בוגה ולא יקדר אלאנסאן בחסב ראיה אן יעטל פעלהמא או יקצרהמא עלי פעל מא אלא תרא אן הדין אלגזאין אעני אלגאדי ואלמתכיל יפעלאן ענד אלנום דון סאיר קוי אלנפס. אמא אלגז אלנאטק פפיה חירה לכן אקול אנה קד יכון בהדה אלקוה איצא אלטאעה ואלמעציה בחסב אעתקאד ראי פאסד או אעתקאד ראי צחיח לכן לים פיהא עמל יטלק עליה אסם עמל מצוה או עבירה ולדלך קלת פי מא תקדם אן פי דינאך אלגזאין תוגד אלעבירות ואלמצוות.

אמא אלפצאיל פהי נועין פצאיל כלקיה ופצאיל נטקיה ופי מקאבלהמא נועא אלרדאיל, אמא אלפצאיל אלנטקיה פהי תוגד ללגז אלנאטק מנהא אלחכמה והי מערפה אלאסבאב אלבעידה ואלקריבה בעד מערפה וגוד אלשי אלדי יבחת ען אסבאבה ואלעקל ומנה אלעקל אלנטרי והו אלדי יחצל לנא באלטבע אעני אלמעקולאת אלאול ומנה עקל מסתפאד ומא הדא מוצעה ומנה אלדכא וגודה אלפהם והו גודה חדס עלי אלשי בסרעה בלא זמאן או פי זמאן קריב גדא. ורדאיל הדה אלקוה עכס הדה או מקאבלתהא.

ואמא אלפצאיל אלכלקיה פהי תוגד ללגז אלנזועי וחדה ואלגז אלחאס׳ פי הדא אלמעני אנמא הו כאדם ללגז אלנזועי, ופצאיל הדא אלגז כתירה גדא מתל אלעפה ואלסכא ואלעדאלה ואלחלם ואלתואצע ואלקנאעה ואלשגאעה וגירהא ורדאיל הדא אלגז הו אלתפריט פי

ואלגז אלנאטק הי אלקוה אלמוגודה ללאנסאן אלתי בהא יעקל ובהא תכון אלרויה ובהא יקתני אלעלם ובהא ימיז בין אלקביח ואלגמיל מן אלאפעאל והדה אלאפעאל מנהא עמלי ומנהא נטרי ואלעמלי מנה מהני ומנה פכרי פאלנטרי הו אלדי בה יעלם אלאנסאן אלמוגודאת אלגיר מתגרה עלי מא הי עליה והדה הי אלתי תסמי עלום באטלאק ואלמהני הי אלקוה אלתי בהא יקתני אלמהן מתל אלנגארה ואלפלאחה ואלטב ואלמלאחה ואלפכרי הו אלדי בה ירוי פי אלשי אלדי יריד אן יעמלה חין מא יריד אן יעמלה הל ימכן עמלה או לא ואן כאן ימכן פכיף ינבגי אן יעמל, פהדא קדר מא ינבגי אן יכר מן אמר אלנפס ההנא. ואעלם אן הדה אלנפס אלואחדה אלתי תקדם וצף קואהא או אגזאהא הי כאלמאדה ואלעקל להא צורה פאדא לם תחצל להא אלצורה פכאן וגוד אלאסתעדאד פיהא לקבול תלך אלצורה באטל וכאנה וגוד עבת והו קולה גם בלא דעת נפש לא טוב יעני אן וגוד נפס לם תחצל להא צורה בל תכון נפש בלא דעת לא טוב. ואמא אלכלאם עלי אלצורה ואלמאדה ואלעקול כם הי וכיף הי וכיף תחצל פמא הדא מוצעה ולא יחתאג פי מא נרידה מן אלכלאם עלי אלאבלאק והו אלאק בכתאב אלנבוה אלתי דכרנא והנא אקטע הדא אלפצל ואכד פי אכר.

אלפצל אלתאני

פי מעאני קוי אלנפס ופי מערפה אלגז אלדי פיה אולא תוגד אלפצאיל ואלרדאיל.

אעלם אן אלמעאני ואלטאעאת אלשרעיה אנמא תוגד

דאימא ומא ינקצי מנהא פי זמאן מחדוד פהדא כלה לאזם
לצנאעה אלטב ולא חאגה פיה פי הדא אלמוצע. ואלגז
אלחאם מנה אלקוי אלכמם אלמשהורה ענד אלגמהור
אלבאצרה ואלסמע ואלדוק ואלשם ואללמס והו מוגוד פי
גמיע סטח אלגסם ולים לה עצו מכצוץ כמא ללארבע קוי
ואלגז אלמתכיל הי אלקוה אלתי תחפט רסום אלמחסוסאת
בעד גיבתהא ען מבאשרה אלחואם אלתי אדרכתהא
פתרכב בעצהא אלי בעץ ותפצל בעצהא מן בעץ ולדלך
תרכב הדה אלקוה מן אלאמור אלתי אדרכתהא אמור
לם תדרכהא קט ולא ימכן אדראכהא כמא יתכיל
אלאנסאן ספינה חדיד תגרי פי אלהוי ושכץ אנסאן ראסה
פי אלסמא ורגליה פי אלארץ ושכץ חיואן באלף עין
מתלא וכתיר מן הדה אלממתנעאת תרכבה אלקוה
אלמתכילה ותוגדה פי אלכיאל. והנא גלט אלמתכלמון
אלגלטה אלשניעה אלעטימה אלתי בנוא עליהא קאעדה
מגאלטתהם פי תקסימהם אלואגב ואלגאיז ואלממתנע
פאנהם טנוא ואוהמוא אלנאס אן כל מא יתכיל ממכן ולם
יעלמוא אן הדה אלקוה תרכב אמורא ממתנע וגודהא
כמא דכרנא. ואלגז אלנזועי הי אלקוה אלתי בהא יתשוק
אלאנסאן לשי מא או יכרהה וען הדה אלקוה יצדר מן
אלאפעאל אלטלב ואלהרב ואלאתאר לאמר מא ואלתגנב
לה ואלגצב ואלרצא ואלכוף ואלאקדאם ואלקסוה ואלרחמה
ואלמחבה ואלבגצה וכתיר מן הדה אלעוארץ אלנפסאניה,
ואלאת הדה אלקוה גמיע אעצא אלבדן מתל קוה אליד
עלי אלבטש וקוה אלרגל עלי אלמשי וקוה אלעין עלי
אלאבצאר וקוה אלקלב עלי אן יקדם או יכאף וכדלך
סאיר אלאעצא אלבאטנה ואלטאהרה אנמא הי וקואהא
אלאת להדה אלקוה אלנזוויה.

אלאנסאן מ̇גתדי באלגז אלגאדי מן אלנפס אלאנסאניה
ואלחמאר מ̇גתדי באלגז אלגאדי מן אלנפס אלחמאריה
ואלנכלה מגתדיה באלגז אלגאדי מן אלנפס אלתי להא
ואנמא י̇קאל עלי אלכל מגתדי באשתראך אלאסם פקט
לא אן אלמעני ואחד בעינה וכדלך יקאל עלי אלאנסאן
ואלחיואן אלחסאס באשתראך אלאסם פקט לא אן אלחס
אלדי פי אלאנסאן הו אלחס אלדי פי אלחיואן ולא אלחס
אלדי פי הדא אלנוע הו אלחס בעינה אלדי פי הדא אלנוע
אלאכר בל כל נוע ונוע ממא לה נפס לה נפס ואחדה גיר
נפס אלאכר וילזם ען נפס הדה אלאפעאל ען נפס הדה
אלאפעאל, פקד ישבה אלפעל ללפעל פ̇יטן באלפעלין אנהמא
שי ואחד בעינה ולים כדלך, ומתאלה מתאל תלתה מואצע
מ̇טלמה אחדהא אשרקת עליה אלשמס פאצא ואלתאני
טלע עליה אלקמר פאצא ואלאכר סרג פיה סראג פאצא
פכל ואחד מנהא קד וגד פיה אלציא לכן סבב הדא
אלציא ופאעלה אלשמס ופאעל אלאכר אלקמר ופאעל
אלאכר אלנאר כדלך פאעל חס אלאנסאן הו נפס אלאנסאן
ופאעל חס אלחמאר נפס אלחמאר ופאעל חס אלעקאב
נפס אלעקאב ולים להא מעני יגמעהא גיר אשתראך
אלאסם פקט, פחצל הדא אלמעני אנה גריב עגיב יעתר
פידה כתיר מן אלמתפלספין ו̇לזמוא מן דלך שנאעאת
ואראה גיר צחיחה.

וארגע אלי גרצנא פי אגזא אלנפס פאקול אלגז אלגאדי
מנה אלקוה אלגאדבה ואלמאסכה ואלהאצמה ואלדאפעה
ללפצול ואלמנמיה ואלמולדה ללמתל ואלממיזה ללאכלאט
חתי תעזל אלדי ינבגי אן י̇גתדי בה ואלדי ינבגי אן ידפע,
ואלכלאם עלי הדה אלסבע קוי ובמא תפעל וכיף תפעל
ופי אי אלאעצא פעלהא אטהר ואבין ומא מנהא מוגוד

אלפצל אלאול

פי נפס אלאנסאן וקואהא.

אעלם אן נפס אלאנסאן נפס ואחדה ולהא אפאעיל כתירה מכתלפה קד תסמי בעץ תלך אלאפאעיל אנפס פיטן בדלך אן ללאנסאן אנפס כתירה כמא יטן אלאטבא חתי יצדר רייסהם אן אלאנפס תלת טביעיה וחיואניה ונפסאניה וקד תסמי קוי ואגזא חתי יקאל אגזא אלנפס והדה אלאסמיה כתיר מא יסתעמלהא אלפלאספה ולים ירידון בקולהם אגזא אנהא תתגזא תגזי אלאגסאם ואנמא הם יעדדון אפעאלהא אלמכתלפה אלתי הי ענד גמלה אלנפס כאלאגזא ענד אלכל אלמולף מן תלך אלאגזא.

ואנת תעלם אן אצלאח אלאכלאק אנמא הו עלאג אלנפס וקואהא פכמא אן אלטביב אלדי יעאלג אלאבדאן יחתאג אן יעלם אולא אלבדן אלדי יעאלגה באסרה ואגזא אלבדן מא הי אעני בדן אלאנסאן ויחתאג אן יעלם אי אלאשיא תמרצה פתגתנב ואי אלאשיא תצחה פתקצד כדלך אלדי יטב אלנפס ויריד אן יהדב אלאכלאק יחתאג אן יעלם אלנפס באסרהא ואגזאהא ומא ימרצהא ומא יצחהא, פמן דלך אקול אן אגזא אלנפס כמסה אלגאדי ואלהאס ואלמתכיל ואלנזועי ואלנאטק וקד קדמנא פי הדא אלפצל אן כלאמנא אנמא הו פי נפס אלאנסאן לאן אלאגתדי מתלא אלדי ללאנסאן לים הו אלאגתדי אלדי ללחמאר ואלפרס לאן

תמאניה פצול

לרמב"ם

Verlag der Buchhandlung und Druckerei vormals E. J. BRILL in Leiden

Dozy, R. P. A., Essai sur l'histoire de l'Islamisme, Trad. du Hollandais par V. Chauvin. 1879. 8°. . . . . f 3.75.

—— Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen-âge; 3me édition augmentée et entièrement refondue. 1881. 2 vol. 8°. . . . . f 9.50.

—— Le Cid d'après de nouveaux documents. Nouvelle édit. 1860. 8°. . . . . f 3.50.

—— Lettre à Mr. Fleischer contenant des remarques critiques et explicatives sur le texte d'Al-Makkari. 1871. 8°. . . f 2.75.

—— Die Israeliten zu Mekka von Davids-Zeit bis in's fünfte Jahrhundert unsrer Zeitrechnung. Aus dem Holländ. übersetzt. 1864. 8°. . . . . f 1.75.

—— **Supplément** aux dictionnaires Arabes. 1880. 2 vol. *reliés*. 4°. . . f 75.—.

Firdusii liber regum qui inscribitur Schahname. Editionem Parisiensem diligenter recognitam et emendatam lectionibus variis et additamentis editionis Calcuttensis auxit notis maximam partem criticis illustravit J. A. Vullers. I—III. 1877—84. gr. 8°. f 35.25.

Fraenkel, S., Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen. 1886. gr. 8°. . f 5.25.

Goeje, M. J. de, Das alte Bett des Oxus Amû-Darja. M. e. K. 1875. 8°. . f 1.50.

—— Mémoires d'Histoire et de Géographie Orientales. 2e éd. 1886. N°. 1. Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides. 8°. . . . . f 3.—.

—— N°. 2 Mémoire sur la conquête de la Syrie. 1900. 8°. . . . . f 2.40.

Goldziher, Ign., Abhandlungen zur Arabischen philologie. 1891, 99. 2 Bde. f 9.75.

—— *Zweiter Theil.* Das Kitâb al-Muʿammarîn des Abû Ḥâtim al-Siǵistânî. 1899. 8°. . . . . f 5.25.

Guidi, I., Tables alphabétiques du Kitâb al-Aǵânî comprenant I) Index des poètes dont le »Kitâb« cite des vers; II) Index des rimes; III) Index historique; IV) Index géographique; rédigées avec la collaboration de MM. R. E. Brünnow, S. Fraenkel, H. D. v. Gelder, W. Guirgass, E. Hélouis, H. G. Kleyn, Fr. Seybold et G. v. Vloten. 2 fasc. 1895—1900. . . . . f 17.50.

—— IIa Fascicule. 1900. gr. 8°. f 10.50.

Ibn ʿAbd el-Kerîm ʿAlî Rizâ von Šîrâz, Das Târîkh-i Zendîje. Herausg. von Ernst Beer. 1888. 8°. . . . . f 1.75.

Ibn-Adhárí (de Maroc), Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, intitulée Al-Bayáno 'l-Mogrib, et Fragments de la chronique d'Arîb (de Cordoue); le tout publié pour la première fois, précédé d'une introduction et accompagné de notes et d'un glossaire, par R. P. A. Dozy. 1848—1851. 2 vol. 8°. . . . . f 16.—.

Ibn al Anbârî's Asrâr al ʿArabîya, herausgegeben von Dr. C. F. Seybold. 1886. gr. 8°. . . . . f 3.—.

Ibn-Badroun, Commentaire historique sur le poème d'Ibn-Abdoun, publié pour la première fois, précédé d'une introduction et accompagné de notes, d'un glossaire et d'un index des noms propres, par R. P. A. Dozy. 1846. 8°. . . . . f 10.—.

Ibno 'l-Kaísaráni (Abu'l-Fadhl Mohammed ibn Táhir al-Makdisí), Homonyma inter nomina relativa, quae cum appendice Abu Musae Ispahanensis e codd. Leyd. et Berolin. edidit P. de Jong. 1865. 8°. . . . . f 2.50.

Ibn Kutaiba's Adab-al-Kâtib. Nach mehreren Handschriften herausgegeben von Max Grünert. (Texte arabe). 1901. gr. in-8°. . . . . f 12.—.

Ibn Saʿîd Kitâb al-Muǵrib fî Ḥulâ al-Maǵrib. Buch IV. (Text)-Geschichte der Ihšîden und Fustâtensische Biographien. Textausgabe nach der originalen einzig vorhandenen Handschrift zu Kairo. Mit Anmerkungen und Registern von Knut L. Tallqvist. 1899. 4°. . . . . f 6.—

Ibn Saʿîd Kitâb al-Muǵrib fî Ḥulâ al-Maǵrib. Buch IV. Geschichte der Ihšîden und Fustâtensische Biographien. Textausgabe nach der originalen einzig vorhandenen Handschrift zu Kairo und Deutsche Bearbeitung mit Anmerkungen und Registern nebst einem Auszug aus al-Kindîs Târîḫ Miçr von Knut L. Tallqvist. 1899. 4°. . . . . f 10.—.

Ibn-Wâdhih qui dicitur Al-Jaʿqubî historiae. Edid. indicesque adjecit M. Th. Houtsma. Vol. I: Historia ante-islamica. Vol. II: Historia islamica. 1883. 8°. f 15.—.

Ibn Wallâd, The Kitâb al-Maḳṣûr. Wa'l-Mamdud according to Mss. in Berlin, London, Paris. Part. I. Arabic text with critical notes by Paul Brönnle. 1900. 8°. f 3.50.

fl. 1. = 100 cts. = fr. 2.12 = 1 M, 70 Pf. = 1 Sh. 8 d.