



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

BM1

B4

v.18



Achtzehnter Bericht

über die

Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin

erstattet vom

Curatorium.



Mit einer wissenschaftlichen Beilage von Dr. Martin Schreiner:
Studien über Jeschu'a ben Jehuda.



BERLIN 1900.

Druck von H. Itzkowski, Gips-Str. 9.

GERMANY

2755

S37

Jeschu'a ben Jehuda.

Jeschu'a b. Jehuda, mit seinem arabischen Namen: Abū al-Farag Furkân ibn Asad¹⁾ gehört zu den hervorragendsten älteren Lehrern der Karäer. Er lebte, wie es nun unzweifelhaft feststeht, um die Mitte des 11. Jahrhunderts²⁾. Aus fernen Ländern kamen Karäer nach Jerusalem, wo er wohnte, um seines Unterrichtes theilhaftig zu werden, und nach ihrer Heimath zurückgekehrt, verbreiteten sie mit grossem Eifer die Lehren ihres Meisters. Von seinen Schülern sind besonders der Byzantiner Tobija ben Mose, der Uebersetzer karäischer Schriften und der Spanier Ibn al-Tarâs zu erwähnen. Der erstere hat besonders durch seine Uebersetzungen die karäische Propaganda gefördert, der letztere hat in Spanien eine karäische Bewegung hervorgerufen, welche von den Rabbaniten nur mit Mühe unterdrückt worden ist. Diese Bewegung war es, welche, wie wir sehen werden, Jehuda Halewi zu seiner Polemik gegen die Karäer und Abraham b. Dâwūd zur Abfassung seiner Chronik und polemischen Schriften gegen Jeschu'a veranlasst hat.

Auf die Einzelheiten dieses Kampfes werden wir noch zurückkommen.

Von den Werken Jeschu'as ist nur ein kleines Schriftchen

¹⁾ Ueber Jeschu'a handeln: Steinschneider, Catal. cod. hebr. Biblioth. Acad. Lugd. Bat. S. 178f. 190. Geiger, Melo chofnajim, S. 76ff. Pinsker, Likkutê kadmônijôth, S. 210 Anh. 65f. Fürst, Geschichte des Karäerthums, II, 162–190. Grätz, VI S. 94. Munk, Notice sur Aboulwalid, S. 4f. Steinschneider, die hebr. Uebers. des Mittelalters, S. 459, u. 942f. P. F. Frankel, in Ersch u. Grubers Encyclopädie Sect. II Bd. 33, S. 16. Margoliouth, in Jew. Quarterly Review, XI S. 187f.

²⁾ Nach der Chronik des Ibn al-Hithi, Jew. Qu. Rev. IX S. 434, 440, hat er seinen kürzeren Commentar zum Pentateuch im Rabi' al-auwal des Jahres 446 d. H. (1054–55 der chr. Zeitr.) begonnen, was durch das Datum 442. d. H. im grösseren Commentar noch wahrscheinlich gemacht wird. S. Jew. Qu. Rev. XI S. 210.

über die verbotenen Verwandtschaftsgrade gedruckt.¹⁾ Handschriftlich sind von ihm folgende Werke vorhanden:

1. eine arabische Uebersetzung des Pentateuchs;
2. Fragmente eines kürzeren Pentateuch-Kommentars;
3. eines grösseren Kommentars zum Pentateuch;
4. ein Fragment des Originals von seinem grossen Werke über die „verbotenen Verwandtschaftsgrade.“²⁾

Ausser diesen Schriften sind von Jeschu'a in hebräischer Uebersetzung vorhanden:

5. ein Komm. zum Dekalog,
6. das Buch בראשית רבה, eine philosophische Erklärung der ersten zwei Wochenabschnitte des Pentateuchs, wahrscheinlich ein Bruchstück des grösseren Kommentars, dessen Original bisher nicht aufgefunden worden ist. Die von Margoliouth beschriebenen Fragmente beziehen sich alle auf andere Theile des Pentateuchs. Ebenso ist bisher ein grösseres Stück vom arabischen Original des
7. Werkes von den „verbotenen Verwandtschaftsgraden“ nicht bekannt.

Vollständig ist die hebräische Uebersetzung der beiden letzten Werke vorhanden in Cod. Warner, No. 41 und zwar בראשית רבה Bl. 63 v—101 r. und das סי העריות Bl. 155 v. bis 257 r. Ausserdem finden sich noch das ביר in Cod. Warner No. 5 und סי העריות in Cod. Warn. No. 25.³⁾

Diesen zwei Werken sind die folgenden Untersuchungen gewidmet. Das Buch Berêšith rabbâ verdient in mehrfacher Hinsicht eine besondere Aufmerksamkeit. Die Terminologie des Uebersetzers bietet manche Schwierigkeiten, die umso eher gelöst zu werden verdienen, weil spätere karäische Autoren sich ihrer ebenfalls bedienen. Auch ist Jeschu'a einer der einflussreichsten karäischen Schriftsteller, dessen Ansichten für die Geschichte der karäischen Theologie von Wichtigkeit sind, endlich verdienen diese Ansichten wegen ihres Zusammenhanges mit der islâmischen, insbesondere der mu'tazilitischen Dogmatik auch insofern Berücksichtigung, weil sie

¹⁾ אגרת החשבה s. Frankl a. a. O. S. 16.

²⁾ Nach der Beschreibung von Margoliouth in Jew. Qu. Rev. das.

³⁾ S. die Beschreibung dieser HSS. bei Steinschneider, Cat. Lugd. S. 9, 103, 178, 190 ff. Der Verwaltung der Leidener Universitätsbibliothek sowie der hiesigen kön. Bibliothek spreche ich für die Bereitwilligkeit, mit welcher sie die in dieser Arbeit benutzten HSS. mir zur Verfügung stellten, meinen verbindlichsten Dank aus. Die meisten habe ich in meiner Abhandlung „der Kalâm in d. jüd. Lit.“ S. 2. A. 2 angegeben, welche Arbeit hier mit KJL. bezeichnet wird.

geeignet sind, unsere Kenntniss vom I'tizāl und seinem Kampfe gegen die Aš'ariten wesentlich zu fördern. — Die Einleitung Jeschu'as zu seinem religionsgesetzlichen Werke zeigt gleichfalls eine solche Abhängigkeit von der islāmischen Gesetzeskunde, dass es mir erwünscht erschien, der Natur dieser Beziehungen auf den Grund zu gehen. Ehe ich die Ergebnisse meiner Studien darlege, halte ich es aber für nothwendig, eine Untersuchung über einige Fragen, die sich auf die mu'tazilitische Bewegung beziehen, über ihren Stand zur Zeit Jeschu'as und über die Quellen, die auf uns gekommen sind, voranzuschicken.

I.

Zur Geschichte des Mu'tazilismus.

Es ist mehrfach auf den Zusammenhang des I'tizāl mit gewissen Erscheinungen der persischen Religionsgeschichte und mit den Š'riten hingewiesen worden,¹⁾ was mich veranlasst hat, diesen Zusammenhang auf Grund der mir vorliegenden Quellen zu untersuchen.

Von den š'ritischen Quellen für die Geschichte des Mu'tazilismus gehören zu den ältesten die Schriften des Kāsim b. Ibrāhīm al-Ḥasanī (st. i. J. 246 d. H.), welche aber verhältnissmässig eine geringe Ausbeute bieten.²⁾ Aus seinem Schriftchen: *في العدل والتوحيد ونفى الجبر والتشبيه* ist zu entnehmen, dass er drei Quellen der religiösen Erkenntniss annimmt: die Schrift, die Vernunft und den Consensus. Die Darlegungen, welche auf die im Titel der Schrift angegebenen Gegenstände sich beziehen, lassen gar keinen Schluss auf irgendwelche fremde Einflüsse zu. Das Raisonnement ist so dürr und einfach, dass man den Eindruck gewinnt, dass zu diesen Anschauungen keine Anregung von Aussen her nothwendig gewesen sei.³⁾

¹⁾ Goldziher in ZDMG. LIII S. 381f. Van Vloten, das. LII S. 216 und LIII 538. Houtsma, De strijd over het dogma in den Islām S. 56 u. 80.

²⁾ Ueber diese Schriften s. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I S. 188f.

³⁾ Bl. 52a derselben Hs. beginnt die Schrift: *Risālat al-Ṭabarījīn*. Bl. 53a wird von einem koptischen Christen *سليمون* erzählt, er pflegte im Hause Ibrāhīm al-Ḥasanī's mit Mutakallimūn, zu verkehren, er hätte gelehrt, dass Jesus ein Mensch gewesen sei, dann wird über eine Frage berichtet, die

Von grösserem Interesse scheinen die Angaben des Maḥdī ibn al-Murtaḏā al-Ḥasanī zu sein. In seiner Encyclopädie der šīitischen Theologie: *البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار*¹⁾ finden wir Ausführungen über die Geschichte der Mu'taziliten, welche er den Werken eines gewissen *ابن بردان* und des Kaḏī 'Abd al-Ġabbār al-Mu'tazilī entlehnt zu haben scheint. Er findet die Mu'tazila im Korān angedeutet (Sure 19, 49) und führt auch zwei Traditionen an, in denen sich die Mu't. vom Propheten ein gutes Zeugniß ausstellen lassen.²⁾ Es werden von ihm hervorragende Aṣḥāb und Ṭābi'ūn als Mu'taziliten hingestellt.³⁾ Aus seiner Darlegung der mu'tazilitischen Lehre hebe ich die Anschauung hervor, dass der Glaube aus Wort, Erkenntniß und That bestehe, was an eine gleichlautende Lehre des Avesta erinnert.⁴⁾ Der kurzen Darlegung der mu'tazilitischen Lehre folgt die Aufzählung der zehn Generationen der mu'tazilitischen Šejche, an die sich noch die Chalifen anschliessen, welche Ibn al-Murtaḏā als Mu'taziliten betrachtet.

In diesem Werke finden wir ausser den Capiteln, welche das mu'tazilitische Lehrsystem im Abriss enthalten, noch ein besonderes Buch, welches die „Feinheiten“ oder „subtilen Fragen“ des Kalāms behandelt (Bl. 26b—45a) und das wir neben dem weiter unten zu besprechenden Werke des Abū Rašīd al-Nisābūrī als eine Hauptquelle des nachaš'arischen Mu'tazilismus betrachten müssen. Wir werden später aus diesen Capiteln Manches anführen, sie enthalten aber nur Ansichten, welche in Folge der Anregung durch die griechische Philosophie in den Schulen der Mutakallimūn diskutiert worden sind.

Auf das Isnād des Ibn al-Murtaḏā, der den Mu'tazilismus in die Zeit des Propheten hinaufführt, ist natürlich nichts zu geben, wir haben aber keinen Grund, die Angabe, dass Zejd b. Alī ein Schüler des Waṣil b. 'Aṭā war, zu bezweifeln.⁵⁾ Durch ihn wurde der Mu'tazilismus unter die Šī'iten gebracht und es ist daher sehr wohl begreiflich, dass er sich bei den Zejditen so lange behauptet hat.

der Kopte in Gegenwart des Ḥaṣṣ al-Fard al-Baṣrī in Betreff der Prophetie Muhammeds gestellt habe.

¹⁾ HS. Glaser, No. 230. Ahlwardt IV No. 4894.

²⁾ Ueber solche Traditionen s. ZDMG. LIII 510.

³⁾ Ebenda, S. 487.

⁴⁾ Vgl. James Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, I 169.

⁵⁾ Al-Saḥrastānī-Haarbrücker, I S. 175.

Dass die mu'tazilitische Lehre von manchen Šīten auch bekämpft wurde, ist wohlbekannt.

Eine andere Frage ist die, inwiefern hat der Mu'tazilismus Elemente aus der persischen Volksreligion aufgenommen, inwiefern ist er Neigungen und Traditionen der Perser entgegengekommen oder ist er gar als Reaktion des persischen Geistes auf die Lehre des Islāms entstanden? Für die Entscheidung dieser Frage ist vor Allem zu beachten, wie sich die Religionsurkunden und die theologischen Schriften der Perser über die Hauptfragen der mu'tazilitischen Lehre äussern.

In einem Fragmente aus dem Pehlevi Vendidād ist von der Bestimmung des Schicksals die Rede, die allerdings nach dem Kommentar sich nur auf die „Dinge der materiellen Ordnung“ beziehen soll, während die Dinge der „geistigen Ordnung“ durch das Thun entstehen.¹⁾ „Manche sagen, heisst es weiter, Weib, Kinder, Reichthümer, Herrschaft kommen vom Schicksal, die anderen Dinge durch die That. Das Gute, das dem Menschen nicht bestimmt war, erlangt er nie; was ihm bestimmt ist, kömmt ihm zu durch sein Thun, durch seinen Fehler verliert er es. Wenn ihm Uebles bestimmt war, so kann er es abwehren, durch sein tugendhaftes Thun.“ In der Pehlevi-Litteratur, so weit sie mir in Uebersetzungen zugänglich ist, wird diese Anschauung noch eingeschränkt. „Das Schicksal ist es, so heisst es im Minōchired, welches über Jedermann und jedes Ding herrscht.“²⁾ Es wird aber auch angenommen, dass das Gebet und die guten Werke durch den Einfluss der göttlichen Vorsehung dem Menschen nützen können.³⁾

In dem Šikand Gūmānik Vigār⁴⁾ finden wir in der Polemik gegen das Christenthum eine Stelle, an welcher die Lehre, dass Gott den Menschen mit freiem Willen geschaffen habe, verworfen wird, mit der Begründung, dass, wenn nun der Mensch aus freiem Willen sündige, so ist Gott, der Urheber auch des letzteren,

¹⁾ J. Darmesteter, Le Zend-Avesta III 44.

²⁾ Sacred Books of the East XXIV Cap. 47 S. 89.

³⁾ Ebenda S. 55. So heisst es auch in einer Tradition bei al-Tirmidhi

II S. 20 Z. 15 قال رسول الله صلعم لا يرد القضاء الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر. Das ist aber nicht die mu'tazilitische, sondern die orthodoxe Anschauung.

⁴⁾ Ebenda S. 236.

die letzte Ursache der Sünde, eine Argumentation, welche gar nicht mu'tazilitisch ist.¹⁾

Zum Ueberfluss polemisiert der Verfasser desselben Werkes auch offen gegen die Mu'taziliten.²⁾

Man sieht, diese Daten sind nicht so beschaffen, dass aus ihnen auf den persischen Ursprung des Mu'tazilismus geschlossen werden könnte.

Viel weniger fällt der Umstand ins Gewicht, wie sich ausgesprochene Mu'taziliten gegenüber persischen Religionsanschauungen und Literaturerzeugnissen verhalten, obwohl dies zu beobachten, nicht ohne Interesse ist. Dass der Dualismus in allen mu'tazilitischen Kalâmwerken bekämpft wird,³⁾ darauf ist kein Gewicht zu legen. Dass al-Ma'mûn in einem Berichte über eine Disputation zwischen einem islamischen Theologen und einem Dualisten, den letzteren mit dem in den meisten Kalâmwerken angeführten Beweis für die Einheit Gottes, den man den „Beweis von der gegenseitigen Hinderung“⁴⁾ nannte, widerlegt,⁵⁾ ist ebenfalls nicht von Belang. Der I'tizâl kann ja sehr wohl unter persischen Einflüssen entstanden sein, ohne dass seine Vertreter die Empfindung gehabt hätten, der persischen Religion zum Danke verpflichtet zu sein.

Al-Ma'mûn soll auch, als ihm das Buch Ġâwîdân Chired vorgelesen wurde, von der Weisheit seiner Lehren entzückt gewesen sein, aber das Buch enthält, nach den Mittheilungen de Sacy's zu urtheilen, gar nichts, was auf eine Verwandtschaft mit dem Mu'tazilismus schliessen lassen würde,⁶⁾ es wird darin sogar von der „absoluten Bestimmung Gottes“ gesprochen.⁷⁾

¹⁾ 'Ikd. I S. 253 wird ein Gespräch zwischen einen Magier und einem Kadariten mitgetheilt, dessen Inhalt ebenfalls diesem Gedankengang entspricht.

²⁾ Ebenda, S. 196f.

³⁾ Ueber eine drastische Widerlegung der Anschauungen eines Magiers durch Abû-l-Hudêjl al-'Allâf berichtet Ibn Abî 'Aun cod. Sprenger, 1206 Bl. 102 b.

⁴⁾ طريق التمانع S. KJL. S. 54.

⁵⁾ S. A. Barthélemy, Gujastak Abalish, Relation d'une conférence théologique présidée par le calife Mâmour. Paris 1887. S. 2f. Eine Disputation al-Ma'mûns mit einem Dualisten finden wir schon 'Ikd, Ausg. v. J. 1302. I 253.

⁶⁾ Mémoires de l'Institut Royal de France, Acad. des inscriptions et belles-lettres, Bd. IX S. 1f.

⁷⁾ Ebenda, S. 25, „La doctrine religieuse de l'auteur est l'unité de Dieu, sa providence, son décret absolu, etc. Diese Anschauungen sind wohl vom islâmischen Bearbeiter hineingebracht worden.

Mehrere Mittheilungen verdanken wir in dieser Beziehung Ibn Hazm und 'Abd al-Kābir al-Baghdādī. Der Erstere berichtet, 'Abbād b. Sulejmān al-Dejmarī soll der Ansicht gewesen sein, Hunger und Dürre seien nicht die Schöpfungen Gottes,¹⁾ dasselbe soll Muhammed b. 'Abdallāh al-Iskāfī in Betreff der Trommel, der Gesänge und Musikinstrumente, also der Mittel zur Sünde gelehrt haben.²⁾

Bedeutsamer sind die Bemerkungen, welche al-Baghdādī über al-Nazzām und al-Ġāhiz macht. Vom Ersteren sagt er, er habe den Dualisten die Lehre entlehnt, dass der Gerechtigkeit übende (Gott) der Ungerechtigkeit und Lüge nicht fähig sei³⁾. Dasselbe sei der Fall in Betreff seiner Lehre, dass die Körper in lebende und todte einzuthellen seien, der lebende Körper kann nicht leblos, der leblose nicht lebendig werden. Ebenso meinen ja die Dualisten, dass das Licht lebend und leicht sei, deshalb immer aufwärts steige, die Finsterniss aber todt und schwer sei, und deshalb stets abwärts strebe. Al-Baghdādī wundert sich sogar darüber, wie al-Nazzām es zu Stande gebracht habe, gegen die Dualisten ein polemisches Werk zu schreiben. — Die erstere Anschauung wird von manchen Šejchen der Mu'tazila wie z. B. al-Ġubbā'ī verketzert. Man ist in der That geneigt anzunehmen, dass mit der Lehre, dass Gott keine Ungerechtigkeit ausüben könne, ein Attribut Ahura-mazdas auf Allāh übertragen worden ist, es ist aber zu beachten, dass bei al-Nazzām, diesem merkwürdigen Manne, der nach Aristoteles den Grundsatz aufgestellt hat, dass der Anfang der Erkenntniss der Zweifel sei, der das Dasein der Ginnen „ganz und gar leugnete“⁴⁾, der den Abū Hurejra den grössten Lügner der

¹⁾ Milal, cod. Warn. 480 Bl. 145 a. Vgl. Zur Gesch. des Aš'aritenthus, S. 88.

²⁾ Ebenda.

³⁾ Fark 49 a واخذ من الثنوية قوله بان فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب.

⁴⁾ Al-Sahr. I S. 59. Al-Ġuwejnī Imām al-Harāmejn, cod. Gol. 146 Bl. 71 v. فان قيل فما مذهبكم فى الجن والشياطين قلنا نحن قائلون بتبوتهم وقد انكرهم معظم المعتزلة Mafātih I S. 42 ff. werden die Beweise gegen die Existenz der Ginnen angeführt. Al-Damīrī, I s. v. الجن heisst es: فان قيل ما تقول فيما حكى عن بعض المعتزلة ان ينكر وجود الجن قلنا عجب ان يثبت ذلك ممن يصدق بالقران وهو ناطق بوجودهم

Menschheit (akḍab al-nās) nannte, diese Lehre vollkommen in der Menge der Vorstellungen verschwindet, welche von griechischen Philosophen stammen.

Noch schärfer geht al-Baḡdādi mit al-Gāhiz ins Gericht, dem er seine Neigung für die Maulā's, diese Urheber aller Ketzerei zum Vorwurfe macht. Al-Ka'bi, heisst es an einer Stelle¹⁾, rühmte sich des Gāhiz, dass er zu den Šejchen der Mu'tazila gehört, und rühmte sich seiner vielen Werke und meinte, er wäre aus dem Stamme Kināna. Darauf ist ihm zu antworten: „Wenn er eine Kinānite war, wie du behauptest, wozu hat er das „Buch der Vorzüge der Kaḥṭān gegenüber den Kināna und den anderen 'Adnānija“ geschrieben?“ Und wenn er ein Araber war, weshalb hat er das Buch der „Ueberlegenheit der Mawālī über die Araber geschrieben.“²⁾ Al-Baḡdādi ist also sichtlich bestrebt, mu'tazilitische Lehren als persische Erfindungen hinzustellen, was aber noch keineswegs ihren persischen Ursprung beweist. Dies wären die Thatfachen, welche mir in Betreff des Zusammenhanges zwischen den Mu'tazilismus und den Šīiten, bez. den Persern bekannt sind.

Von Wāsil b. 'Aṭā' wissen wir aber, dass er sagte, es sei nicht erlaubt, „das Zeugniß 'Alī's, Talḥa's und al-Zubejrs über eine Hand voll Kohl anzunehmen“,³⁾ ferner dass 'Amr b. Ubejd sich ebenso schlecht über 'Alī äusserte, dass Wāsil sich von Baššār b. Burd, nachdem dieser sich zur Lehre von der Rückkehr 'Alī's bekannt hatte, getrennt hat⁴⁾, und darum müssen wir annehmen, dass ein ursprünglicher Zusammenhang zwischen den Šīiten und mu'tazilitischer Lehre nicht festzustellen ist. Wohl sind davon Spuren vorhanden, dass später einzelne Vorstellungen persischen Ursprunges in der Lehre einzelner Mu'taziliten Platz gegriffen haben, aber man kann nicht annehmen, dass Wāsil und seine Nachfolger in der schärferen Bestimmung des Monotheismus, mit der Behauptung, dass,

Die Leugnung der Existenz der Ginnen stimmt auch nicht zum persischen Charakter des I'tizāl.

¹⁾ Fark 70 a.

²⁾ Ueber al-Gāhiz, s. Brockelmann, I S. 152f. Vgl. Goldziher, Muh. Stud. I S. 157, 165, 169.

³⁾ Al-Sahr. I 46. Wāsil hat auch ein Buch: أصناف المرجئة geschrieben. Vielleicht hängt auch sein Interesse für die Murgiten mit seiner Feindseligkeit gegen 'Alī zusammen. Vgl. Goldziher, Muh. Stud. II S. 91.

⁴⁾ Aḡāni III 61.

„wer einen Begriff oder eine Eigenschaft als ewig setzt, der setzt zwei Götter“ von der Religion der Mazdayasnier beeinflusst worden wären.

Was aber die Lehre von der Willensfreiheit betrifft, so ist es ja unzweifelhaft, dass bei den heidnischen Arabern die Vorstellung vom Schicksal verbreitet war¹⁾, und die Aeusserungen des Korân waren nicht geeignet, diese zu beseitigen. Aber sie spielte auch bei den Persern eine grosse Rolle²⁾, so dass wir im Siege der Lehre al-Aš'arî's nicht den Sieg des nationalarabischen Geistes erblicken können, vielmehr nur den eines mit wunderbarer Konsequenz durchgeführten Systems, in dem der Gedanke der Allmacht Gottes ebenso vorherrschend ist, wie in dem der Mu'taziliten derjenige von seiner Gerechtigkeit. Dieses System fand dann unter den Persern ebenso zahlreiche Vertreter, — die meisten grossen Aš'ariten sind Perser — wie früher der Mu'tazilismus, der sie dafür vorbereitet hatte.

Die Lehre, dass Gott nichts Böses schaffe, könnte noch am ehesten auf persischen Ursprung zurückgeführt werden, aber der Gedanke liegt der monotheistischen Lehre so nahe, dass man auch hier nicht nothwendig persischen Einfluss anzunehmen braucht.

Dagegen stimmt die Anschauung des Avesta mit der aš'aritischen Lehre vom geoffenbarten Charakter des sittlich Guten und Bösen überein.³⁾

Wenn wir noch dazu nehmen, dass von Al-Mas'ûdî die Bekehrung al-Ma'mûns zu dem I'tizâl als eine vollständige Abwendung von den Anschauungen des Ardašîr b. Bâbek dargestellt wird⁴⁾, so wird man es kaum als eine unbegründete Annahme be-

¹⁾ Schrameier, Ueber den Fatalismus der vorislâmischen Araber, Leipzig. 1881. S. 25f. Goldziher, Die Zâhiriten, S. 155 ff. Wellhausen, Reste arab. Heidenthums, S. 195. 'Ikd I S. 252 wird erzählt, Sa'id b. Abî 'Arâba hätte den Katâda in Betreff des Kadar befragt, worauf ihm dieser antwortete: „Ist die Ansicht der Araber die richtigere, oder die der Perser?“ „Die der Araber“, war die Antwort. Darauf sagte Katâda: Es hat keinen Araber gegeben, der es nicht behauptet hätte, (dass es eine Vorherbestimmung giebt)“ und zum Beweis führte er ein Gedicht an, dem der Verf. des 'Ikd noch andere folgen lässt. In dieser Erzählung wird die Thatsache, dass die meisten Vertreter des I'tizâl Perser waren, dazu benutzt, um gegen ihre Lehre Stimmung zu machen.

²⁾ S. oben, S. 7.

³⁾ Darmesteter I S. 161f.

⁴⁾ Prairies d'or, VIII S. 300. ويدعوب مذاهب من سلف من ملوك

trachten können, dass das I'tizāl in seinen Ursprüngen mit der Religion der Perser nichts zu thun habe.

Wir müssen also den Ursprung des Mu'tazilismus anderweitig zu erklären suchen. Nach allen Berichten, die auf uns gekommen sind, gehörten Wāsil b. Aṭā' und 'Amr b. 'Ubejd zum Kreise des Hasan al-Baṣrī¹⁾. Sie lebten ursprünglich ebenso, wie ihr Genosse, Šāliḥ b. 'Abd al-Ḳuddūs²⁾ in dem Gedankenkreise, den wir aus der asketischen Litteratur, aus den Werken des Harawī, Abū al-Lejth al-Samarḳandī, des Abū Ṭalīb al-Mekkī (Ḳūt al-ḳulūb) kennen. Diese Schriften bestehen zumeist aus Traditionen, die dem Propheten, den Chulafā' rāšidūn und anderen frommen Männern zugeschrieben worden, so dass wir daraus mit Sicherheit schliessen können, dass die ganze Gelehrsamkeit der Asketen in der Zeit Wāsil's ausschliesslich die Form des Hadīth hatte. In der vora's-aritischen Zeit war dies auch bei den dogmatischen Werken der orthodoxen Lehrer der Fall. Das Kitāb al-tauḥīd des Ibn Chuzejma besteht aus Traditionen. Das Hadīth scheint die allgemeine literarische Form der ältesten islāmischen Litteratur gewesen zu sein, wie dies ja auch bei den Chronisten und den Adab-Werken zu beobachten ist. Die Zuhd-Schriften enthalten aber massenhaft Material, das aus der Agada stammt und zwar nicht nur etwa Aussprüche, die unter den Juden sehr geläufig gewesen sein müssen, sondern Bemerkungen, die in der gesamten vorhandenen halachischen und agadischen Litteratur nur einmal vorkommen. Wir begegnen auch sehr häufig christlichen Entlehnungen, diese stammen aber nicht etwa aus der späteren kirchlichen Theologie, sondern aus dem Neuen Testament und aus den Apokryphen und Pseudepigraphen desselben.³⁾ Diese alten Šejche in der ersten Hälfte des

سلسان كاردشير بن بابك وغيره واجتهد في قراءة الكتب القديمة... انصرف

عن ذلك كله واطهر القول بالتوحيد والوعد والوعيد الخ.

¹⁾ Ḳūt al-ḳulūb I S. 150 wird er als der „Beste von Baṣra“ und als der Begründer der Asketik bezeichnet. Ebenda S. 148 sagt einer von den Aṣḥāb, dessen Ueberlieferungen von al-Hasan erklärt worden waren: تسألونى

عن العلم وهذا الخبر بين أظهركم

²⁾ S. über ihn Houtsma, a. a. O. S. 81 Goldziher in Transactions of the IXth Congr. of Orient. (London 1893) S. 104f.

³⁾ Man vgl. z. B. die 'Ikd I S. 352f. angeführten Aussprüche. Ueber christliche Einwirkungen auf den Sūfismus vgl. WZKM 1899 S. 35ff.

2. Jh. d. H. hatten gewiss keine solche Kenntnisse in kirchlichen Dingen, wie sie später z. B. al-Mas'ûdî besessen hat.¹⁾

Als Reaktion gegen jüdische und christliche Einwirkungen ist die Aeusserung in einem Hadîth aufzufassen: „Es gibt Gelehrte, welche die Reden der Juden und Christen vortragen, damit ihre Gelehrsamkeit reicher erscheinen solle, die sind schon auf der fünften Stufe der Hölle.“²⁾

Welcher Art diese Entlehnungen waren, dafür mögen hier einige Beispiele angeführt werden, wobei wir uns auf ethische Anschauungen beschränken, die in der asketischen Literatur eine grosse Bedeutung haben mussten. Einer modificirten Form der zehn Gebote begegnen wir zu wiederholten Malen.³⁾ Midrasch - Erzählungen werden unverändert, oder mit Fortlassung des eigenthümlich Jüdischen aufgenommen.⁴⁾ Charakteristisch sind folgende Beispiele: „Die Râbi'a wurde befragt, wann der Mensch als Gott liebend betrachtet werden könne. Darauf antwortete sie: Wenn das Unglück ihn so erfreut, wie das Wohlergehen.“⁵⁾ „Abû Mûsâ al-Aš'arî theilte mit im Namen des Propheten, Gott segne und begrüsse ihn: „Der Gläubige, der den Korân liest, ist wie die Citrone, deren Geruch angenehm und deren Geschmack angenehm ist, der Gläubige, der den Korân nicht liest, ist, wie die Dattel, die einen angenehmen Geschmack, aber keinen Geruch hat, der Bösewicht, der den Korân liest, ist wie die Myrthe, die einen angenehmen Geruch, aber einen bitteren Geschmack hat, der Bösewicht, der den Korân nicht liest, ist wie die Coloquinthe, deren Geschmack bitter ist und die keinen Geruch hat.“⁶⁾ Eine häufig angeführte Tradition ist die folgende:

¹⁾ Darum können wir auch nicht annehmen, dass der Mu'tazilismus unter dem Einfluss der kirchlichen Theologie, in welcher die Lehre von der Willensfreiheit bis auf dieser Zeit schon viele Wandlungen durchgemacht hatte (vgl. Harnack, Dogmengeschichte II^s S. 128. 153 f.) entstanden ist.

²⁾ Abû Tâlib al-Mekki, Kât al-kulûb I 144.

³⁾ Al-Samarqandî, Tanbîh al-ğâfilîn S. 188. Auch bei al-Tirmidî II 122. Tha'labî, Arâ'is S. 194 f.

⁴⁾ Tanbîh al-ğâfilîn S. 144 findet sich die Legende von Moses, Schemoth rabba 2, 2.

⁵⁾ Al-Kušejrî, S. 116. Die in Betracht kommenden Aussprüche der Agada s. bei Bacher, die Agada der Tannaiten I S. 328.

⁶⁾ Al-Samarqandî, Bustân al-'arifîn, S. 207. Der Verf. fügt noch hinzu
 أرَادَ بِالْأُتْرُجَةِ أُتْرُجَةَ أَهْلِ الْحِجَازِ يَكُونُ طَعْمُهَا طَيِّبًا Pesiktha des Rabbi
 Kahana, ed. Buber 185 a ר'אמר ר' חנין אלו ישראל כח אחריו זה יש בו ריח ויש

„Der Gläubige sieht seine Sünden, als würde er unter einem Berge sitzen und fürchtet, dass er auf ihn fällt, der Bösewicht sieht aber seine Sünden, als wären sie eine Fliege, die an seiner Nase vorüberfliegt.“¹⁾

Eine andere Tradition, die in einem jeden asketischen Werke, im Capitel über die Bekehrung angeführt wird, lautet: „Wer von den Sünden zurückkehrt, ist so, als ob er keine Sünde hätte.“²⁾

Diese Beispiele mögen genügen, um zu beweisen, dass Elemente der Agada in den ersten Jahrhunderten des Islāms nicht aufgehört haben in die Traditionsliteratur und in die Zuhd-Schriften einzudringen³⁾.

Dass in Bašra, wo die Asketen besonders zahlreich gewesen zu sein scheinen,⁴⁾ die Berührung mit der jüdischen Bevölkerung eine häufige gewesen sein wird, ist von vornherein anzunehmen. Und hier wird nicht nur die Kadar-Tradition, auf die ich schon zu wiederholten Malen hingewiesen habe,⁵⁾ von den Muslimen aufgenommen worden sein, sondern auch manche andere agadische Aeusserung, welche mit dem I'tizāl noch mehr übereinstimmt.

Wir wissen, welchem Widerwillen wir schon in der tannaitischen Agada gegenüber der Vorstellung von den zweien Mächten (שתי רשויות) begegnen. Dazu kommen noch Aeusserungen, wie z. B. die des R.

בו טעם כך ישראל יש בהן בני אדם שהם בעלי תורה ובעלי מעשים טובים כמות חמרים אלו ישראל מה חמרה יש בה טעם ואין בה ריח כך ישראל יש בהן בעלי תורה ואין בהם מעשים טובים וגו'.

¹⁾ Al-Buchārt, Al-da'wāt, 3.

²⁾ Al-Kušejrī, Risāla, S. 58. Vgl. dazu Joma 86b.

³⁾ Herr Sam. Fuchs theilt mir folgende Stelle aus der Einleitung Ibn Kutejba's zu seinem Muchtalif al-ḥadīth, cod. Leiden, S. 6 mit: وَيَتَعَلَّقُ مَفْضُلُو الْفَقْرِ بِرَوَايَتِهِمْ اَللّٰهُمَّ اَحْيِيْنِيْ مَسْكِيْنًا وَاَمْتِنِيْ مَسْكِيْنًا وَاَحْشَرْنِيْ فِيْ زُمْرَةِ

المساكين والفقر بالرجل المؤمن احسن من العذار الحسن على خد المساكين. Die Tradition entspricht dem Ausspruche Akiba's: ימה מסכנתא לברותא. الفرس. Die Tradition entspricht dem Ausspruche Akiba's: ימה מסכנתא לברותא. Die Stellen s. bei Bacher, ebenda, S. 289.

⁴⁾ Die Basrensischen Šūfi's werden angeführt, Kūt al-kulūb I 147. Z. 6 v. u. 129 Z. 16, 162 Z. 9 v. u. II S. 60 Z. 4.

⁵⁾ KJL. S. 4 A. 5 u. 6 Kūt al-kulūb II S. 13 Z. 3ff. lesen wir den Anfang der Talmudstelle und hier ist der Schluss, der von der Willensfreiheit spricht, ebenfalls fortgelassen. Dogmatische Traditionen, die mit unserem Gegenstande im Zusammenhang stehen, findet man aus alten Quellen angeführt bei al-Balawī, Alif bā II S. 50ff.

Akiba: „Was Gott thut ist wohlgethan.“¹⁾ R. Pappus hat Hiob 23, 13 die Worte: „Er ist einzig, niemand kann ihm antworten, was er will das thut er“, erklärt: „Er richtet allein die Bewohner der Welt und es ist keiner da, der ihm erwidern könnte. Diese Auslegung war dem R. Akiba anstössig und er gab dann folgende Erklärung: „Man kann nicht antworten auf die Worte dessen, der durch sein Wort die Welt geschaffen hat, sondern er richtet Alles mit Wahrheit, Alles mit Gerechtigkeit“.²⁾

Ich hebe diese Stelle nicht nur deshalb hervor, weil sie mit dem It'izäl verwandte Ansichten enthält, sondern auch, weil sie uns zeigt, dass die Reflexion über biblische Anschauungen vom Walten Gottes, unbeeinflusst von der griechischen Philosophie zu zwei entgegengesetzten Meinungen geführt hat, von denen die eine auf die Allmacht Gottes, die andere auf seine Gerechtigkeit das Gewicht legte.

Wir können nun aus dem ganzen Culturkreis, der bei Entlehnungen der asketischen Schulen in Basra in Betracht kommt, keine andere Literatur namhaft machen, in welcher die Einheit und Gerechtigkeit Gottes, so wie die Lehre von der Willensfreiheit so nachdrücklich eingeschärft wird, wie in der jüdischen.

Es ist auch zu beachten, dass schon in alten Quellen³⁾ von der „Schöpfung der Tora“ gesprochen wird, so dass es, wie ich dies

¹⁾ Die Stellen s. bei Bacher, Ag. d. Tan. I 282. Vgl. auch das Fragmententargum zu Gen. 4, 8. Wohl auf diese Ansicht Akiba's ist folgende Erscheinung zurückzuführen. Sifrä, ed. Weiss 111a wird aus Jes. 45, 7 gefolgert, dass der Friede dem Ganzen Weltall gleichwerthig sei. Der Erklärer hat für וְכָל בְּרִית וְכָל בְּרִית — וְכָל בְּרִית gelesen, welcher Ausdruck auch in die Liturgie aufgenommen wurde. Dieses Tikkun soferim ist aber nicht durchgedrungen, wahrscheinlich, weil es zu spät gemacht worden ist. Es ist eine merkwürdige Analogie zur mu'tazilitischen Koränauslegung bei Goldziher, Muh. Stud. II 240.

²⁾ Vgl. Bacher, ebenda, S. 326. Vgl. auch die anonymen Bemerkungen Sifrä zu Deut. 32, 3 ed. Friedmann 137b.

³⁾ Im Kitāb al-ḥejda, HS. Wetzstein II No. 382. Bl. 49b heisst es vom Worte تَجْعَلُونَهُ تَخْلُقُونَهُ. Sure 6, 91. یعنی ان الیهود خلقوا التوریه ومعنی خلق التوریه کلام الله تع فزعم بشر ان الیهود خلقوا کلام الله تع وانه لا معنی عنده وعند من قال بقوله وعند سائر العجم غیر نلک

Das Kitāb al-ḥejda mag wohl eine Fälschung sein, aber sein Alter wird durch den Fibrist bezeugt. Diese Stelle zeigt uns aber jedenfalls dass die Vorstellung vom „Geschaffensein der Tora“ mit derjenigen vom Geschaffensein des Korāns im Zusammenhange steht.

schon früher ausgeführt habe, höchst wahrscheinlich ist, dass die Lehre vom „Geschaffensein der Tora“ das Vorbild der Vorstellung vom Geschaffensein des Koráns war.

Die Ansicht Wāšils vom „Mittelzustand“ kann für die Ermittlung des Ursprungs seiner Lehre nicht verwerthet werden, da sie in Vorderasien schon in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten bei Juden¹⁾, Christen²⁾ und Heiden verbreitet war.³⁾

Es möge hier auch über den Namen dieser Schule Einiges bemerkt werden. Dass der Name „Mu‘tazil“⁴⁾ daher stamme, dass Hasan al-Bašrī von Wāšil b. ‘Aṭā’ gesagt habe: „Wāšil hat sich von uns getrennt“, ist natürlich eine Fabel. Somit bleiben nur zwei Möglichkeiten übrig. Entweder ist „Mu‘tazil“ ursprünglich synonym mit Chāriġī⁵⁾ und Rāfiḍī und die Bezeichnung wurde von

¹⁾ S. Barajtha, Rosch haschana 16b.

²⁾ Strauss, die christliche Glaubenslehre II, 684 A. 49.

³⁾ S. z. B. Lucian, de luctu, cap. 9.

⁴⁾ Von besonderem Interesse scheint für die Gesch. des Namens folgende Stelle zu sein. Ibn Mattawejhi, Maġmū‘ 208b بالاعتزال وان التسمية بالاعتزال مدح بالايات التى فى القرآن وان السبب فى التسمية بهذا اعتزال عمرو حلقة الحسن لوحشة لحقته من قتادة فقال قتادة أصبح عمرو معتزليا وقيل لما كثر الخوارج والمرجئة وانتصب واصل لمكالمتهم فى الاسماء والاحكام سُمى معتزليا وحكى (يعنى عبد الجبار) ما ذكر من بردان عن سفيان الثوري أنه امر اصحابه ان يتسموا بهذا الاسم لما سمع من خبر عن انبى صلى الله عليه واله يتضمن مدحهم فقبل له قد سفيك به اصحاب واصل.

⁵⁾ Al-Mubarrad, Kāmil, S. 546 werden Verse von al-Ašma‘ī recitirt, die von einem Manne herrühren, „der von der Ansichten der أهواء keine klaren Begriffe hatte“:

Ich habe nichts mit den Chawāriġ zu thun, ich gehöre nicht zu ihnen,
Nicht zu Al-Ġazzāl unter Ihnen, und nicht zu Ibn Bāb
Nicht zu denen, die, wenn sie ‘Alī erwähnen,
Den Gruss der Wolken erwidern,
Ich liebe aber mit ganzem Herzen,
Und weiss, dass dies richtig sei,
Den Gesandten Gottes und den Šiddik mit einer Liebe,
Durch die ich für morgen schönen Lohn erhoffe.“
Diese Verse werden auch Al-īqḍ al-farīd I S. 266 angeführt

Anfang an im schlechten Sinne von der *αἴρεσις* Wâsils gebraucht und von dessen Anhängern angenommen, in gutem Sinne gedeutet und mit Korânstellen und Traditionen begründet, oder sie ist ursprünglich in gutem Sinne gebraucht worden, und bezeichnete die „Zurückgezogenen“, eine Klasse der Zuhhâd, und erst später ist das Wort durch die Orthodoxen zu seiner üblen Bedeutung gekommen. Wir halten das letztere für das wahrscheinlichere. Von ‘Amr b. ‘Ubejd wissen wir, dass Abû Ġa‘far al-Manşûr sich von ihm mit solchem Erfolge ermahnen liess, dass der skrupellose Tyrann sich in Thränen auflöste¹⁾, von Wâsil wissen wir ebenfalls, dass er Predigten zu halten pflegte²⁾. Sie werden also nicht im Rufe von Ungläubigen gestanden haben. Dass die asketischen Prediger von den Vorstellungen vom Jenseits einen ergiebigen Gebrauch machten, zeigen alle ihre Schriften. Die Schrift des Abû al-Lejth al-Samarġandi: *Ķarrat al-‘ujûn*, die ausschliesslich diesem Gegenstande gewidmet ist, wird nicht die erste in ihrer Art sein. Dies würde auch erklären, warum neben den Lehren von der Einheit und Gerechtigkeit Gottes auch die von der Verheissung und Strafandrohung (الوعد والوعيد) zu den Grundlehren des alten I’tizâ gehörten. Sie sind eben ein Lehrstück, das der Mu‘tazilismus aus der Asketik herübergenommen hat. In der „Risâla“ des Kuşejrî³⁾ finden wir noch ein Kapitel über die „Zurückgezogenheit und ihre Forderungen“ (العزلة). Zu ihnen gehört, dass der Mensch sich Kenntnisse aneigne, durch welche das Band des Einheitsbekenntnisses gesichert werde, damit der Satan mit seiner Einflüsterung ihn nicht mit Leidenschaft erfülle⁴⁾, ferner soll er sich religionsgesetzliche Kenntnisse erwerben, damit er zum pflichtgemässen Thun gelange, auf dass seine Sache auf eine feste Grundlage gebaut sei. Die „Zurückgezogenheit“ in Wahrheit ist die Absonderung der tadelnswerthen Eigenschaften und die Einwirkung zum Zwecke der Ver-

Al-Ġazzâl ist die Bezeichnung Wâsil b. ‘Atâ‘a, Ibn Bâb ist ‘Amr b. ‘Ubejd. „Die Leute, welche die Wolken grüssen“ sind nach ‘Ikġ, ebenda, die Rafîditen. Ueber den Namen معتزلة vgl. auch Goldziher's Bemerkungen in ZDMG 41,35

¹⁾ ‘Ikġ I 363 f.

²⁾ Fawât al-wafajât II 317 werden von seinen Werken erwähnt:

في التوبة، كتاب الخطب في التوحيد والعدل

³⁾ Ed. Othmânijja, 1304 S. 64 ff.

⁴⁾ لكي لا يستهويه الشيطان

änderung der Eigenschaften, aber nicht zur Erhebung über die Umgebung¹⁾).

Aus diesen Bemerkungen glauben wir schliessen zu dürfen, dass die Mittheilungen, welche wir bei späteren Mu'taziliten finden und in denen das Wort „i'tazala“ in gutem Sinne gebraucht wird, die ursprüngliche Bedeutung des Namens widerspiegeln. Sie bestätigen aber auch den inneren Zusammenhang, in dem der Mu'tazilismus ursprünglich mit den Zuhhād gestanden hat und auch die Auffassung, welche oben über seinen literarischen Charakter und seine Quellen dargelegt worden ist.

Dies Alles unterstützt die Ansicht, die ich früher über den Ursprung des I'tizāl geäussert²⁾ und nach welcher die Ursprünge des Mu'tazilismus wahrscheinlich auf die Anregung jüdischer Elemente in der islāmischen Tradition und wie wir jetzt hinzufügen können, in der asketischen Literatur zurückzuführen ist.

Die Mu'taziliten sind in der Zeit nach ihrem Auftreten ohne Zweifel als Ketzler betrachtet worden, und wenn man einer aus verhältnissmässig später Zeit stammenden Nachricht Glauben schenken darf, sind sie auch genöthigt gewesen, ihre Lehre zu verheimlichen. Al-Nasafi³⁾ berichtet nämlich, dass, wenn ein Mu'tazilite Jemanden fragte, ob er die „Fünf Grundlehren“ gelesen habe, und jener bejahend antwortete, so konnte er wissen, dass er es mit einem Genossen zu thun habe. Al-Ālūsī berichtet aber ausdrücklich, dass

والعزلة في الحقيقة اعتزال الخصال المذمومة فالتأثير³⁾ S. 65
لتبديل الصفات لا للتناهي عن الاو طان

¹⁾ KJL, S. 2f.

²⁾ Baḥr al-kalām, cod. Warn. 661* Bl. 55a. فصل قال الشيخ الامام
ره أول من تكلم في مذهب الاعتزال رجل يقال له واصل بن عطاء
وتابعه عمرو بن عبيد تلميذ البصري فلما كان في زمان هارون الرشيد
خرج ابو هذيل العلاف فصنف لهم كتابين وبين مذهبهم وجمع
علومهم وسمى ذلك الاصول الخمسة وكلما رأوا رجلا قالوا له هل قرأت
الاصول الخمسة فان قال نعم فقد عرفوا أنه على مذهبهم والاصول
الخمسة العدل والتوحيد والوعد والوعيد ومسئلة البين البين

Ueber die fünf Grundlehren der Mu'tazila vgl. auch Houtsma S. 89.

Bišr al-Marîsî mit seiner Lehre vom Geschaffensein des Gotteswortes den Zorn des Hârûn al-Rašîd erregte, so dass er während dessen ganzer Regierung sich verborgen halten musste¹⁾.

Allerdings sind sie dann unter al-Ma'mûn zur Herrschaft gelangt, da dieser stets von mu'tazilitischen Hoftheologen umgeben war²⁾. Er hat auch nach der Art der Sassanidenkönige an theologischen Disputationen seine Freude gehabt, und hat ihr Ergebniss nach ihrer Methode zu verbreiten gesucht. Die Chalifen haben nicht nur Staatseinrichtungen der Perser, wie die Ġizja, herübergenommen, Gelehrte an ihren Hof gezogen, sondern auch die Art, für Ahumarezda zu kämpfen, sich angeeignet.

Die mu'tazilitischen Kalâmwerke, welche nicht von Šîriten verfasst worden sind, führen uns alle in die Zeit nach al-Aš'arî. Beherrscht wird der Mu'tazilismus in dieser Zeit durch die Schulen von Bagdâd und Bašra³⁾. Orthodoxe Berichterstatter, wie z. B. al-Šahrastâni berichten ausführlicher über die Schule von Bašra und deren Häupter al-Ġubbâ'î und Abû Hâšim, ohne Zweifel, weil ja al-Ġubbâ'î der Lehrer und spätere Gegner al-Aš'arî's war, sodann aber, weil der orthodoxe Kalâm dieser Schule viele eigenthümliche Gedankenelemente zu verdanken hat, wie z. B. die Lehre von den „Zuständen“ (أحوال).⁴⁾ Etwas gerechter ist al-Baġdâdî insofern, dass er auch den Šejchen der Schule von Bagdâd besondere Kapitel widmet. Einer von diesen war Abû al-Husejn al-Chajjât, der Lehrer des Abû al-Kâsim al-Ka'bi, ein Hauptvertreter der Lehre, dass das „Nichtseiende“ als ein „Ding“ bezeichnet werden könne⁵⁾.

¹⁾ Al-Âlûst, S. 122.

²⁾ In der HS. Landberg, No. 368 Bl. 149 a findet sich die Abschrift eines Ernennungsdecretes für 'Alî b. Mûsâ. Die Zeugen sind الفضل ابن سهل وسهل بن فضل ويحيى بن اكرم وعبد الله بن طاهر وثمامة بن اشروس

وبشر بن المعتمر وحماد بن نعيمان

Auch sonst erscheint Thumâma in der Begleitung des Chalifen. Im Kitâb al-hejda ist Bišr al-Marîsî der Haupttheologe al-Ma'mûns. Vgl. auch Agâni 18, 89 wo darüber berichtet wird, dass Hârûn b. al-Ma'mûn ebenfalls mu'tazilitische Genossen um sich hatte.

³⁾ Steiner, die Mu'taziliten, S. 80ff.

⁴⁾ Al-Šahr. I S. 80.

⁵⁾ S. darüber Steiner, ebenda, S. 82.

⁶⁾ Park, 70b: ذكر الخياطية منهم ' هؤلاء اتبع ابى الحسين

Er leugnete, dass die Ueberlieferung eines Einzelnen, als Beweis betrachtet werden könnte¹⁾, welche Ansicht von al-Ka'bi in einer besonderen Schrift bekämpft worden ist. Dieser ist ebenfalls ein Šejch der Schule von Bagdād²⁾. Al-Bagdādi erwähnt aber einige Punkte seiner Lehre³⁾, in Betreff welcher er von den anderen Bagdādensern abgewichen ist und zum Theil sich der aš'aritischen Ansichten genähert hat. Er war der Ansicht, dass vom „Sehen“, „Hören“, „Wollen“ Gottes nur in figürlichem Sinne die Rede sein kann, und dass mit diesen Bezeichnungen gemeint wird, dass Gott von den sichtbaren und hörbaren Dingen Kenntniss habe, und dass er etwas thut. Mit dieser Ansicht folgte er auch dem Nazzām, der dasselbe gelehrt hatte.

Welchen Umfang das Gebiet der Wissenschaft hatte, welche in den Schulen von Bagdād und Bašra gepflegt worden, darüber erfahren wir Ausführlicheres aus dem höchst werthvollen Werke des Abū Rašīd al-Nisābūrī: Kitāb al-mas'āl wa-l-chilāf bejn al-Bašrijjīn wa-l-Bagdādijjīn⁴⁾. Das Buch besteht aus 17 Abschnitten, welche aber nicht genau den behandelten Gegenständen entsprechen, denn zuweilen schliesst die Behandlung eines Gegenstandes in der Mitte eines Abschnittes. Wir wollen hier nur kurz den Inhalt des

الخياط الذى كان استاذ الكعبى فى ضلالتة وشارك الخياط سائر
القدرية فى اكثر ضلالتها وانفرد عنهم بقول من لم يسبق اليه فى
المعدوم وذلك ان المعتزلة اختلفوا فى تسمية المعدوم شيئا منهم من
قال يصح ان يكون المعدوم معلوماً ومذكوراً ولا يصح كونه شيئاً ولا
Nachdem er
die widersprechenden Ansichten mancher Mu't. dargelegt setzt er dann fort:
وفارق الخياط فى هذا الباب جميع المعتزلة وسائر فرق الامة
فزعم ان الجسم فى حال عدمه يكون جسماً لانه يجوز ان
يكون فى حال حدوثه جسماً ولم يجز ان يكون المعدوم متحركاً
لان الجسم فى حال حدوثه لا يصح ان يكون متحركاً عنده
Die Anhänger dieser Ansicht werden auch معدومية genannt. Ueber al-Chajjāt;
s. al-Šahr. I S. 79. Al-Īǧī 341. Vgl. auch KJL. S. 50 Anm. 2.

¹⁾ Fark 71b.

²⁾ S. über ihn Zur Gesch. d. Aš'aritentums, S. 86f.

³⁾ Fark, ebenda.

⁴⁾ Hs. Glaser, No. 12, Ahlwardt IV 5125.

Buches, von dem die ersten zwei Abschnitte fehlen, andeuten, da es neben dem Kitāb al-muḥṭawī unser wichtigstes Hilfsmittel in der Erklärung mancher Capitel im Berēšith rabbā des Jeschu'a b. Jehuda war.

Der Verfasser, Abū Rašīd, gehört der Schule von Bašra an, wie das aus zahlreichen Stellen hervorgeht und es war seine Absicht, gegenüber den Anschauungen Abū al-Kāsim al-Ka'bīs, welche dieser in seinem Buche, „Ujūn al-masā'il“ dargelegt hatte, diejenigen Al-Ġubbā'i's und Abū Hāšims als die richtigeren nachzuweisen.

Einen grossen Raum nehmen die Capitel ein, — sie werden mit مسئله bezeichnet, — welche von der Atomenlehre handeln (Abschnitt III Bl. 1b—Bl. 40b). Aus seiner Darstellung ersehen wir, wie viel sich schon die Mu'taziliten mit der Atomenlehre beschäftigt hatten. Wenn Ibn Chaldūn berichtet, dass erst al-Bākilānī die Atomenlehre in den Kalām eingeführt habe, so wird das sich nur auf den aš'aritischen Kalām beziehen, oder es wird daraus zu erklären sein, dass ihm kein Werk von al-Aš'arī bekannt war, in welchem er auf diese Lehre Rücksicht genommen hat. Jedenfalls haben besonders die Mu'taziliten von Bašra dem aš'aritischen Kalām in einer Weise vorgearbeitet, dass man sagen muss, dass diese Lehre in den uns bekannten aš'aritischen Werken durchaus nicht so durchgebildet erscheint, wie sie es bei den Mu'taziliten von Bašra war. Das Interesse, das diese ebenso wohl wie später die Aš'ariten an der Atomistik hatten, war, dass sie ihnen die Handhabe bot, die Lehre von der Schöpfung der Welt zu beweisen. Bl. 44b. lesen wir ein Capitel über die Frage, ob die Erde rund sei, darauf folgt bis Abschn. V Bl. 56b. die Lehre von den Farben, dann wird (57bff) von den Grundeigenschaften der Körper gehandelt. Die folgenden Abschnitte sind den Fragen von der Natur der Töne und der Sprache (VI 68a—77) gewidmet. Diese Fragen stehen mit der Lehre vom Gottesworte im Zusammenhang, so wie die folgenden über Schmerz und Lust (VI 77b—80b) mit derjenigen von der Gerechtigkeit Gottes. Die Abschnitte VII—XI (Bl. 83a—126a) über Bewegung und Ruhe, Raum (92b) Zusammensetzung und Auflösung, Trockenheit und Nässe, über die Begriffe des Lebens und des Todes stehen mit der Kosmologie der Mutakallimūn im Zusammenhang. Zwei Abschnitte (Abschn. X Bl. 126b—XII 154) handeln von den Begriffen des Könnens und Nichtkönnens (القدر والعجز) deren Erörterung offenbar durch die Lehre von der Willens-

freiheit veranlasst worden ist. Von der Erkenntniss und den Glaubensanschauungen als solchen, handeln Abschn. XII 155b bis XV 191b. Diese Untersuchungen nebst den folgenden über die Speculation und Beweisführung (XV Bl. 191b—XVI 197b) zeigen uns die Erkenntnisslehre der Mu'taziliten sowohl auf dogmatischem, als auch auf ethischem Gebiet. Mit dem letzteren stehen aber auch die Capitel über das „Wollen und Nichtwollen“ und über die Begierde, über Sättigung u. a. m. (XVI 197a—XVII 208b) in Zusammenhang.

Diese Andeutungen mögen hier genügen, um auf die Mannigfaltigkeit der Gegenstände hinzuweisen, welche in den Schulen der Mu'taziliten behandelt worden sind. Griechische Autoren werden nicht erwähnt, aber wir werden sehen, dass die Anregung theilweise von den Schriften des Aristoteles ausgegangen sein muss,¹⁾ und die Mutakallimûn haben dann die Begriffe je nach ihrem dogmatischen Bedürfniss umgebildet.

Vielfache Berührungen mit dem Werke des Abû Rašîd zeigt uns ein Theil der grossen Encyklopädie von Al-Mahdî Ibn al-Murtaḏâ al-Hasanî²⁾, der jedoch eine andere Quelle benutzt hat und auch die Ansichten älterer und späterer Mu'taziliten erwähnt.

¹⁾ Die Aristoteliker in islâmischen Ländern haben aber bei ihnen kein tieferes Verständniss des Aristoteles vorausgesetzt. S. darüber Steinschneider die arab. Uebersetzungen aus dem Griechischen. XII Beiheft zum Centralbl. f. Bibliothekwesen, S. 56.

²⁾ HS. Glaser 230 Bl. 26b—45. Das Stück führt den Titel كتاب رياضة الافهام فى لطيف الكلام. Im Folgenden bezeichnet Murt. das Werk des Ibn al-Murtaḏâ. Bl. 26b—29a ist auch hier der Atomistik gewidmet. Bl. 29a باب الاعراض. Bl. 30 باب الطعوم والروائح. Ebenda باب الحرارة. Dann باب الرطوبة واليبوسة. Dem entspricht Masâ'il Bl. 121b. Masâ'il 112a باب التاليف. Bl. 32. a. الكلام فى الرطوبات واليبوسات. Masâ'il 118a باب الاعتماد. Murt. Bl. 32b. الكلام فى التاليف. Masâ'il 122a f. باب الحية. Murt. Bl. 33a. الكلام فى القدرة. Murt. Bl. 33b. Masâ'il 126b. الكلام فى العلوم والاعتقادات. Murt. 83b. الكلام فى النظر والاستدلال. Masâ'il 191b f. باب الارادة والكراهة. Murt. Bl. 39b. Masâ'il 197a f. باب الارادات.

Wenn uns die Werke Abū Rašīds und Ibn al-Murtaḍā al-Mahdī's in die Streitfragen der mu'tazilitischen Schulen einführen, so besitzen wir auch ein grosses systematisches Werk, welches von einem sehr angesehenen Mu'taziliten, vom Kāḍī 'Abd al-Gabbār herrührt. Allerdings ist davon nur der Auszug auf uns gekommen, der von Ibn Mattawejhi angefertigt worden ist, überdies ist es auch nicht vollständig¹⁾. Wo aber die islāmischen Quellen versagen, treten

والكراهات. Die folgenden Capitel bei Ibn al-Murtaḍā haben keine Parallelen im Buche des Abū Rašīd: Bl. 41a باب الادراك. Bl. 42a باب الندم. Bl. 43a باب مسائل الخلاف. Bl. 43b باب مسائل متفرقة. Ebenda: باب اللطافة. Ebenda: باب الجدل. Bl. 44b باب العلل وسائر المؤثرات. والوفاق. Ebenda: باب الحدود.

¹⁾ HS. Glaser, 52. Ahlwardt IV, 5149. Ich gebe hier ein Verzeichniss der Capitel vom grösseren Theile des Buches.

باب فى بيان ما يجب ان 6a. باب فى ذكر ترتيب هذه العلوم 5a
باب فيما يلزم المكلف 7b. يتفق فى التكليف وما يجوز ان يختلف
باب فى 12a. باب فى بيان الغرض والقصد بالنظر والاستدلال 11a. اولا
باب فى اثبات المحدثات الدالة 12b. بيان جملة ابواب التوحيد
باب فيما يجب ان 23b. باب فى اثبات الالوه 14b. على الله تع
يعلم من صفات هذه المعانى لتصوير دالة على حدث الجسم
الاصل الثانى فى التوحيد باب فى اثبات 33a. فصل 28a b. 26a. b.
الاصل الثالث وهو الكلام فى الصفات، باب فى ذكر 48b. المحدث
باب فى اثبات محدث العالم قدرا 51b. جمل يحتاج اليها فى نلك
باب فى اثبات محدث العلم عالما 56b. فصل 54a 53a
باب فى اثباته 65a. باب فى اثبات كونه تع حيا 61a. فصل 60a 59a
فصل 71a 70b. باب فى اثباته تع موجودا 67b. تع سميحا بصيرا مدركا
باب فى هل 77b. فصل 76b. باب فى انه تع يصح ان يريد ويكره 75b
باب فى تمييز هذه الصفات واحكامها 80a. يختص تع بصفة سواها
باب الاستدلال بالشاهد على 84a. باب ترتيب العلم بهذه الاحوال 83b

die jüdischen, insbesondere die karäischen Schriften ein. Wie vielfach nachgewiesen worden ist, ist die jüdische Religionsphilosophie der gaonäischen Zeit und zum Theil auch die in den folgenden Jahrhunderten vom Kalām beeinflusst, und zwar ist es die Theologie der Karäer, welche in Folge der geringeren Bestimmtheit ihres religiösen Bewusstseins dem islāmischen Einfluss vollständig erlegen ist. Durch diesen Umstand sind ihre Schriften auch für die Geschichte des islāmischen Kalāms sehr gut zu verwerthen, was z. B. bei dem Gaon Sa'adja in viel geringerem Masse der Fall ist.

In erster Reihe kömmt hier Josef al-Baṣīr in Betracht,

100b. باب في أنه تع عالم قادر لا لمعان بل لذاته 86b. الغائب
الاصل 111b. فصل في انه تع لا يجوز ان يعلم لنفسه ويعلم ماحدث
فصل الكلام على النصارى 115b. الخامس في التوحيد (مذهب النصارى)
فصل في بيان 121a. الكلام في الافعال 119a. الكلام في العدل 118a
باب 124b. فصل فيما له بقبح القبائح 122a. القبائح وطريق معرفتها
فصل 125b. باب في النذب والتفضل 125a. فيما له بحسن الحسن
باب في ذكر من يتأتى منه هذه 126a. في الواجب ووجه وجوبه
باب فيما يصح من الله تع وما لا يصح 126b. الاحكام ومن يتعدى
باب في ذكر الدلالة على انه تع 127a. من هذه الافعال واحكامها
باب في قدرته على الاجناس 129a. قادر على ما اذا وقع كان قبيلها
باب في 131b. باب في ابطال قولهم في وجوه القبح والحسن 130a
باب في بيان ان كل 134a. الدلالة على انه تع لا يفعل القبيح
باب في ترتيب المسائل على 135a. مائعه حسن وانه لا يختار سواه
الكلام في الارادة، باب اثبات المريد والارادة 135b. هذه الاصول
باب في الدلالة 139a. باب في الدلالة على انه تع مريد 136b
على انه تع مريد بارادة حادثة.

Eine Vergleichung dieses Inhaltsverzeichnisses mit demjenigen des Muhtawī von Josef al-Baṣīr (Frankl, im Fünften Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums, S. 17 ff.) zeigt uns, dass dieser in der Anlage seines Buches in auffallender Weise derjenigen der muslimischen Kalāmwerken gefolgt ist.

dessen Hauptwerk *Al-muḥṭawī fī ‘ilm al-uṣūl* eine merkwürdige Uebereinstimmung mit dem vorhandenen Theile des „*Maḡmū’ min al-muḥīt bi-l-takālīf*“ von Ibn Mattawejhi zeigt. Auch seine anderen Schriften, die kleinsten nicht ausgenommen, sind für die Geschichte des *I’tizāl* höchst lehrreich.

Josef al-Baṣīr steht aber als karäischer Mu’tazilite nicht allein. Abū Jūsuf Ja’kūb al-Kirkissānī und David b. Merwān Ibn al-Mikmās.¹⁾ — wenn man diesen Mann mit seinen wandelbaren Ueberzeugungen zu den Karäern rechnen kann, — sind ebenfalls Mu’taziliten. Und zu ihnen gehört auch Jeschu’a ben Jehuda, der Schüler Josef al-Baṣīrs, der die Werke seines Lehrers, wie wir sehen werden, sehr stark benutzt hat und in seinen Arbeiten Probleme behandelt, die wir in dieser Ausführlichkeit nur bei ihm kennen lernen.

II.

Das Buch *Berēšith rabbā*.

Wie schon aus der ausführlichen Beschreibung der HS. durch Steinschneider bekannt war, ist das Werk ein Kommentar zu den ersten zwei Wochenabschnitten des Pentateuchs. Indessen giebt Jeschu’a zumeist eine ausführliche Besprechung der Fragen, zu welchen ihm der Text der Bibel die Veranlassung giebt und nur nachdem er die philosophischen Fragen, ohne einen Bibelvers zu citiren, erledigt hatte, erklärt er die betreffenden Stellen. Die rein grammatisch exegetischen Capitel sind also in seinem Buche von den philosophischen zumeist scharf gesondert, was uns ermöglicht, die philosophischen Abhandlungen hier besonders zu behandeln. Ehe wir aber hierauf übergehen, wollen wir noch Einiges über die Uebersetzung bemerken.

Der Uebersetzer wird in den Handschriften nicht namhaft gemacht. Die Uebersetzung zeigt so viele Berührungen mit der-

¹⁾ S. KJL. S. 22f. Ein grosser Theil des Werkes von Ibn al-Mikmās, von dem bisher nur Fragmente in hebräischer Uebersetzung bekannt waren, ist im Original von Harkavy unter den Handschriften der kais. Bibliothek in St. Petersburg aufgefunden worden, worüber er in der russischen Zeitschrift *Woschod*, 1898. September Heft, Wiss. Theil S. 39 ff. berichtet.

jenigen des Kitāb al-muḥtawî, dass man annehmen möchte, es wäre Tobijja b. Mose. Dagegen spricht aber der Umstand, dass der Uebersetzer sich niemals griechischer Ausdrücke bedient, denen wir bei Tobija so häufig begegnen.

Seine Terminologie bietet solche Schwierigkeiten, dass man vielfach den Inhalt des Textes aus anderen Quellen schon kennen muss, um die Absicht des Verfassers und Uebersetzers errathen zu können. Von grammatischer Richtigkeit ist bei ihm keine Rede, er konstruirt häufig nach seiner Vorlage, also nach den Regeln der arabischen Syntax. Er scheint auch manchmal das Original nicht gut verstanden zu haben. So übersetzt er manchmal وَالْا für وَالْا

mit dem hebr. אלה was natürlich sofort den Sinn verdunkelt. Wenn es ihm einfällt, nimmt er arabische Wörter herüber in seine Uebersetzung, die er schon häufig richtig wiedergegeben hat, manchmal nimmt er sogar ganze Sätze unübersetzt herüber. Vielleicht ist daraus zu schliessen, dass die uns vorliegende Uebersetzung nur der Entwurf einer beabsichtigten vollständigen Uebersetzung des grossen Commentars von Jeschu'a ist. Aber die Uebersetzung hat den späteren Karäern in dieser Form vorgelegen und ihre Terminologie beeinflusst. Ueberdies gehören diese hebräischen Uebersetzungen zu den ältesten, die wir aus dem Mittelalter besitzen und auch dieser Umstand mag die vorliegende Arbeit rechtfertigen.

Ich gebe nun hier eine Uebersetzung bez. eine Analyse der wichtigsten und schwierigsten Capitel des Buches nebst Erläuterungen, deren Stoff der verwandten jüdischen und islāmischen Literatur entnommen ist.

1. Die Schöpfung der Welt.

Jeschu'a beginnt jeden grösseren Abschnitt und so auch den ersten mit einigen Schriftstellen, welche mit dem Gegenstande, den er behandeln will, im Zusammenhange stehen. In der Einleitung des Buches spricht er sich darüber aus, wie er seine Aufgabe zu lösen gedenkt, dass er, da er wenig Musse hat, und auch körperlich schwach sei, sich zumeist kurz fassen werde.

Ebenso wie Josef al-Baṣîr und alle Mutakallimûn, die Aš'ariten nicht ausgenommen, führt er aus, dass man aus der Schrift keine sichere Erkenntniss von der Schöpfung der Welt und vom Dasein Gottes erlangen könne, vielmehr muss man zu diesen durch Speku-

lation gelangen, um die Wunder des Propheten als Beweise für die Wahrheit seiner Verkündigung betrachten zu können.

Dann folgen die Beweise für die Schöpfung der Welt zu deren Erklärung Folgendes vorausgeschickt werden muss.

Die wichtigsten Begriffe¹⁾, welcher sich die Mutakallimûn in ihrer Kosmologie bedienen, waren die folgenden: Ding²⁾ Seiendes³⁾, Nichtseiendes⁴⁾, Ewiges (anfangslos)⁵⁾, Geschaffenes⁶⁾, Atom⁷⁾ Körper⁸⁾, Accidens⁹⁾, Bewegung¹⁰⁾, Ruhe¹¹⁾, Ursache¹⁾.

Mit Bezug auf den Inhalt müssen wir bemerken, dass wir hier eine eigenthümliche Form des kosmologischen Beweises vor uns haben, der am meisten mit derjenigen übereinstimmt, welcher wir

1) Ich setze ihre Namen nach Muht. 3b der hebräischen Uebers. — die ersten Capp. fehlen in der HS. des Originals — hierher.

2) قدیم: קדמון⁵⁾ معدوم: אפס⁴⁾ موجود: מצוי⁸⁾ شیء: כלום²⁾

عرض: אפע⁹⁾ جسم: גויה⁸⁾ جزء: חתיכה⁷⁾ حادث: חדש⁶⁾

שכון: שכניה¹¹⁾ حركة: רחשה¹⁰⁾ نفات الاعراض: מכערי האפעים

Ueber die meisten dieser Begriffe s. KJL. S. 37 ff. ¹²⁾علة: עלה Für ihren Begriff bei den Mutak. ist folgende Stelle bei Ibn al-Murtaḍā 43b von Interesse:

باب العلة وسائر المؤثرات، مسألة العلة ما يوجب صفة الجملة أو للمحل والسبب ما يوجب ذاتا وسميت علة لتغير محلها وهي في Ueber die Ursache und die anderen

Wirkenden (المؤثر: מכתיים). „Ursache ist das, was beim Ganzen oder am

Substrat eine Eigenschaft nothwendig zur Folge hat, der Grund hat aber eine Substanz zur Folge. Jene wird wegen der Veränderung ihres Substrates „illa“ genannt. Im Sprachgebrauch bezeichnet sie das, wodurch das Substrat sich verändert.“ Jeschu'a und andere Mutakallimûn unterscheiden auch die Ursache von dem „Wirkenden“ (agens, الفاعل) worüber uns eine andere Bemerkung Ibn al-Murtaḍās aufklärt. Bl. 44a وهو من

والمؤثرات ثلاثة الفاعل ويوجد الفعل بحسب قصده واختياره والعلة وهي ذات تؤثر صفة والسبب

يوجد الفعل بحسب قصده واختياره والعلة وهي ذات تؤثر صفة والسبب

هو ذات توجب ذاتا „Es gibt dreielei Wirkende: 1. der Handelnde, d. i.

derjenige, der ein Werk nach Massgabe seines Zweckes und mit freier Wahl in Dasein ruft, 2. die Ursache, d. i. ein Wesen, das ein Attribut zur Folge hat, und der Grund, d. i. ein Wesen das ein anderes Wesen zur nothwendigen Folge hat.“ Diese Begriffe decken sich nicht mit den entsprechenden Begriffen des Aristoteles.

in einem Schriftchen begegnen, das dem Abr. Ibn Ezra zugeschrieben wird. Dieser schliesst, ebenso wie seine Quelle, aus dem Geschaffen-sein der Zusammensetzung und Auflösung, der primitiven Seinszustände, ohne die der Körper undenkbar ist, auf das Geschaffen-sein der Körper¹⁾, Jeschu'a schliesst dies aus der Thatsache, dass jeder Körper im Raume in irgend einer Richtung existiren muss. Für die Erklärung dieser Thatsache sind nach ihm vier Annahmen möglich. Nach der ersten würde der Körper in Folge seines Wesens die bestimmte Stelle im Raume einnehmen, nach der zweiten wegen des Nichtseins eines bestimmenden Dinges, nach der dritten wegen eines Agens, und nach der vierten wegen einer Ursache, welche Annahme auch die richtige ist, die aber zur Erkenntniss führt, dass diese Ursache nothwendig geschaffen sein muss.

Diese Annahmen lassen sich nur aus gewissen mu'tazilitischen Ansichten erklären. Mu'ammar b. 'Abbād al-Sulamī, dessen Anschauungen schon in der gaonäischen Zeit in das Judenthum eingedrungen sind²⁾, hat angenommen, „dass ein „Ding“ (معنى) in dem sich Bewegenden entsteht, wodurch dieses in seiner Eigenschaft das Ruhende von sich unterscheidet, und dass im Ruhenden ebenfalls ein „Ding“ entsteht, wodurch jenes das sich Bewegende von sich unterscheidet“³⁾. Diese Anschauung vom „Ding“, welches die Seinszustände schafft, scheint von grossem Einfluss gewesen zu sein, wir begegnen ihr noch in der Attributenlehre des Imām al-Harāmejn.

Die Eintheilung, nach welcher eine Sache 1. aus ihrem eigenen Wesen, 2. aus einem Ding, 3. einem Wirkenden oder 4. einer Ur-

¹⁾ KJL. S. 38.

²⁾ Kaufmann in Grätz-Frankl's Monatsschrift 1884, S. 327 ff.

³⁾ Ibn Ḥazm, Milal II Bl. 191 r. **وَأَمَّا مَعْمَرٌ وَمِنْ أَتْبَعَهُ فَقَالُوا أَنَا وَجَدْنَا الْمَتَحَرِّكَ وَالسَّاكِنَ فَايْقِنَا أَنَّ مَعْنَى حَدَثٍ فِي الْمَتَحَرِّكَ بِهِ فَارَقَ السَّاكِنَ فِي صِفَتِهِ فَإِنْ مَعْنَى حَدَثٍ فِي السَّاكِنِ إِبْطَالُ وَفَارَقَ الْمَتَحَرِّكَ بِهِ فِي صِفَتِهِ . . . وَهَكَذَا أَبَدًا أَوْجِبُوا أَنْ فِي كُلِّ شَيْءٍ فِي الْعَالَمِ مِنْ جَوْهَرٍ أَوْ عَرْضٍ أَوْ شَيْءٍ كَانَ مَعْنَى فَارَقَ بِكُلِّ مَعْنَى مِنْهَا كُلِّ مَا عَدَاهُ فِي الْعَالَمِ (a) وَكَذَلِكَ أَيْضًا فِي تِلْكَ الْمَعْنَى لِأَنَّهَا أَشْيَاءٌ مَوْجُودَةٌ مُتَغَايِيَةٌ.** Al-Šahr. S. 68. Al-Īǧī, S. 341.

a) Nach HS. Landberg, cod. Warn. hat **وَكُلٌّ لِنَاكَ**.

sache herzuleiten sei, und die bei Jeschu'a und Josef al-Basir mehrere Mal vorkommt, hängt ohne Zweifel mit der von Ibn al-Murtaḏā erwähnten Eintheilung der „Wirkenden“ zusammen, wir können aber die Eintheilung bei Ibn al-Murtaḏā für die Erklärung Jeschu'a's nicht stets als massgebend betrachten. Es scheinen eben bei den einzelnen Mutakallimūn derselben Schule auch kleinere oder grössere Abweichungen vorgekommen zu sein. Ich lasse nun den Text¹⁾ und die Uebersetzung folgen.

שאלה בחדוש העולם. אם אמר תנו ראייה על זה. אמרנו ראיית ההנאות
ידועה והיא כי אנחנו נדע בבירור על דרך הכלל כי הרבר אשר לא ינאל מן דבר
חדש הוא חדש כמותו וכי יתם כי הנוף לא יהיה ריק מן דבר חדש חוב שיהיה הוא
חדש. והראיה על כי הוא אינו ריק מדבר חדש שאנחנו נדע בבירור כי כל דבר
יעבור שיהיה ויעבור שלא יהיה והדרך בשני הדברים אחר. כי לא יהיה אלא לדבר.
זה ספור הנוף. כי לא יש עת בעתיד יתכן שיהיה התחילה בפאה אלא ויתכן שלא
תהיה בה וחוב שלא תהיה בה לעתיד אלא לדבר. ולא יצא זה הרבר אם לנפשו לפי
שהוא מדרך האליל. כי מן החוב שיהיה בפאות כלם בעת אחד כי נפשו עםם כלם
בשורה וזיה חוב שיהיה כל מה שנשחתת עמו בפאה ההיא. כי המתחברים בספור הנפש
חוב שיתחברו במשפטים וכל זה אליל בטף. וחוב שיהיה אליל היותו בפאה לנפשו.
ולא יעבור שיהיה בה לאפיסת דבר לפי שאין ביניהם תליאה. ולפי שיהיה מן החוב
שיהיה מתנוענע שוכן בעת אחד לאפיסת שני דברים ממנו. ולא יעבור שיהיה בפאה
לעושה כי העושה לא יתנים בנשאר. והראיה כי לא יתנים העושה בנשאר היא
הכחיבה אשר לא יוכל להוסיף בה בעת שהיא נשארה ואין לזה עלה אלא כי העושה
לא יוכל שיכנים בנשאר. ולפי כי לא יוכל העושה להשים הקול מצוה או הגדה אלא
בעת חדשו. ואין עלה לזה אלא כי אליל מן העושה שיכנים בנשאר. ונדע חדש
ספור הנוף בעתים אשר הוא בהם נשאר. ומן החוב שלא ישוב (a) זה אל העושה אבל
לעלה [64 b] זה העלה היא חדשה כי לו היתה קדמונה היה אליל במילתה (b) ואנחנו
נדע במילתה עם עתיקת הנופות כי העתיקה לא יתם בה. כי לו תם בה זה היתה לא
תעתק אל טף מלכר וזלתי (c) זה יוליד לאין חקר זה ראייה על חדוש העלה
וגם כי אנחנו נדע חדושה בעתיקת הנוף כי לולי חדושה לא נעתק. וכי תהיה העתיקה
לא תתם בעלה נתחייב חדוש. ונדע כי הנוף אליל שיהיה ריק ממנה כי לו היה
ריק ממנה היה ריק מן המשפטים שלה זה יוליד שיהיה ריק מכל הפאות וידוע
בבירור כיחשו וכבר נתבאר בזה הכלל חוב חדוש העלה. אם אמר הרעת בחידוש
הנוף על זה הדרך בבירור אם לא. אמרנו לא. אבל עשו משני הקדמות הא' הרעת
בבירור כי מה שלא יצא מדבר חדש חוב שיהיה חדש כמותו. והשנית הרעת כי הנוף
לא ינאל מדבר חדש. יולד משתי אלה ההקדמות הרעת בחידשו. אם אמר כי מן
תנאי הרעת אשר הוא קנאי בראייה תומת במילתו בהביאת המונה. והרעת בחידוש
הנוף על זה הדרך אם לא. אמרנו יעבור (d) זה לפי שחבוא המונה על ההקדמה האחת

¹⁾ In den Anm. bezeichne ich cod. Warner 41 mit A. und cod. Warn. 25 mit B.

A ישובנה. (b) fehlt B (c) A תב. (d) A יעבור.

והיא כי הנוף לא ינאל מדבר חדש וכי תבוא הפונה בזה לא נדע חידושו. ודע כי הליבור בזה הראיה ארוך ויש בו ראייה ואני ספרתי אותה על דרך נחיצה כי זו הראיה היא שורש לחכמים לדעת חידוש העולם.

ראיה שנית. יותר קרובה מן הראשונה והיא שלמה על אשר יראה לי והיא כי אנחנו נדע כי הנוף לא יהיה בסאה אלא לדבר ואין אנחנו צריכין אל הראיה בדבר מה הוא אחר שנדע כי מדבר וכי הדבר חדש לפי שיבטל וכי הנוף לא ינאל ממנו כבר ידענו חדש הנוף בזה הקצב עם סילוק דעתנו בדעת הדבר על דרך פרטי.

ראיה שלישית. והיא כי אנחנו נדע בבירור בנוסות אשר אנחנו מתעסקין בהם כי אין שם עת גרמיו אליו ונוכל על עתיקתם בעתיד, ולו היו קרמונים, לא היינו יכולים להוציאו מן הפאה, כי הקרמון לא יצטרך אל עושה, לפי שהוא מתאחר ממנו. ולא יצטרך אל עלה כי חוב שתהיה כמוהו. וכבר נתחייב שישב אל הנפש ואשר (a) ישוב אל הנפש, לא יבטל סלה. ונודע (b) תומת עתיקתם בפאות ועל זה חייבנו חרושם. ולו אמרנו כי הם מקדם בפאה לעלה, היה גם ממנו חוב שלא תעתק כי בעתיקתם חוב ביטול העלה והקרמון לא יתכן שיבטל, ועם זה כבר נתחייב חידוש הנוסות. ואף לו (c) היה מקדם בפאה לנפש היה חוב שיהיו כל הנוסות בפאה ההיא בעת אחד וזה אליל וחוב חידושם. ולאומר שיאמר למה לא תהיו הנוסות מעולם בפאה ולא תשים עלה בזה לפי שאין שם דבר יחייב אותה, וכבר נתבאר לך שזו הראיה צריכה לראיה. ראיה רביעית. והיא כי אנחנו נדע כי העתיק לא יושם לו עלה כי לו תם בו מה זה, מה דרכו היה היותו מעולם על דרך העברה. כי לולי זה הדבר ההוא לא עמד, וחוב שיהיה על זה המנהג קיומו על דרך העברה והעתיק לא יתכן תבוא אלא בדברים העתידים או מהיותם שיאמר (d) בו היה, [65a] ועל זה נאמר כי החתיכה (e) יתכן שיעתק והפאה אשר היא עתה בה כבר היה יתכן היותו בזולתה, והעתיק לא יתכן שיאמר בו היה יתם היותו לפי שלא יש לו טרם וכי יתקיים (f) זה אין העלה כשרה בעתיק, וידוע כי החתיכות תצטרך בפאה אל דבר וכבר היו ונתחייב חידושם. א"א. למה לא תאמר כי החתיכות מעולם לא יתכן במ העלה כי עלולם יוליד אל היותם בפאה על דרך העברה וזה אליל. ולמה לא תאמר כי הם עתה יתכן במ זה ולא יוליד אל האליל לפי שלהם על זה המנהג טרם ולמה לא יהיו עתיקים. אמרנו כי העתיק ומשפטיו מן האליל שיבטל כי בבטילתו חוב דבר לולי הוא לא נעתק כי ידוע בבירור כי הנשאר לא יבטל אלא לדבר וכי יתם זה ואלו תם היות החתיכות עתיקים היתה יציאתם מאשר הם עליו אליל מעולם כי היה יוליד אל וזיותם כן לעלה בעבור זה הדבר ההוא או בקיומו. והעתיק לא יתכן בו כן, וכבר נתבאר חוב חידושם (g) ויתכן שיאמר בזה הראיה על אופן אחר והוא שנאמר כי העתיק יהיה לא יתכן בו העילה ולא תצא החתיכות לו היו עתיקים שתעמד על מה שהיתה עליו מעולם או יצאו ממנו. ואם היה חוב שיעמדו על מה שהיו עליו חוב מזה שלא תכשר עלולם והוא אליל ואם יצאו ממה שהיו עליו מאז לא יצא יציאתם מכן אם לדבר או (h) לא לדבר והחלק השני אליל לאשר ביארנו למעלה כי הנשאר ידוע בבירור כי לא ישתנה אלא לדבר, וכי יהיה כן לא יצא הוא הדבר המחייב שניים ממה שהיו

(a) B. אמ. (b) B. וידוע. (c) B. לא. (d) A. שיאולים. (e) A. תחתיה חיתכן
(f) A. fehlt. (g) A. חידושם חוב. (h) B. אמ.

אם כי יחייבו למען חידושו או למען ביטולו וכי יהיה הראשון חוב שיהיה קיומם מעו' מעולל בביעורו. ואם היה השני חוב שיהיה מעולם על מה הם מעולל בקיומו. וכבר ביארנו כי העתיק לא יתכן בו שיעולל וחוב בעבור זה חידושם וזו הראיה גם היא נכחה.

ראיה חמישית. והיא כי אנחנו נרע חידוש העינות בשיעור הוקן וחולתו ולא יתכן בהם העתיקה כאשר אמרנו ויחייב להיות חדשים. וכי יהיו חדשים חוב שיהיה להם מחדש לאשר נבאר אותו בעזרת שדי. ולא יעבור שיהיה המחדש להם נוף לפי שאנחנו לא נוכל לחדש אותם וכי יתם זה לו היו החתיכות קדמוניות היה חוב שיחבר עושה העינות ואינו נוף זה יחייב שאינם נסות ויהיו חיים ויוכלו זה לא יתכן יחייב חידוש. ואך כי כבר נתקיים שאין אם הקביה מעולם חולתו ואין קדמון עמו נתייב בעבור אלה הסנים חידוש הנוסות.

„Es ist bekannt der Beweis, der von den Seinszuständen¹⁾ hergenommen ist. Dieser lautet folgendermassen: Wir wissen im Allgemeinen, dass dasjenige, was nicht ohne ein Geschaffenes sein kann, selber ebenfalls geschaffen ist. Wenn es also richtig ist, dass der Körper nie ohne ein Geschaffenes existirt, so ist es nothwendig, dass er selbst geschaffen sei²⁾. Der Beweis aber, dass er nie des Geschaffenen bar sein kann, ist, dass wir sicher wissen, dass es bei jedem Ding möglich sei, dass es existire und auch, dass es nicht existire. Es verhält sich aber in beiden Fällen in der nämlichen Weise. Denn das Existirende existirt nur wegen eines Dinges, und das ist eine Eigenschaft des Körpers³⁾. Es giebt aber keinen Augenblick in der Zukunft, in welchem ein Atom in einer Richtung⁴⁾, d. h. an einer bestimmten Stelle im Raume

¹⁾ **הַיְיִאוֹת** sonst **הַיְיִאוֹת**. **الأحوال**. Die vier Seinszustände: Zusammensetzung und Auflösung, Bewegung und Ruhe. Vgl. KJL, S. 6 A. 2, 45 A. 3. Kaufmann, Gesch. der Attributenlehre, S. 283 A. 90.

²⁾ Elemente dieser Beweisführung finden sich bei Al-Tabari I S. 25 **والدليل على حدث العالم شيان**.

أحدهما أن العالم جواهر وأجسام لا تنفك من أعراض محدثة من اجتماع واقتراق وحركة وسكون وإنما كانت الأعراض محدثة لاحد أمرين أحدهما أنه لا يصح قيامها بذواتها والثاني لوجودها بعد عدمها. والثاني بعد وجودها وما لم ينفك عن الأعراض المحدثة لم يسبقها.

Ueber dieses Werk s. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I S. 386.

³⁾ Vgl. was wir oben über die **معاني** des Mu'ammār bemerkt haben.

⁴⁾ Ahron b. Elia, Ez Chajim, ed. Delitzsch-Steinschneider, S. 15.

existiren könnte, dass nicht auch die Nichtexistenz des Atomes in ihm möglich wäre, es ist also nothwendig, dass seine Existenz in der Zukunft ein Ding zum Grunde habe.

I. Wenn wir annehmen, dass dieses Ding im Wesen des Atomes liegt, ist [dies absurd¹⁾]. Es wäre in diesem Falle nothwendig, dass es (das Atom) in einem Augenblick an jedem Orte sei, denn sein Wesen hängt mit allen Richtungen des Raumes in gleicher Weise zusammen, woraus folgt, dass alles, was mit ihm im Zusammenhange steht, mit ihm im selben Raume sei, denn denjenigen Dingen, denen ein wesentliches Attribut gemeinsam ist, kommen die nämlichen Urtheile zu. Dies Alles ist aber in Betreff des Körpers unmöglich — und darum ist es auch unmöglich anzunehmen, dass er seinem Wesen zufolge in irgend einer Richtung sei²⁾.

II. Es ist aber auch nicht möglich, dass es wegen der Nichtexistenz eines Dinges dort sei, da es zwischen ihnen (dem Nichtexistirenden, dem Raume und dem Atom) keinen Zusammenhang giebt, und weil daraus folgen würde, dass es sich in derselben Zeit in Bewegung und Ruhe zugleich befinde, im Falle, dass zwei Dinge nicht existirten.

III. Ferner ist es unmöglich, dass es sich wegen irgend eines Wirkenden (Agens) in einer bestimmten Richtung sich befinde, da das Wirkende auf das Dauernde³⁾ keine Einwirkung ausüben kann⁴⁾. Beweis dafür, dass das Wirkende auf das Fortdauernde

¹⁾ Hierzu vgl. KJL. S. 38. ולא יצא זה הדבר אם לנפשו לפי שהוא מדרך האילול
Hier hat der Uebersetzer wahrscheinlich falsch übersetzt. Er hat wohl لاند
für فاند gelesen, und darum übersetze ich, als würde es ונא מדרך גוי heißen.

²⁾ Vgl. Magmū', Bl. 14a.

³⁾ Bl. 4a. ומהם אינם נשארים ומהם אינם נשארים על שני חלקים מהם נשארים ומהם אינם נשארים ואשר לא ישאר כמו הקולות וכדומה להם וקיומם ועמידתם לא יתכן על כל פנים והאפעים הנשארים ואם סופר בקיום ועמידה הותבם הכהותם בחילום עם השארת הגויה ולא יהיה מענה זה כי האפעים יהיו על ב' חלקים מהם Bl. 105a. מחזיקים פתי. ספורם בקיום הגויה נשארים ומהם אינם. ואשר אינם נשארים אין להם קיום כל עיקר ומענה שאמרתי כי אינם נשארים הוא שישרת שתי שעות ולמעלה והם במי הקולות יע' הדיבור אשר אם ימצא לא ישרת ב' שעות כי אם לפי שעתו יאמס ולא ימצא בשעה שנית. ואשר ישאר ב' שעות ולמעלה
אما بعضهم من المعتزلة More I 78. Präm. VI. הוא במי השחורות והדומה לו
فيقول ان بعض الاعراض تبقى مدة ما وبعضها لا تبقى زمانين الخ

⁴⁾ Der Satz wird لان الفاعل لا يثبت بالباقي: כי העשה לא יתכן בנשאר
angeführt Elz Chajim, S. 16.

nicht einwirken kann, ist aber das geschriebene Wort, das nicht weiter geändert werden kann, nachdem es niedergeschrieben ist. Davon kann aber die Ursache nur sein, dass das Wirkende auf das Dauernde nicht mehr einzuwirken vermag. Ebenso kann das Wirkende den Laut zum Befehl, oder zur Erzählung nur im Augenblick seiner Entstehung machen. Die Ursache hiervon kann ebenfalls nur sein, dass das Wirkende unmöglich auf das Dauernde einwirken kann. Wir wissen aber, dass im Laufe der Zeit, während deren der Körper besteht, eine Eigenschaft an ihm entstehen kann.

IV. Aus diesen Gründen kann es (die Existenz des Körpers in einer bestimmten Richtung) nothwendigerweise nicht auf das Wirkende, sondern nur auf eine Ursache zurückgeführt werden. Diese Ursache ist geschaffen, denn wenn sie ewig wäre, würde ihr Aufhören unmöglich sein. Wir wissen aber, dass sie mit der Bewegung der Körper aufhört, denn wäre dies nicht der Fall, würde die Bewegung unmöglich sein¹⁾. Wäre aber dies²⁾ möglich, so würde sie auf andere Körper nur aus irgend einem Grunde übergehen, was zu einem „regressus in infinitum“ führen würde. Aus alledem folgt, dass die Ursache geschaffen ist und dass wir ihr Geschaffensein durch die Bewegung des Körpers erkennen, denn wäre sie nicht geschaffen, so würde der Körper sich nie bewegen. Da aber die Bewegung beim Bestande der Ursache nicht möglich ist, so folgt daraus nothwendigerweise, dass sie (die Ursache) geschaffen ist. — Ueberdies wissen wir, dass der Körper ohne die Ursache nicht existiren kann; denn wenn dies der Fall sein würde, so würde er auch ohne ihre Correlate existiren können, d. h. dass er in gar keiner Richtung (des Raumes) existiren würde, dessen Unmöglichkeit klar ist, womit die Nothwendigkeit des Geschaffenseins der Ursache erwiesen ist.

Dieser Beweis enthält, wie Jeschu'a bemerkt, keine „nothwendige Erkenntniss“³⁾. Er gründet sich auf die zwei Voraussetzungen, dass, was nie des Geschaffenen bar sein kann, noth-

¹⁾ D. h. Wenn der Körper in Folge einer anfangslosen, ewigen Ursache an einer bestimmten Stelle sich befinden würde, so könnte jener niemals sich bewegen, da er durch die Ursache festgehalten würde. ص: ان: انتقال: ع: ين

²⁾ Dass nämlich der Körper, trotz der Ursache, welche ihn an einem Orte festhält, sich bewegen würde.

³⁾ Es handelt sich in diesen Ausführungen darum, ob der erste Beweis für

wendigerweise selber geschaffen sein muss, und dass der Körper nicht ohne ein geschaffenes Ding sein kann¹⁾. „Wenn nun jemand sagen würde: Nachdem es zu den Bedingungen der durch einen Beweis „erworbenen Erkenntniss“ gehört, dass, wenn ein Zweifel erhoben wird, ihre Unrichtigkeit wohl möglich sei, ist nun auch die Erkenntniss vom Geschaffensein des Körpers dieser Art, oder nicht? Darauf würden wir antworten, dass dies auch hier sehr wohl möglich sei, weil gegen die eine Voraussetzung, nach welcher der Körper nie des Geschaffenen bar ist, Zweifel erhoben werden kann. Ist dies aber der Fall, so haben wir vom Geschaffensein des Körpers keine Erkenntniss mehr. Die Untersuchung über diesen Beweis ist aber sehr langwierig, ich habe ihn aber nur kurz dargelegt, weil er von den Gelehrten als eine Grundlage der Erkenntniss von der Schöpfung der Welt betrachtet wird.

Der zweite Beweis.

Dieser ist verständlicher als der erste und wie mir scheint, auch vollgiltig. Er besteht im Folgenden: Wir wissen, dass der Körper nur wegen eines Dinges in einer bestimmten Richtung existirt. Wir brauchen aber keinen Beweis in Betreff dieses Dinges, was es sei, nachdem wir wissen, dass es ein Ding und zwar ein geschaffenes Ding sei, weil es ja aufhört zu existiren, und dass der Körper seiner nie bar sein kann²⁾. Daraus ersehen wir, dass unter dieser Voraussetzung³⁾ der Körper geschaffen ist, wenn auch die specielle Erkenntniss des Dinges uns entzogen ist.

Der dritte Beweis.

Wir besitzen eine nothwendige Erkenntniss davon, dass es keinen Zeitpunkt giebt in der Zukunft, in dem wir die Körper, die

die Schöpfung eine Erkenntniss durch اضطرار oder durch اكتساب enthalte. Ueber diese Unterscheidung s. ZDMG XLII S. 607.

¹⁾ Die Stelle wird angeführt Ez Chajim S. 18.

²⁾ Muht. 6b. والجواهر يختص في وجوده غير معصه (?) لجواز
وجوده في سائر الجهات فلا بد من حصوله في جهة من دون جهة
لاستحالة حصوله في كل الجهات في وقت واحد فلا بد من امر لاجله
حصل فيها ذلك الامر هو عرض وطريق اثباته هو طريق اثبات الاجتماع

³⁾ تقديم: ان

wir bewegen, nicht bewegen könnten. Wären sie aber ewig, so würden wir sie nie von ihrem Orte rücken können, dann das Ewige bedarf keines Agens, weil dieses das spätere ist, es bedarf auch nicht der Ursache, denn es verhält sich mit dieser ebenso. Wir müssten daher die Existenz des Körpers auf sein Wesen zurückführen, was aber auf das Wesen zurückgeht, kann nie aufhören. Nun ist es aber bekannt, dass sie (die Körper) in den Dimensionen sich bewegen, deshalb behaupten wir, dass sie geschaffen seien.

Wenn wir aber behaupten würden, dass die Körper von Ewigkeit her wegen einer Ursache in einer bestimmten Richtung existiren, so würde daraus ebenfalls folgen, dass sie sich nicht bewegen, denn mit der Bewegung muss auch die Ursache aufhören, dass Ewige kann aber nicht aufhören, damit ist ebenfalls die Schöpfung der Körper erwiesen.

Auch wenn man annimmt, dass der Körper von Ewigkeit her seinem Wesen nach in einer bestimmten Richtung existirt, ist es nothwendig, dass alle Körper in derselben Richtung existiren, was aber unmöglich ist und daraus ergiebt sich nothwendig ihr Geschaffensein.

Wenn aber jemand einwendet, warum wir nicht annehmen können, dass die Körper von Ewigkeit her in einer bestimmten Richtung existirten, ohne hierfür eine Ursache anzugeben, weil dies gar nicht nothwendig sei, so haben wir nur zu bemerken, dass schon dargelegt wurde, dass dieser Beweis eines anderen Beweises Bedarf.

Der vierte Beweis.

Was ewig¹⁾ ist, bei dem kann keine Ursache angenommen werden. Wenn dies möglich wäre, warum hat es früher nur der Möglichkeit nach existirt, so dass wenn dieses Ding nicht gewesen wäre, würde es nicht existiren? es ist aber nothwendig, dass seine Existenz (früher nur) eine solche der Möglichkeit nach gewesen sein soll.

Ferner kann die Bewegung nur bei entstehenden oder solchen Dingen stattfinden, von denen man sagen kann, dass „sie waren“ und deshalb sagen wir, dass das Atom sich bewegen könne, und dass es in einer anderen Richtung als die, in der es sich jetzt befindet, „gewesen sein kann.“ Was aber ewig ist, davon kann man

¹⁾ **الازل**: **העתיק**. Wie wir gesehen haben, bedeutete **נצח** im Vorhergehenden Bewegung.

1. Jede geschaffene Eigenschaft muss einen Schöpfer haben. Wenn wir Silber, Gold und Edelsteine besitzen, so muss es ein Wirkendes geben, das sie in unseren Besitz gebracht und einen Schöpfer, der sie ins Dasein gerufen hat. Der Schöpfer geht aber dem Wirkenden voraus. Der Schöpfer kann keine Ursache sein (d. h. kann nicht derselben Art, wie die Ursachen sein), denn dann müsste sein Wirken von Ewigkeit her, also auch die Welt ewig sein. Aus alldem folgt, (nicht nur, dass es einen Schöpfer gibt, sondern auch), dass das Wirkende nach freier Wahl handelt.²⁾

2. Die Körper, deren Geschaffensein schon bewiesen wurde, sind entweder eines Dinges wegen, oder nicht eines Dinges wegen geschaffen. Im ersteren Falle ist dieses Ding entweder eine Ursache, was, wie oben dargelegt wurde, unmöglich ist, oder es ist ein wirkendes Wesen, was eben zu beweisen war. Sind sie aber nicht wegen eines Grundes geschaffen worden, so wäre die Schöpfung nicht etwas, das in einem Zeitpunkte möglich, in einem anderen nichtmöglich ist. Das würde aber zur Annahme der Ewigkeit der Körper führen, die unmöglich ist. Aus alldem folgt, dass die Schöpfung einen Grund haben muss und dieser ist der Schöpfer.

3. Wir wissen, dass wir Werke vollbringen, wir wissen auch, dass diese von uns abhängig sind, der einzige Weg aber, der diese

³⁾ Jeschua's Beweisführung ist hier abrupt und ich gebe deshalb den Text dieses Beweises. Bl. 65a. אמא תנו רביא על קיומו. שאלה בקיום המחדש ית"ש. אמרנו אנחנו נדע בבירור כי כל מהחדש מהאשורים וזולתם חוב שיהיה לו מחדש. ולח לא נקח שיהיה לו ככרי כסף וחוב ואכנים יקרים וזולתם מאין מכנים ומחדש אבל תתחדש תחלה מאין מכנים. וכי יתם זה והיתה האכנים מחודשת חוב שיהיה לחם מחדש ולא יעבור שיהיה זה המחדש עלה לפי שכן החוב שהיה כחימוק דרמנות וזות ויהי העולה קדמך כבר נתחייב שיהיה המכנים עשה על דרך בחינה.

Abhängigkeit beweist, ist die Thatsache des Geschaffenseins, denn ihr Nichtsein und ihre Eigenschaften bedürfen keines Schöpfers. Ist aber die Ursache ihrer Abhängigkeit von uns ihr Geschaffensein, so ist zu beachten, dass sie dies mit den Körpern gemeinsam haben, dass sie eine Ursache haben. Daraus folgt aber, dass sie das Merkmal der Ursache ebenfalls haben müssen, dass sie nämlich eines Schöpfers bedürfen¹⁾.

3. Die Beweise für die Unkörperlichkeit Gottes.

1. Wir haben schon das Geschaffensein der Körper erkannt, wenn also Gott ein Körper wäre, so müsste er ebenfalls geschaffen sein, wie diese, was aber absurd ist²⁾.

2. Ferner wird die Unkörperlichkeit Gottes dadurch bewiesen, dass wenn er ein körperliches Wesen wäre, so würde er den Körpern ebensowenig Existenz verleihen können, wie wir. Denn wir können deshalb keine Körper ins Dasein rufen, weil wir selber Körper und ebenso Gegenstand einer Macht sind, wie andere. Wenn Gott ein Körper wäre, so müssten wir die Ursache mit der Folge als richtig anerkennen, die Ursache wäre nämlich seine Körperlichkeit, die Folge aber, dass er nicht der Schöpfer sein kann. Es kann aber dem gegenüber nicht eingewendet werden, (dass wohl ein Körper einen anderen schaffen kann) dass wir nur deshalb nicht im Stande sind Körper zu schaffen, weil dem irgend ein Hinderniss entgegensteht und wenn dieses nicht vorhanden wäre, so würden wir wohl Körper schaffen können, denn dies führt zu einer grossen Albernheit. Wenn nämlich dies richtig wäre und wir durch ein Hinderniss davon abgehalten würden, so würden wir davon Kenntniss haben, so wie wir wissen, dass wir durch Fesseln oder ein Aehnliches am Gehen gehindert werden. Dies gegen diejenigen, welche behaupten, dass wir zur Schöpfung von Körpern irgend eines Instrumentes bedürften, das uns fehlt³⁾.

¹⁾ Nach dem Kitāb al-tamjīz des Josef al-Baṣīr, das in der hebr. Uebers. den Titel מחכמת מתי führt, gründet sich der Beweis für das Dasein des Schöpfers auf folgende vier Sätze: cod. Warn. 41 Bl. 108b. הא' כי יש דברים חרשים, והב' כי הם מוצרכים אלינו על הרושם יע' לחדשם והג' כי העלה שבעבורה הם מוצרכים אלינו היא היותם חרשים יע' למען כי הם חרשים והד' כי הנגף נתחבר עמם בחדוש וחייב שיתחבר עמם בצורך אל מחדש יע' כמו שהם מוצרכים אל מחדש, כך גם הוא יצטרך אל מחדש. Prämissa 2. ist zu übersetzen: „Sie bedürfen unser wegen ihres Geschaffenseins.“

²⁾ Bl. 71ff. Vgl. Ez Chajim, S. 42. Cap. 15 II Beweis.

³⁾ דע כי יי' יחש לו היה נגף לא היה יחנן שיעשה הנגפים 113b מחכמת מתי

3. Es ist schon nachgewiesen worden, dass kein Körper ohne Raum existiren könne, dies ist eine sichere Erkenntniss. Wenn nun Gott ein Körper wäre, so müsste er nothwendigerweise in einem bestimmten Raume existiren, ohne in einem anderen gegenwärtig zu sein. Daraus aber würde folgen, dass er ein Verursachtes sei, was anfangslos ist, kann aber nicht verursacht sein. Daraus ergibt sich aber seine Unkörperlichkeit¹⁾.

4. Ein jedes Ding besteht aus einem Atom oder es ist aus mehreren Atomen zusammengesetzt. Das erstere ist mit Bezug auf Gott unmöglich, denn ein Atom ist unmöglich lebend und mächtig, aber auch die zweite Annahme ist unmöglich, denn sie würde in ihm die Zusammensetzung und andere Dinge, deren Geschaffensein erwiesen ist, voraussetzen²⁾.

5. Wir wissen, dass es uns unmöglich ist, eine Wirkung auf andere Gegensände auszuüben, ausser, wenn wir den Gegenstand berühren, auf den die Wirkung ausgeübt werden soll, oder einen Gegenstand, der jenen berührt. Es ist aber sicher, dass Gott auch auf den Keim eine Wirkung ausübt, ohne ihn zu berühren³⁾.

Wenn aber das richtig ist, was wir angeführt haben, so ist es unrichtig, dass er ein Körper sei und wir müssen die Schriftstellen, aus deren einfachem Wortsinn die Körperlichkeit Gottes nothwendig folgen würde, anders erklären, wie z. B. Exod. 15, 6 Num. 11, 23. Exod. 34, 5 u. dgl.“

4. Gegen die Lehre vom Demiurg⁴⁾.

Wir wissen, dass es unter den Sectirern der gaonäischen Zeit auch an solchen nicht gefehlt hat, welche ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt angenommen haben, auf das sie die biblischen Anthropomorphismen bezogen und dem sie auch das Werk der Schöpfung zugeschrieben haben. Der hervorragendste

למען כי הגוף יכול ביכולת והיכולת לא יתכן זה המעשה אלא על אי מבי פנים. האי מכאשרה
והבי מוחלד ופחרון מכאשרה הוא המעשה המוחלל ביכולת כשחייא בחנייתה בניעוץ היד
והרומה לו. ופחרון אלמחולד הוא המעשה העשוי בהגרמה מוחלל בחנית היכולת או הגרמה
או הגרמה הגרמה והנגיעה היא חנאי על זה וגו'

¹⁾ Vgl. Ez Chajim, S. 43 VI Beweis. More I 76 III Beweis. Vgl. KJL. S. 56. מרכיבת מתי. Bl. 113b II Bew.

²⁾ More I Cap. 76 I Beweis.

³⁾ Ez Chajim, S. 42. III Beweis.

⁴⁾ Bl. 72a.

Vertreter dieser Lehre war Benjamin Nehawendi¹⁾. Gegen seine Anschauung wandte sich schon Sa'adja, der sie scharf verurtheilt²⁾.

Da wir ihr auch bei dem islāmischen Mu'taziliten Ahmed b. Hā'it begegnen³⁾ und Benjamin aus Persien stammt, haben wir Veranlassung anzunehmen, dass diese Anschauung vom Demiurg unter der Einwirkung der persischen Vorstellungen von der Rolle Vōhumāno's entstanden ist, die wieder unter dem Einflusse der gnostischen Lehre vom Demiurg stehen mag⁴⁾.

Gegen diese Lehre wendet sich Jeschu'a in einem besonderen Capitel, ohne ihre Urheber zu nennen⁵⁾. In erster Reihe werden von J. mehrere Schriftstellen angeführt, um zu entscheiden, dass Gott ohne Mittler der Schöpfer der Welt sei, wie: (Gen. 1, 1) „Gott schuf“, ferner „Ich habe die Erde gemacht u. s. w.“ (Jes. 45, 12): „Denn also spricht der Ewige, der Schöpfer des Himmels u. s. w.“ (Jes. 45, 16): „Du Ewiger, bist es allein“, (Jes. 37, 16) u. A. „Wenn nun eingewendet wird: warum dies sich nicht auf den Engel beziehen könnte, der doch ebenfalls mit dem Worte „Elohim“ be-

¹⁾ S. über ihn Pinsker, a. a. O. S. 44 u. ö. Grätz V³ S. 191 Harkavy, Abū Jūsuf Jakob al-Kirkissānī (russisch) St. Petersburg 1894. S. 267f. und S. 314: wo es heisst: زعم أن، في ذكر ما تفرد به دنيامين النهاوندي،

الخائف تعالى إنما خلق ملكاً واحداً وإن ذلك الملاك هو الذي خلق جميع العالم الخ. S. auch REJ, Bd. 29 S. 207f. Steinschneider, Pol. und apolog. Lit. S. 335.

²⁾ Amānāt, ed. Landauer S. 186 heisst es: والمتأول في آل موصوت فهو لاحق دنيامين سكر الذين قال فيهم امير الملوك امير روم ولبلخي را والمتأول للمعاني التي للباري فابعد فهو لاحق بالكافرين كالذين تأولوا قصة نعشه ادم بخلصوا فاعتقدوا ان ملكا خلق ادم وكذلك سائر العالم وفيهم لاحق دنيامين سكر الذين قال فيهم امير الملوك امير روم ولبلخي را. Es ist unzweifelhaft, dass Sa'adja die Allegoristen als die Leute des unerlaubten Ra'j bezeichnen will, und dass unter معاني die des Mu'ammār b. 'Abbād, die später auch in der aš'arischen Attributenlehre eine grosse Rolle spielen, zu verstehen seien.

³⁾ Al-Šahr. I S. 64.

⁴⁾ Darmesteter, Le Zend Avesta III S. LIIIff.

⁵⁾ Bl. 72a שאלה. אם אמר התאמרו כי הקביה הוא העושה לעולם בלא ביטוי אם אמר לו לא קצבנו כי אין לנו ראייה העבירו כי הוא יחיש ברא חי והחי שהוא ברא העולם. נאמר לו לא קצבנו כי יותר שבוה על זה היה זה הדבר מושחת אשר יאמר כי בורא העולם הוא מלאך כסני כי יותר שבוה قدرנו. Es ist ohne Zweifel das arab. השער היה זה הדבר עובר ואינו נזהר עליה. Der letzte Satz ist höchst unklar, بيطل oder باطل — מושחת

zeichnet wird, so antworten wir, dass wir den einfachen Sinn der Schrift nur in Folge eines Beweises verlassen, wenn aber der Engel „Elohim“ genannt wird, so ist das nur metaphorisch zu verstehen und es ist besser, das Wort im buchstäblichen Sinne zu nehmen, wenn ein Hinderniss vorliegt¹⁾.“

„Wenn gefragt wird²⁾, ob wir einen Vernunftbeweis hierfür (für die Schöpfung ohne Mittelwesen) haben, so antworten wir: Gewiss! Denn wenn ein Anderer als Gott die Welt geschaffen hätte, so müsste jener geschaffen sein, da es doch unmöglich ist, dass ein zweites Wesen neben Gott existiren könne, und weil ja schon der Anfang der Frage auf das Gegentheil hinweist. Dieser Schöpfer kann auch kein Nichtseiendes sein aus Gründen, die wir schon früher dargelegt, und weil das Nichtsein einen Zusammenhang ausschliesst. Also können wir nur annehmen, dass dieses Wesen geschaffen sei, dann muss es aber körperlich oder unkörperlich sein. Ein Körper kann es nicht sein, weil die Körper von einem ihnen ähnlichen Körper ebensowenig geschaffen sein können, wie von uns selbst. Es kann auch nicht allmächtig seinem Wesen nach sein, weil es dann ein Genosse Gottes sein müsste, ebenso wie wir es sein müssten, die ebenso Körper sind, wie jenes Wesen³⁾. Es ist aber nicht möglich, dass es allmächtig sei aus Gründen, die anderswo auseinandergesetzt sind, und so kann es nur ein wegen einer Ursache Macht besitzendes Wesen sein. Es ist aber nicht möglich, dass durch jene bestimmte Ursache Körper entstehen, weil auch unsere Fähigkeiten, die wohl unter einander verschieden sind, unmöglich dazu hinreichen, mit ihrer Hülfe Körper zu schaffen; es ist aber nicht möglich, dass der Unterschied zwischen jener Ursache und unseren Fähigkeiten ein grösserer sei, als der Unterschied innerhalb der letzteren ist, daraus folgt, dass durch jene ebenfalls keine Körper geschaffen werden können.“

„Gegen eine solche Annahme spricht auch, dass die anfängliche Schöpfung nicht innerhalb des Bereiches der menschlichen Fähig-

¹⁾ D. h. wenn wir einen Grund haben, beim wörtlichen Sinn zu bleiben.

²⁾ Bl. 72b.

³⁾ Ebenda. וכגלל כי לא יעבור שיהיה כהל למשור לחיוב השתתפו עם חקי ולחיוב. היוצא כן להשתתף כאשר אנחנו והוא הנפשות ולא יעבור להיותו כהל לאשר נזכר בוולת זה המקום ולא נשאר אלא היותו כהל לעילה וימחל נפילת הנפשות שבעילה ההיא הקצובה מפני כי יכולותיו עם שהם מתחלפות ימחל בהם עשיית הנפשות ולא יעבור שתהיה זו העילה מחולפת ליכולותינו ביותר מחילוף מקצתם לבקצתם ואז יתחייב שלא יתם בה לעשות הנפשות.

keiten stattfinden kann, denn das würde zur Annahme führen, dass in derselben Richtung (im selben Raume) zwei Atome sich befinden (d. h. dass wir im Stande wären, solches zu bewirken.)

„Es ist auch nicht möglich, dass sie auf dem Wege der Erzeugung¹⁾ stattfindet, denn wenn dem so wäre, so müsste die Erzeugung durch den Widerstand stattfinden; wir sind aber fähig der verschiedenen Arten des Widerstandes²⁾, und doch werden durch

ונם יסחל נפלו נולד ספני כי אילר היה כן לא היה יולד אלא ען Bl. 72b.¹⁾
אמאעמאד אשר הוא חמאמאד כלשון הקדוש ואנחנו כחלים על כינוי החמאמאד ועם זה לא תולד
הנפשות סתם וכן יתחייב מחולות נפילתם מזה כחל אם היה נהג וגי Ueber die Begriffe,
auf welche hier angespielt wird, ist zu bemerken: Ibn Hazm, Milal I Bl. 207 b
قال ابو محمد وأكثر المعتزلة (قال) في التولد وتحتيرت فيه
حيرة شديدة ثقالت طائفة ما تولد عن فعل المرء مثل القتل والالم
المتولد عن رمى السهم وما اشبه ذلك فانه فعل الله عز وجل وقال
بعضهم هو فعل الطبيعة وقال بعضهم بل هو فعل الذي فعل ما عنه
تولد وقال بعضهم هو فعل لا فاعل له وقال جميع أهل الحنف انه فعل
الله عز وجل وخلق Al-Îgî, S. 116ff. behandelt die Frage sehr ausführlich.

Der erste Mu'tazilite, der die Lehre behandelt hat, war Bišr b. al-Mu'tamir, Al-Sahrastāni, I 65. Fark, 61 b.

²⁾ الاعتماد ist ein Begriff, über den in den Schulen von Bagdad und Basra viel gestritten wurde. Der Ausdruck entspricht ohne Zweifel dem aristotelischen τὸ ἰσασθαι. Physik V Cap. 6 heisst es: "Ετι δοκεῖ τὸ ἰσασθαι ἢ ὅλως εἶναι τί εἰς τὸν αὐτὸν τόπον φέρεσθαι ἢ συμπλῆναι αὐμα. Wie die Sache von den Mutakallimūn aufgefasst wurde, zeigen folgende Stellen:

الأقرب أن أبا القسم يشير بالاعتماد إلى أنه سكون أو Masʿāl 118a. حركة وبعض المنتسبين إليه يصرح بنفيه Also Abū al-Kāsim al-Kaʿbī

verstand unter أعين Ruhe oder Bewegung, und manche von seinen Anhängern leugneten ausdrücklich das I'timâd. Das Wort ist schwer wiederzugeben, am besten können wir es noch mit „Widerstand“ übersetzen. Abû Rašîd sagt nämlich weiter: Für die Existenz des „I'timâd“ giebt es mehrere Beweise. Vor Allem, dass wir einen Unterschied machen zwischen dem Körper, der zurückstösst und zwischen dem, was nicht zurücktösst, wie die Luft. Ferner dass wir einen Unterschied machen zwischen dem, bei welchem es uns schwer fällt, es in Bewegung zu setzen und zwischen dem, bei welchem dies nicht der Fall ist. Dasjenige, wovon dies bewirkt wird, muss nothwendig die Existenz eines Dinges sein, von dem wir sagen, dass es schwer ist. Ein dritter Beweis: Wenn zwei einen Strick nach zwei entgegengesetzten Seiten ziehen und ihre Kraft gleich ist, so wird jeder von ihnen bewirken, dass der andere nichts

sie keine Körper erzeugt. Daraus ergibt sich die Unmöglichkeit der Entstehung der Körper von Seiten dieser Macht, wenn angenommen wird, dass sie eine körperliche sei.“

„Ist aber jenes Mittelwesen unkörperlich, so kann es nicht mächtig durch Macht sein, denn ein Wirken durch Macht kann nur stattfinden, wenn diese ein Substrat hat. Da jenes aber kein Körper ist, so ist es auch kein Substrat. Es kann auch nicht durch ein Wirkendes Macht besitzen aus Gründen, die anderswo dargelegt sind.

Also hätten wir dargelegt, dass es unmöglich sei, dass ausser Gott jemand Körper schaffen könnte, und es ist nun erwiesen, dass Gott die Welt ohne die Hilfe eines Mittelwesens geschaffen habe.“

thun kann. Dies kann aber nicht durch die „Ruhe“ geschehen, weil wenn das Werk des einen von derselben Art wäre, wie das des Anderen, so würde es diesen in seinem Bestreben nicht hindern. Daraus folgt, dass jeder von beiden etwas thut, was die Bewegung nach seiner Richtung hin zur Folge haben würde, wenn die Wirkung des Anderen nicht vorhanden wäre. Zum Schluss

ومنها أن الجسم الثقيل يجب
هو إذا لم يمنعه مانع فلا بد من أن يكون لمعنى أوجب ذلك
وذلك هو الاعتماد سفلًا لأن نفس الجوهر محال أن يوجب الحركة

„Der schwere Körper fällt nothwendigerweise herab, wenn er daran durch nichts verhindert wird. Dies geschieht in Folge eines Dinges, wodurch es bewirkt wird und dies ist der „Widerstand nach unten“, weil es unmöglich ist, dass das Wesen des Atoms die Bewegung bewirken soll.“ Dies Alles stimmt zur De-

finition bei Ibn al-Murtaḍā 32 b (ان) هو (يعنى الاعتماد) المعنى الذى يوجب

يدافع الجسم فى أحد الجهات Ebenda findet man verschiedene Meinungen über Fragen, die mit diesem Begriffe zusammenhängen und welche zeigen, dass die Mutakallimūn keineswegs mit unveränderten Formeln griechischer Philosophen gearbeitet haben. Ibn Sīnā gibt in seiner Risālat fi-l-ḥudūd (Const. 1298) S. 65 die Definition, „unter الاعتماد والميل sei eine Qualität zu verstehen, in Folge welcher der Körper fortstösst, was ihm an der Bewegung nach einer Richtung hin hindern würde.“ Jeschu'a will also mit seiner Bemerkung sagen, dass wenn die Schöpfung auf dem Wege der Erzeugung, d. h. nach der Art menschlicher Wirksamkeit stattfinden würde, so müsste sie ebenso wie diese mit Hilfe des „Widerstandes“ d. h. von Druck und Gegendruck stattgefunden haben. Wir können aber „Widerstände“ schaffen, ohne dass wir die Fähigkeit zu schaffen, besitzen würden. Daraus folgt, dass der Akt der Schöpfung anderer Art sein muss, als die Wirkungen, welche wir hervorbringen können.

5. Naturphilosophisches.

Jeschu'a ben Jehuda nimmt auch Veranlassung, naturphilosophische Fragen zu erörtern. Eine Stelle, die ihm hierzu die Gelegenheit giebt, ist Gen. 1, 1. „Und Finsterniss war auf der Fläche des Abgrundes.“ Die Ansichten, welche Jeschu'a hier darlegt, verdienen um so eher vorgeführt zu werden, weil sie im Kalām eine grosse Rolle gespielt haben. Wir wissen aus anderen Kalāmwerken, dass es eine Hauptlehre der Aš'ariten war, dass die Substanzen und Accidenzen, also auch die Farben, in einem jeden Augenblick geschaffen werden¹⁾. Die Anschauung hatte für diese Schule deshalb eine grosse Bedeutung, weil sie daraus dann schliessen konnte, dass also die Werke des Menschen ebenfalls in einem jeden Augenblick geschaffen werden. Die Lehre war also eine Grundlage des orthodoxen Fatalismus. Die Frage hatte aber auch die Mu'taziliten beschäftigt, und sie haben auch hierin den Aš'ariten vorgearbeitet. Für die Kenntniss der Antecedentien der aš'aritischen Lehre giebt uns nun Jeschu'a hier einen Beitrag. Unter „Finsterniss“ ist nach ihm ein Körper zu verstehen, der das Substrat der schwarzen Farbe ist. „Das ist eine richtigere Ansicht als die, nach welcher „Finsterniss“ ein Accidens, die Schwärze bezeichnet, die an einem Körper ist. Gott lässt nun beim Eintritt der Nacht die Luft, die das Substrat der Schwärze ist, nach bestimmten Ländern ziehen, oder er schafft die weisse Farbe in den Atomen, welche das Substrat der schwarzen Farbe sind, und in der Nacht schafft er die schwarze Farbe an ihnen²⁾.“

Nachdem Jeschu'a die Beweise derjenigen, welche annehmen, dass die Schwärze eine Substanz sei, vorgeführt, behandelt er noch andere Anschauungen³⁾ von den Farben, die im Wesentlichen mit den Ansichten der Basrensichen Mu'taziliten übereinstimmen. Er will es dahin gestellt sein lassen, ob die Schwärze eine Substanz ist oder nicht. Dass sie etwas zum Atom Hinzugekommenes ist, scheint ihm unzweifelhaft, die Meinungsverschiedenheit der Ge-

¹⁾ Der erste, der diese Ansicht vertreten hat, war al-Nazzām, Fark 54b.

²⁾ 74a שאלה מה בענה אמרו וחושך. נאמר הגלוי בלשון חיות מה צורתו שם לנגף 74a אשר השחור חל בו. זה יותר טוב מדבר כי אמר כי הוא שם לאפע והוא השחור החולל בנגף זה השחור אם שהיה חל באויר והיה הקביה יתחיק האויר אל מקומות מוגבלות בבוא הלילה אז (צ"ל א) היה ית"ש יציא חליבון בחתיכות אשר היה השחור חל בהם והיה ית"ש השחור בהם הלילה.

³⁾ Bl. 74b.

lehrten bezieht sich nach ihm nur darauf, ob die Farben Eigenschaften des Atomes seien oder Substanzen ausser demselben.

Die Schwärze ist an allen Gegenständen gleichartig, ihre verschiedenen Abstufungen rühren daher, dass an dem einen Körper unter die schwarzen Atome weisse gemischt sind, am anderen nicht¹⁾.

Die Farben sind fortdauernde Substanzen²⁾, oder nach der Ansicht derjenigen, welche die Accidenzen leugnen, Eigenschaften der Körper³⁾, welche nur durch entgegengesetzte Farben entfernt werden können.

אמא התאמרו כי השחור מרמז והוא אלמחממאל אם לא. אבל הוא. Ebenda.
 مسئله فیما یقع به التماثل والاختلاف اعلم ان الذی Masā'il 6a. מרמז וגר
 יוֹתֵר فی التماثل هو الصفة الذاتية او المقتضاة عن صفة الذات وقد
 ذکر شیخنا ابو القاسم ان المثلین لا بد من (ان) یکونا مشترکین فی
 سائر الاوصاف ما خلا الزمان والمكان ویريد بتلك ان السواد الموجود
 فی هذا الوقت یکون مثلا للسواد الذی لا یوجد فی هذا الوقت
 ویوجد (فی) وقت اخر وان السوادین لا یتخرجان من ان یکونا مثلین
 وان تغایر محلّاهما¹⁾

אמא היעבור על השחור להשאר והוא אלבקא. ניל אבל יתם עלי. Bl. 74b.
 להשאר משום כי אנחנו נרע כי כן מוזמן אריך וכי זה יבאר כי הוא נותר גם כבר נתקיים כי
 עם מציאות הלבון יבטל השחור על דרך אחד. ולולי היות השחור מן הנשארים לא הכתים
 مسئله. ذهب Masā'il 50b. הלבון בכיעורו והוא אליל ויתחייב היותו מן הנשארים
 משאִתְּנָא אֶלִי אִן אֶלְוָן תִּבְקִי²⁾ וְקָל אֲבוּ אֶלְקִסִּם אִן אֶלְעֵרָס כֻּלָּהָ לֹא
 תִּבְקִי אֶלְוָן וְגִירָה³⁾ וְהַזִּי יִדָּל עָלֵי מֶא קִלְנֵה אִן אֶלְסוּד עָלֵי
 طریقة واحدة لا یتخرج عن کونه اسود الا عند ضد یطرا علیه فیجب
 ان یکون هو المؤثر فی خروجه عن هذه الهیئة لان المؤثرات ثبتت
 بهذه الطریقة ولا یکون مؤثرا فی انتفائه الا والمعلوم انه لولاه لبقی
 الخ. Zur Frage vgl. noch KJL. S. 48 ff. كذلك الخ

אמא למח לא יתם בשחור להאמס בלא כיווש ולא כיווא בו אבל ינוע. Bl. 75a.
 במציאה אל עת ימחל והתרו. ניל כי עם נפאת אלמערמא וחס החכמים אשר אמרו כי אין
 Von denen, welche die Accidenzen leugnen wird Farq 41a. Muhammed b. Kejsān al-ašamm namhaft gemacht.
 Ibñ Ḥaṣm, Milāl II 200b sagt: وقد ذهب بعض الملحدین ووافقهم علی
 نلک بعض أهل القبلة ألی نفی الاعراض

Die Annahme, dass Gott die Atome in einem jeden Augenblick von neuem erschaffe, wird von J. mit der Begründung abgewiesen, dass wir in diesem Falle eine Methode kennen müssten, nach welcher wir das Gewöhnliche von dem Nothwendigen unterscheiden könnten, (was aber nicht der Fall ist), ferner müsste es auch vorkommen, dass, wenn Gott einmal die Schöpfung der schwarzen Farbe in einem Augenblick unterlässt, der Körper ohne jede Farbe bleibe, wir wissen aber, dass dem nicht so ist¹⁾.

Die Schwärze kann keine Schwärze erzeugen²⁾, wohl aber kann die Farbe zurückkehren nach Ansicht derjenigen, welche Accidenzen annehmen³⁾.

Die Farben können ohne Substrat nicht existiren⁴⁾, ebenso kann nicht die nämliche Farbensubstanz auf zweien Substraten sein⁵⁾.

¹⁾ Bl. 75a. איא למה לא תאמר כי הקב"ה שם המנהג לחדש החיכות השחור עת. נ"ל אלו היה כן בעת וזוהו תראו השחור מותמר ימים רבים ואלא השחור יסחל בו לחזור. נ"ל אלו היה כן רוב לחיות לכו דרך נפירד בו בין הדברים החובות ובין אשר הנחגי יחיש המנהג בהם. והיה יתם בשחור לבטול מן שחרותו לא אל עין אחר באשר לא יעשה הקב"ה בו שחור מחדש בתיולק. Beinahe wörtlich dasselbe wird Mas'ıl 51a gesagt:

فان قيل ان الله تع انجری العادة بان يخلق فيه السواد ما لم يخلق فيه ضدا من اصدادا فلذلك لم يحل من هذه الهيئة اذا لم يطرأ عليه الضد لأن الضد أثر في انتفائه قيل له لو كان هذا بالعادة لجاز ان يختلف الحال فيه فمرة لا يخلق فيه السواد من غير ان يخلق فيه ضدا من اصداده فيخلوا من الامرين ومرة يكون بخلافه وقد بينا في غير موضع أن كل ما كان بالعادة فانه لا يجوز ان يستمر الحال فيه على طريقة واحدة ولا يختلف لوجه من الوجوه لأن ذلك يوجب ان لا ينفصل ما يكمن بالعادة مما يكون موجبا

²⁾ Mas'ıl 51a. איא למה לא תאמר כי השחור יוליד מקצתו לקצתו וגו'. Das ist die Ansicht der Bagrenser. S. KJL. S. 49 A. 2. Auch hier stimmt die Ansicht Jeschu'as mit den Darlegungen in Mas'ıl Bl. 56a überein.

³⁾ Mas'ıl 51a. אם אמר היתם על השחור להשיבו. נ"ל אם על דרך אשר יבערו האפעים [75 b] לא. ספני כי היא אישורה ותאישורים יסחל בהם זה. ואם על דרך אשר יקימו האפעים כי יתם לו להשיבו ספני כי הוא נשאר.

⁴⁾ Bl. 75b. איא היעבור מציאת השחור בזולת המוחל אם לא. נ"ל כי יתקיים על. Bl. 75b. דרך מבקרי האפעים כי היא אשרות יתחייב מחילות מציאתו לא במוחל ספני כי האשורה יסחל בהם לעמוד בנפשם והוא אלאסתקראר באלנפם (בכ"י אלאסתקלאל) וכי יסחל בהם והחוב לחיותם מחובות אל זולתם ותם הגופות. ואשר יקימו האפעים כבר המחילו גם מציאת השחור לא במוחל בראיות.

⁵⁾ Bl. 73a. איא היתם מציאתו בשתי הניות. נ"ל לא ספני כי זה יוליד אל התחברו.

It is not necessary to have a separate set of books for each of the various types of work done by the various departments of the Government.

[illegible]

Insbesondere, da Untersuchungen der Fäkalien der Fäkalien
vielleicht ebenfalls diese Untersuchungen zeigen, wird von ihm die
Fäkalien abgelehnt. In den Fäkalien sind diese Fäkalien
vielleicht auch in der Fäkalien, da die Fäkalien
vielleicht von einer anderen Ursache, wie von einer anderen
Ursache, wie von einer anderen Ursache, wie von einer anderen
Ursache, wie von einer anderen Ursache, wie von einer anderen

ALL INFORMATION CONTAINED HEREIN IS UNCLASSIFIED
DATE 04-11-2011 BY 60322 UCBAW/SJS

[illegible][illegible]

Substraten zu, so können sie sich in einem Substrat ebenfalls vereinigen¹⁾.

„Wenn aber jemand einwendet: „Nach eurer Ansicht ist ja das Leben (als Attribut bei den lebenden Wesen) gleich, und dennoch ist es unmöglich, dass das Leben Rubens und dasjenige Simeons einem Substrat zukomme, warum nehmet ihr nun nicht in der nämlichen Weise an, dass es unmöglich sei, dass zwei Atome der Schwärze auf ein Substrat kommen?“ so würden wir ihm darauf antworten, das erstere sei nur deshalb unmöglich, weil sie (das Leben der zwei Menschen) einander ausschliessen wegen eines Dinges, das auf die gegenseitige Ausschliessung ihrer Merkmale zurückzuführen ist, was bei dem Zusammenkommen der zwei Atome der Schwärze nicht der Fall ist, denn hier giebt es nichts, was die gegenseitige Ausschliessung nothwendig machen würde²⁾.“

Gegen die Annahme, dass zwei Atome der Schwärze auf einem Substrat ruhen können, werden von Jeschu'a noch andere Bedenken angeführt, die ich vollständig übersetzen will, damit der

الذى يحيل ذلك ليس الا التصاد او ما يجرى مجرى اتصاد ولا
يمكن ان يقال ان السوادين متصادان لانا قد دللنا على تماثلهما
والمثلان لا يجوز ان يكونا ضدّين لان التصاد يتضمن الاختلاف
وزيادة ولانه كان يجب ان يكون صفة احد هما بالعكس من صفة الاخر.

1) BL. 77a. א"א ולמה נחמל מציאת שתי חתיכות מן השחור מוסגלים בשתי בחינות. א"א בחגיגה א'. נ"ל כבר ביארנו כי זה לא יעולל (אולי צ"ל יסחל) ולא יתחייב כי יסחל הכנס שתי חתיכות מן השחור בחגיגה א' וגו'.

2) BL. 77a. א"א הלא עמכם כי החיים כלם והם מציאות מתמאכלה מרבות ועם. זה יסחל הכנס חיי ראובן עם חיי שמעון בחגיגה א' ולמה לא תשימו הכנס שתי החתיכות מן השחור בחגיגה א' בזה הסעלה והוא לשון ישמעאל שלא מגריתם אמתאע לזאין מן אלסואר פי סחל ואחד הוא (בכ"י חרם) אלסגרי בשער המחילות. נ"ל לבסוף נבאר כי זה לא נחמל אלא מפני כי הם במשפט המתעברים (צ"ל המתבערים) והוא אלסחנאסין לדבר ישוב אל ביעור משפטם והוא תנאסי חכמה ואין כן שתי חתיכות מן השחור מפני דאמית. Damit stimmen genau überein die Ausführungen Masā'il 48a. Hier wird dargelegt, dass wenn wir annehmen, dass Zejd wissend und 'Amr unwissend ist, so würde im Falle, dass das Leben Zejds und 'Amrs das nämliche Substrat haben würde, das Wissen Zejds zugleich das Wissen 'Amrs sein, was absurd ist. Nachher heisst es 48b.

לדאנק قضينا بان هذين الحكمين يجريان مجرى المتنافيين وان
الحياتين يجريان مجرى المتصادين لاجل ذلك.

Leser von der mu'tazilitischen Speculation über diese Dinge ein Bild bekomme:

„Zwei Laute, die einander ähnlich, aber durch zwei Zeitpunkte bestimmt sind, können in demselben Augenblick nicht entstehen¹⁾. Dieses Bedenken ist damit zu beseitigen, dass diese Unmöglichkeit darauf zurückzuführen ist, dass jeder Laut durch einen Zeitpunkt bestimmt (specialisirt) ist, er kann also weder vorher entstehen, noch zurückgehalten werden, bei der Schwärze verhält es sich aber nicht so, da sie durch einen Zeitpunkt nicht bestimmt wird. Wenn wir zugegeben hätten, dass sie durch einen Zeitpunkt bestimmt wird, wäre es nothwendigerweise richtig anzunehmen, dass einander ähnliche Theile davon existiren, die durch einen Zeitpunkt bestimmt werden, wir haben aber solches vorher nicht behauptet²⁾.)

Ein weiteres Bedenken: „Es wäre eigentlich nothwendig, dass nicht mehr als ein Atom der Schwärze auf einem Substrat sich befinde, denn im Falle, dass noch ein Atom sich dort befinden würde, so müsste die Existenz des letzteren die Folge der Nicht-existenz des ersteren sein, denn man weiss und merkt nichts davon, dass die Zunahme der Schwärze auf das Substrat eine Wirkung ausüben würde“. Auch dies ist aber unrichtig, denn das Substrat, da es schwarz ist, bekömmt keine neue Eigenschaft, mit Bezug auf ihre frühere Beschaffenheit (so dass wir also voraussetzen müssten, dass durch das Hinzutreten des neuen Farbenatoms das frühere verschwunden ist), ferner wird es ja thatsächlich durch das Dasein des zweiten Atoms schwärzer, als wenn nur ein Atom der Schwärze daran wäre, was ja dadurch bewiesen wird, dass wir das eine Substrat schwärzer finden als das andere³⁾.

1) Hieraus wäre also zu schliessen, dass zwei Atome der Schwärze nicht dem einen Substrat zukommen können.

2) Bl. 77 a. אי"א כי שני הקולות אשר הם דומים זה לזה המוסגלים בשני עתים יוכל א' לא יתם בו להקדים ולעכב היותם בעת א' ניל מחילותו ישוב אל כל א' מהם מוסגל בעת א' לא יתם בו להקדים ולעכב ואין כן צורת השחור ספני כי לא יסגל בעת על כי לא (ציל לו) השלמנו היותו מוסגל בעת היה חוב תום מציאת אלמולון והם הדברים הדומים ספני מוסגלים בעת א' ולא יקדם זה באשר אמרנו אותו.

3) Ebenda אי"א רוב שלא יהיה ביכולת יותר מן חתיכה מן השחור בחניית משום, כי היה שם יותר ממש היה חוב להיות מציאתו באפיסתו ספני כי הוא לא יודע ולא יבין לתוספת השחור בחניית כותם. ניל זה לא יתם ספני כי החניית אין לו בהיותו שחור אישורה נוספת על מציאת מן בראשית השחור וגם כי הוא יהיה במציאת השני יותר חזק השחור ספני אילו היה אין בו אלא חתיכה אחת וזה יתבאר בעת הראיה נראה א' מן ב' השחורים יותר חזק שחור מן האחר.

„Wenn jemand behaupten würde, dass wir hiernach¹⁾ als Eigenschaft des Bewegten noch annehmen müssten, dass es das Substrat zweier Bewegungen sein könne, so ist darauf zu erwiedern, dass dies nicht nothwendig sei, denn das Atom durchschneidet mit einer Bewegung einen bestimmten Raum, und wenn eine Million Bewegungen derselben Art in ihm wären, würde es auch keinen grösseren Raum durchschneiden. Denn würde es nothwendig sein, dass es sich wegen der Zunahme der Bewegungen an zweien Orten bewege, so müsste es in demselben Zeitpunkte in verschiedenen Richtungen sich befinden, was absurd ist. Das ist aber bei der Schwärze nicht der Fall, denn es ist etwas, was (am Substrat) schon wahrgenommen worden ist und es giebt nichts, wodurch es unmöglich gemacht würde, (dass das zweite Atom hinzukomme). Bei zweien sich bewegendem Körpern sagt man nur deshalb, dass der eine sich schneller bewege, als der andere, weil beim ersteren die Bewegungen rascher aufeinanderfolgen und durch Pausen nicht unterbrochen werden, wie beim letzteren.“²⁾

Nach der Erklärung von Gen. 1,6 lässt Jeschu'a die Frage nach der Ordnung des Weltalls aufwerfen. Er meint, die Astronomen und Mathematiker³⁾ hätten viele Ansichten geäussert, die aber alle zu keiner sicheren Erkenntniss führen. Solche Ansichten sind, dass die Himmel die Erde umkreisen und dass diese in ihrer Mitte hängt, wie eine Birne in der Flasche, oder in einem Oelkrug, oder wie der Dotter im Ei.

Zu Gen. 1,9 wird die Frage gestellt, ob die Erde im fallenden oder ruhenden Zustand sich befinde⁴⁾. Jeschu'a schliesst sich der letzteren Ansicht an, für die er auch drei Beweise anführt. Auf den Einwurf, wie es komme, dass die Erde trotz ihrer Schwere

مسئلة جوز شيوخنا ان يجتمع في جسم واحد. Mas'il 104b.
 حرکتان واکثر وامتنع منه ابو القسم والطريقة في ذلك هو ما ذكرنا
 في [105a] جوز وجود سوابين في محل واحد،

¹⁾ Eibenda. א"א זה יחייב להוסיף משפט המתענע כי יחט בו שני נענועים ג"ל לא
 יתחייב זה מפני כי החתיכה בנענע הא' יכרת מקום א' ואילו נמצא בו אלף אלפים ממין
 הניענע שהוא בעת א' לא כרת הרבה ממקום א' וגר.

²⁾ Bl. 81a. א"א בארו תיקון המולות ותיקון העולם ג"ל כי הקוסמים ובעלי החושיה
 יש להם בזה דרכים הרבה וגר וכלם דברים אין עליהם ראיה וגר.

³⁾ Bl. 81a unten. שאלה. אם אמר הארץ האוויר והיא יורדת למטה או שוכנת. ג"ל
 שוכנת וגר.

sich nicht abwärts bewege, antwortet er: „Diejenigen, welche die Accidenzen leugnen, behaupten, dass Gott in jedem Augenblick in ihr das Attribut der Ruhe schaffe, die aber das Dasein von Accidenzen annehmen, haben hierfür mehrere Erklärungen. Nach der einen schafft Gott in einem jeden Atom der Erde in jedem Augenblick eine Substanz und das sei die Ruhe. Nach der anderen schafft Gott in den unteren Theilen der Erde einen Widerstand nach oben entsprechend dem Widerstand nach unten in ihren oberen Theilen, deshalb steht sie und fällt nicht hinunter¹⁾. Wenn aber jemand sagt, wie ist es möglich dass ein Widerstand stattfindet und dieser doch nicht zur Bewegung führt, so antworten wir: Es gehört nicht zur Natur des Widerstandes zu bewegen, wie eine Ursache die Folge nach sich zieht, die nicht eintreffen kann, ohne dass sie dem Verursachten eine Eigenschaft verleihen würde und deshalb ist es möglich, dass beim Widerstand ein Hinderniss entsteht und er wird durch eine Ursache gehindert. Ist aber das möglich, so schafft Gott Ruhe in der Erde in einem jeden Augenblick nach der ersten Annahme, oder er schafft nach der zweiten Ansicht einen Widerstand nach oben in ihrem unteren Theile, der die Natur des Widerstandes verhindert sich zu äussern und die Erde sich zu bewegen. Also kann die gegenseitige Hinderung eintreten bei zweien die an einem Seil ziehen, so dass es stehen bleibt und nach keiner Richtung sich bewegt.“²⁾

¹⁾ BL 81b. אמר כי הארץ באין פונה כבידה וכי תחיה אינה יורדת על אשר אמרתם איך יהם שתעמוד והיא על כובד עצום. נל מבקרי האפנים והם אשר יאמרו כי אין שם אפנים יאמרו כי הקביה [82a] ישים אותם עת בעת על אשורת השיכון ועל לא תרד (80) ותוא באשר יחדש לה יחיש בכל עת אשורה והיא השכינה. ואשר יקיימו האפנים יש להם בזה אופנים. הא' כי הקביה יעשה בכל חתיכה מן הארץ עצם היא שכינה עת אחר עת והב' כי הקביה כבר יעשה בתחתיות הארץ תעמוד למעלה כנגד תעמוד ספה בעלימות הארץ ועל כן תעמוד ולא תרד. Ueber תעמוד s. oben S. 48.

²⁾ Masā'il BL. 95a مسألة في علّة سكون الأرض، ذهب شيخنا أبو هاشم أن الأرض يجوز أن يقال في أنّها سكنت لأن الله تع اسكنها حالاً بعد حال ويجوز أن يقال أن النصف التحتاني منها يختصّ باعتماد صعداً والنصف الفوقاني يختصّ باعتماد سفلاً وتكافؤ الاعتمادان ولذلك وقفت، وقال شيخنا أبو علي أنما وقفت لاجل أن الله تع سكنها حالاً بعد حال وقال شيخنا أبو القسم الأرض أنما سكنت لأنها حصلت في المركز من الفلك والفلك من سائر جهاتها مرتفع وقد

Nach einigen Bemerkungen geht Jeschu'a auf die folgende Frage über, ob die Ruhe der Erde nicht aus der Unendlichkeit der Welt zu erklären wäre. Er beantwortet die Frage mit Aristoteles, dass die Welt endlich sei, er meint auch, dass der ruhende Zustand der Erde durch einen Engel bewirkt sein könne. Kann ja auch der Mensch die Theile seines Körpers in Bewegung setzen oder in den Zustand der Ruhe bringen, es ist also nicht nothwendig, die Ruhe der Erde als ein unmittelbares Werk Gottes zu betrachten.

Jeschu'a spricht sich auch darüber aus, ob die Welt mit Atomen ausgefüllt sei, „wie das viele behaupten oder nicht.“¹⁾ Er meint, dass es zwischen Himmel und Erde auch einen leeren Raum geben muss, wofür er Beweise anführt. Eine Bewegung ausserhalb der Erde und unabhängig vom Raume hält er für möglich, denn die Bewegung setzt nur die „Lage“ (التحيز) nicht aber die ersteren voraus²⁾.

6. Das sittliche Urtheil.

Eine der wichtigsten Veränderungen, welche in Folge der Lehre al-Aš'aris in der Weltanschauung des Islāms stattgefunden haben, war die, welche sich auf die Anschauung vom Charakter des Guten und Bösen bezieht. Hierauf soll hier mit allem Nachdruck hingewiesen werden und darum halte ich es für nöthig, ehe ich die Darlegungen Jeschu'as vorführe, auf die Geschichte dieser Frage hinzuweisen. Die mu'tazilitische Lehre ist die, dass die mensch-

علمنا انه لا يمتنع ان يكون اقوام على الارض اقدامهم ملاقية لاقدامنا
ويكون تحت السماء وفوق الارض فلو تحركت الارض سفلا بالاضافة
اليها لكانت متحركة صعودا بالاضافة اليهم الخ.

¹⁾ Bl. 82b. מ"א התאמר כי מן הארץ אל השמים תחכות וכי העולם כלא כאשר אמר בזה הרבה מן האנשים. ב"ל לא. ואילו היה העולם כלא על אשר פענו לא היה יתם מסב להתחלף ולהתנענע מפני כי היה חוב שהמנע אותנו התחכות אשר העולם כלא כחם מלהתחלף וגר.

²⁾ Bl. 88a. שאלה. מ"א היתם בנוף להתנענע ולשכון בלבר הארץ ומלבר מקום אם לא. ב"ל הן מפני כי העולם כלו יתם בו להתנענע ואם לא יהיה עוסד על מקום וגם כבר ידענו כי תום הנענע והשכינה ישוב אל האחוזה ותוא מלתחיון לא אל זולתו. וכי יהיה שם מלתחיון נתחייב תום הנענע וכי יהיה שם מלתחיון נתחייב תום הנענע והשכינה בין שיהיה שם מקום ובין שלא יהיה שם מקום והנענע והשכינה לא יצטרכו אל מקום אלא אל חנייה. שכינה. Für שכינה hat die HS. חנייתה בלבר ואין אופן להתרושש אל מקום; افتقار: התרושש; محل.

lichen Handlungen an sich gut oder böse seien, so wie die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände ihre Farbe haben und es bedarf nicht erst des göttlichen Gebotes, dass es ihnen ihren Charakter verleihe. Nicht deshalb sind die sittlichen Handlungen gut, weil sie dem Gebote Gottes entsprechen, sondern sie sind von Gott geboten, weil sie gut sind. Daraus folgerten sie auch, dass was nach dem Urtheile der Vernunft sittlich gut ist, auch für Gott Pflicht sei¹⁾ er darf ebensowenig ein Ungerechtigkeit begehen und lügen wie der Mensch. Dem gegenüber steht die Lehre der Muğbira und später der Aš'ariten, nach welcher an sich keine That als gut oder böse bezeichnet werden kann, gut ist, was Gott in seinem Buche und der Sunna seines Propheten geboten, schlecht, was er verboten. Das ist die Differenz in der Hauptsache, deren Wandlungen wir vorführen wollen.

Ueber den Ursprung dieser Anschauungen ist schwer etwas Bestimmtes zu sagen. Wohl hat schon Plato im Eutyphron die Frage behandelt, ob das Heilige deshalb heilig sei, weil es von den Göttern geliebt wird, oder ob es von den Göttern deshalb geliebt wird, weil es heilig ist. Es ist aber bisher nicht bekannt, dass dieser Dialog ins Arabische übersetzt worden wäre. Manche Ausführungen Josef al-Bašîr erinnern an einzelne Bemerkungen der Nikomachischen Ethik²⁾. Der Kundige wird aber nicht verkennen, dass zwischen den Anschauungen, die hier vorgeführt werden sollen, ebenso wie zwischen der Weltansicht der Mu'taziliten überhaupt und derjenigen der Aristoteles und der islâmischen Peripatetiker eine ganze Welt liegt, wie denn thatsächlich die Mu'taziliten zu jenen in bewusstem Gegensatz gestanden haben.

Im Muḥṭawî des Josef al-Bašîr ist dieser Frage ein Capitel mit der Ueberschrift فى أحكام الانفعال gewidmet, dessen Inhalt schon von Frankl zum Theil dargestellt worden ist³⁾. Nach Josef al-Bašîr kommt allen bewussten menschlichen Handlungen ausser dem

¹⁾ يجب على الله war der Ausdruck, den Abû Ḥašîm und al-Ġubbâ'î hierfür häufig gebrauchten, worüber Ibn Ḥazm zornig ausruft (Milal II 147 a)

وهذا كلام يقشع منه ذوائب المومنين ليت شعري من الموجب لذلك على الله عز وجل الخ.

²⁾ S. auch Fihrist I 243.

³⁾ Ein mu'tazilitischer Kalâm S. 34ff. S. 55 ist in der hebräischen Uebersetzung die erste Hälfte des Capitels mitgetheilt.

Attribut des Werdens keine Eigenschaft zu, in Folge welcher wir sie billigen oder missbilligen¹⁾. Die Werke, die in die erstere Kategorie gehören, werden in zwei Classen eingetheilt: in erlaubte (مباح) und Pflichtmässige (واجب). All diese Werke sind nach Jos. al-Basîr an sich gut oder schlecht und die utilitaristische Beurtheilung der Werke wird von ihm ausdrücklich zurückgewiesen²⁾. Höchst merkwürdig sind folgenden Ausführungen Jos. al-Basîrs die ich in wörtlicher Uebersetzung hierhersetze: „Dass man aber das Gute um seiner Güte willen thun solle, und dass das Gute sich selbst genügt, um den Menschen zu sich zu rufen, dafür giebt es viele Beweise. Wir wissen von uns selber, dass wir den Verirrten auf den rechten Weg führen, ohne dass es uns einfiel, dass es uns nützen könnte, dass wir ihn führen³⁾. Niemand sonst fordert uns

¹⁾ Vgl. hierzu Ez Chajim, S. 105 ff.

²⁾ Muht. 68b. ونحتاج ان نعلم معنى الحسن ليمكن ان نعلم انه بنفسه يدعو الى الفعل فنبتل بذلك قول من قال ان الحسن كالتبصير في الشاهد في انهما لا يفعلا في الشاهد الا لاجتوار نفع واستدفاع ضرر

والذي يدعى على ان الحسن يفعل لحسنه وان الحسن كاف في كونه داعيا اليه اذلة منها ما نعلمه من انفسنا انا نرشد الضال من غير ان يخطر ببالنا انتفاعنا بارشاده فلا داع لنا الى ذلك والحال ما ذكرناه الا ما نعلمه ضرورة من حسنه ومنها انا قد نشكر المنعم في قلوبنا من غير ان يعلم بنا احد فنطلب منه بذلك ان ينفعنا بل لا يخطر ببالنا الصانع سبحانه فنلتبس منه به الثواب بل الملاحظ يشكر في قلبه من انعم عليه ويفصل بينه وبين اساء اليه

Unter den weiter angeführten Gründen heisst es Bl. 70a: ومنها انه سبحانه قد ثبت بما قدمناه استحالة المنافع والمضار عليه وقد خلف العالم وجه حسنه معلوم فلولا ان الحسن يدعو لم يقع منه ذلك

Wegen der Wichtigkeit der Sache gebe ich auch die hebräische Uebersetzung dieser Stelle nach Cod. Warn. 41 Bl. 32b. והראיה על כי חשוב לא יעשה אלא היותו טוב. וכי טובותיו די לו בהיותו טוב ומוטב ובו ראיות. כסם אשר נדע אותו כנפשו כי את טוה הרועה חוץ שנשים כל או יעלה ברעתו הועלתו בחודיותו (צל הוריותו). ואין סגרים לו אל זה. והנזרה אשר זכרנו אלא אשר נדע אותו בודאי מן טובותיו. ומתם כי את נשבת המנעים לו והעשה עמנו טובה נשבת אותו בלבנו מוולת שידע אתר לו כי אנחנו משבחים

lehrten bezieht sich nach ihm nur darauf, ob die Farben Eigenschaften des Atomes seien oder Substanzen ausser demselben.

Die Schwärze ist an allen Gegenständen gleichartig, ihre verschiedenen Abstufungen rühren daher, dass an dem einen Körper unter die schwarzen Atome weisse gemischt sind, am anderen nicht¹⁾.

Die Farben sind fortdauernde Substanzen²⁾, oder nach der Ansicht derjenigen, welche die Accidenzen leugnen, Eigenschaften der Körper³⁾, welche nur durch entgegengesetzte Farben entfernt werden können.

א"מ התאמרו כי השחור סדסה והוא אלסחממאל אם לא. אבל הוא. Ebenda. ¹⁾ مسئله فيما يقع به التماثل والاختلاف اعلم ان الذى Masā'il 6a סדסה וגר יוֹתֵר فى التماثل هو الصفة الذاتية او المقتضاة عن صفة الذات وقد ذكر شيخنا ابو القاسم ان المتثلين لا بد من (ان) يكونا مشتركين فى سائر الاوصاف ما خلا الزمان والمكان ويبريد بتلك ان السواد الموجود فى هذا الوقت يكون مثلا للسواد الذى لا يوجد فى هذا الوقت ويوجد (فى) وقت آخر وان السواديين لا يخرججان من ان يكونا متثلين وان تغاير محلّاهما.

א"מ היעבור על השחור להשאר והוא אלבקא. נ"ל אבל יתם עליו. Bl. 74b. ²⁾ להשאר משום כי אנחנו נדע כי כן בזמן ארוך וכי זה יבאר כי הוא נותר גם כבר נתקיים כי עם מציאות הליבון יבסל השחור על דרך אחר. ולולי היות השחור כן הנשארים לא הכתים مسئله. ³⁾ ذهب Masā'il 50b. הלכון בכיעורו והוא אליל ויתחייב היותו כן הנשארים משאנחנו אליו ان اللوان تبقى. وقال ابو القاسم ان الاعراض كلها لا تبقى اللوان وغيرها. والذى يدل على ما قلناه ان الاسود على طريقة واحدة لا يخرج عن كونه اسود الا عند ضد يطرأ عليه فيجب ان يكون هو المؤثر فى خروجه عن هذه الهيئة لان المؤثرات ثبتت بهذه الطريقة ولا يكون مؤثرا فى انتفائه الا والمعلوم انه لولاه لبقى الخ Zur Frage vgl. noch KJL. S. 48 ff. كذلك الخ.

א"מ למה לא יתם בשחור להאפס בלא כיווש ולא כיווש בו אבל ינוע. Bl. 75a. ⁴⁾ במציאות אל עת יסחל הותרו. נ"ל כי עם נפאת אלא עראק והם החכמים אשר אמרו כי אין שם עצם אפס אבל כלם אישורות עמהם וגוי Von denen, welche die Accidenzen leugnen wird Farq 41a Muhammed b. Kejsân al-ašamm namhaft gemacht. Ibn Hazzm, Milal II 200b sagt: وقد ذهب بعض الملحدین ووافقهم على: نلك بعض أهل القبلة الى نفى الاعراض.

Die Annahme, dass Gott die Atome in einem jeden Augenblick von neuem erschaffe, wird von J. mit der Begründung abgewiesen, dass wir in diesem Falle eine Methode kennen müssten, nach welcher wir das Gewöhnliche von dem Nothwendigen unterscheiden könnten, (was aber nicht der Fall ist), ferner müsste es auch vorkommen, dass, wenn Gott einmal die Schöpfung der schwarzen Farbe in einem Augenblick unterlässt, der Körper ohne jede Farbe bleibe, wir wissen aber, dass dem nicht so ist¹⁾.

Die Schwärze kann keine Schwärze erzeugen²⁾, wohl aber kann die Farbe zurückkehren nach Ansicht derjenigen, welche Accidenzen annehmen³⁾.

Die Farben können ohne Substrat nicht existiren⁴⁾, ebenso kann nicht die nämliche Farbensubstanz auf zwei Substraten sein⁵⁾.

¹⁾ Bl. 75a. א"א למה לא תאמר כי הקב"ה שם המנהג לחדש החיות השחור עת. נ"ל אלו היה כן בעת וזוה תראו השחור כותמר ימים רבים ואלא השחור יסחל בו להחור. נ"ל אלו היה כן הוב להיות לו דרך נפרד בו בין הדברים החובות ובין אשר הנחיש המנהג בהם. והיה יתם בשחור לבסול מן שחרותו לא אל עין אחר באשר לא יעשה הקב"ה בו שחור מתורש וחידוע (צ"ל והידוע) בחילוף. Beinahe wörtlich dasselbe wird Masā'il 51a gesagt:

فان قيل ان الله تع انجزى العادة بان يخلق فيه السواد ما لم يخلق فيه ضداً من اصداداً فلذلك لم يحل من هذه الهيئة اذا لم يطرأ عليه الضد لأن الضد أثر في انتفائه قبل له لو كان هذا بالعادة لجاز ان يختلف الاحال فيه فمرة لا يخلق فيه السواد من غير ان يخلق فيه ضداً من اصداده فيخلوا من الامرين ومرة يكون بخلافه وقد بينا في غير موضع أن كل ما كان بالعادة فانه لا يجوز ان يستمر الحال فيه على طريقة واحدة ولا يختلف لوجه من الوجوه لأن ذلك يوجب ان لا ينفصل ما يكون بالعادة مما يكون موجبا

²⁾ א"א למה לא תאמר כי השחור יוליד (צ"ל יוליד) מקצתו לקצתו וגו'. Das ist die Ansicht der Bagrenser. S. KJL. S. 49 A. 2. Auch hier stimmt die Ansicht Jeschu'as mit den Darlegungen in Masā'il Bl. 56a überein.

³⁾ אם אמר היתם על השחור להשיבו. נ"ל אם על דרך אשר יבערו האפעים [75b] לא. אפי' כי היא אישורה והאישורים יסחל בהם זה. ואם על דרך אשר יקימו האפעים כי יתם לו להשיבו מפני כי הוא נשאר.

⁴⁾ Bl. 75b. א"א היעבור מציאת השחור בזולת המחול אם לא. נ"ל כי יתקיים על. דרך מבקרי האפעים כי היא אשורת יתחייב מחילות מציאתו לא במחול מפני כי האשורת יסחל בהם לעמוד בנפשם והוא אלאסתקראר באלנפס (בכ"י אלאסתקאלא) וכי יסחל בהם והחוב להיותם מתוכרות אל זולתם והם הנפשות. ואשר יקימו האפעים כבר המחילו גם מציאת השחור לא במחול בראיות.

⁵⁾ Bl. 76a. א"א היתם מציאתו בשתי חיות. נ"ל לא. מפני כי זה יוליד אל התחברו.

Diese Ausführungen Josef al-Baṣīrs, die in ihrer Schlichtheit an manchen Stellen beinahe den Eindruck des Erhabenen machen, zeigen uns, dass in seinem System das Princip der Moral das absolute sittliche Urtheil ist, welches für den Menschen, wie für Gott das nämliche ist und er hat es auch verstanden, seine Lehre aus den Thatsachen des Gewissens abzuleiten. Wie aus dem oben mitgetheilten Inhalts-Verzeichnisse des Werkes von Ibn Matta-wejhi ersichtlich ist, hat auch er mehrere kurze Capitel über denselben Gegenstand, welche an Subtilität Josef al-Baṣīrs Ausführungen übertreffen, sie lassen aber mit der Einfachheit auch die Erhabenheit der Auffassung vermissen.

Diese Lehre war es nun, welche von den Aš'ariten bekämpft und verworfen worden ist¹⁾. Die Mu'taziliten haben Jahrhunderte hindurch gegen sie gekämpft, wie das aus dem Werke Ibn Matta-wejhi's hervorgeht und wie wir das aus den Werken Jeschu'a erfahren. Dieser kömmt sowohl im Ber. r. als auch in der Einleitung zum religionsgesetzlichen Werke²⁾ hierauf zu sprechen und um Wiederholungen zu vermeiden, wollen wir die Stellen in beiden Büchern hier besprechen. Im letzteren Werke behandelt Jeschu'a die Frage, ob die Schöpfung der Sprache³⁾ sittlich berechtigt gewesen sei. Diese eigenthümliche Frage hängt mit dem Streit der islāmischen Dogmatiker darüber zusammen, ob es gestattet sei, von Gott Bezeichnungen zu gebrauchen, welche im Korān und in der Sunna nicht vorkommen. Die orthodoxe Lehre ist, dass die Namen Gottes geoffenbart sind und also neue Bezeichnungen für das Wesen und die Eigenschaften Gottes nicht eronnen werden dürfen. Manche Aš'ariten folgten hierin der Anschauung der orthodoxen Imāme, die auch von Männern, wie Ibn Ḥazm⁴⁾ und Ibn Tejmīja⁵⁾ vertreten wurde, dass man von Gott nur das aussagen dürfe, „womit er selbst sich benannt hat.“ Dem gegenüber lehrten die Mu'taziliten, dass es gestattet sei nach Massgabe der Erkenntniss, die der Mensch sich vom Wesen und den Eigenschaften Gottes errungen hat, neue Gottesnamen zu gebrauchen⁶⁾. Diese Frage, die wir weiter unten noch ausführlicher zu erörtern haben werden, ver-

¹⁾ S. die von mir KJL. S. 56 A. 1 angeführten Stellen.

²⁾ Anhang, S. IXf. Cod. Warn. 41 Bl. 163.

³⁾ وضع اللغة: حقن الحشون

⁴⁾ S. Goldziher, die Zāhiriten, S. 144 ff.

⁵⁾ ZDMG. LII, 542 f.

⁶⁾ Al-Ġā, S. 161 f.

anlasst Jeschu'a zu folgenden Auseinandersetzungen. Die sittliche Berechtigung der *ḥesed* der Sprache kann nur von dem bestritten werden, der da leugnet, dass der Mensch durch die Vernunft zur Erkenntniss des Guten und Bösen gelangen könne, vielmehr sei er hierin ausschliesslich auf die Offenbarung der Propheten angewiesen¹⁾. Diese Ansicht, welche Jeschu'a für eine höchst verkehrte hält, wird von ihm folgendermassen widerlegt. Eine jede That, von der jemand weiss, dass seine Seele sie will, und er hat von ihr weder in dieser, noch in jener Welt üble Folgen zu befürchten, ist ihm gestattet. Das gilt von allen menschlichen Handlungen, deshalb können wir gehen und stehen an allen Orten, die niemandem gehören. Ebenso dürfen wir das Gras des Feldes, oder das Wasser eines Stromes gebrauchen und dies Alles kann nur von Narren bezweifelt werden. „Was aber die Leute, welche glauben Gott und dem Schöpfer zu dienen, dahin geführt hat, sich aller Thaten, die sie ausführen möchten, zu enthalten, wenn sie vom Propheten ihnen nicht erlaubt werden, ist der Umstand, dass sie sich eines Analogieschlusses zwischen dieser Sache und den Dingen, welche unter den Menschen bestehen, und ihnen bekannt sind, bedienen. Sie irrten sich aber in Betreff der Unterscheidung zwischen dem, was unter uns vorhanden ist und zwischen den Dingen, welche sich auf Gott beziehen, wie wir das darlegen werden. Dennoch meinen diese und geben zu, dass wir von Vernunftwegen das Recht haben, zu athmen, die Augen zu öffnen, Hände und Füsse zu bewegen, aber wenn sie es auch nicht offen sagen, im Wesen ist ihre Ansicht derjenigen gleichzuachten, nach welcher der Mensch von sich selbst gar nichts und alles nur aus den Worten der Propheten wisse, auch dass er die Augen öffnen und dass er riechen dürfe. Es gibt auch andere, welche zwar diesen zwei unsinnigen Ansichten sich nicht anschliessen, aber ebenfalls Irrthümern huldigen, welche auf denselben Fehlern beruhen“. Die eigene Ansicht Jeschu'as ist die, dass „wir einen Unterschied zwischen dem Guten und Bösen machen, so wie wir durch unser Auge das Schwarze vom Weissen unterscheiden.“ Wer das leugnet, ist entweder verrückt oder ein Heuchler.

Eine andere Classe ist der Ansicht, dass ebenso wie es uns nicht gestattet ist, das Eigenthum eines anderen Menschen ohne

¹⁾ Ez chajim S. 100. יהיה טוב לא יהיה טוב רק בעבור ויש אומרים כי הטוב והרע, הטוב לא יהיה טוב רק בעבור האוהרה הצויי והרע לא יהיה רק בעבור האוהרה. Ahron b. Elia folgt Josef al-Baṣīr Muht. 60b, 78a ff.

seine Erlaubniss zu benutzen, also dürfen wir auch nicht in der Welt, die das Eigenthum Gottes ist, irgend etwas ohne seine Erlaubniss thun oder zu unserem Gebrauche verwenden. Diese Ansicht haben auch Juden für richtig gehalten, indem sie sagten, dass wenn es in der Schrift nicht heissen würde (Gen. 1, 29): „Und es sprach Gott: Siehe, ich habe alles Kraut, das Samen bringt, euch zum Essen gegeben“ so würde es uns nicht gestattet sein, Kraut und Pflanzenkost zu uns zu nehmen.“ Dies ist eine nichtige Ansicht, meint Jeschu'a, denn die Pflanzen fühlen keinen Schmerz, die Thiere wohl, und nur die Propheten haben es gestattet, sie zu tödten und zu unserem Gebrauche zu verwenden und wir denken, dass Gott ihnen ihre Schmerzen vergelten wird¹⁾ und darum üben wir auch keine Ungerechtigkeit gegen sie. Gegen Gott üben wir aber kein Unrecht, wenn wir die Dinge zu unserem Nutzen gebrauchen.

Gegenüber dem Einwurf, die Welt sei noch in einem höheren Sinne das Eigenthum Gottes, als irgend ein Besitz das Eigenthum eines Menschen, führt Jeschu'a aus, dass das Eigenthum eines Menschen für andere nicht deshalb verboten sei, weil es dessen Eigenthum ist, sondern weil durch die Wegnahme desselben ihm Schmerz verursacht würde. Weiter bemerkt er auch, dass bei der lügenerischen Rede, die Lüge selbst die Ursache dessen sei, dass sie verboten ist, und wenn jemand sie erlauben würde, so würde sie den noch nicht erlaubt sein. Das Zufügen des Schmerzes allein ist nicht die Ursache der Verbote, weil wir dann annehmen müssten, das Gott die Bösewichter nicht bestrafen und niemals einen Schmerz zufügen dürfe, „denn eine jede Sache, die wegen einer Ursache verboten ist, bleibt überall, wo die Ursache vorhanden ist, verboten“.

Nachher spricht Jeschu'a von einer dritten Ansicht, die wir aber, weil sie sich ausschliesslich auf die Gottesnamen bezieht, hier nicht behandeln wollen.

Die Ansichten Jeschu'as zeigen uns aber, dass die Mu'taziliten dass sittliche Urtheil als eine elementare Thatsache der Vernunft betrachtet haben, die für Gott ebenso giltig ist, wie für den Menschen, eine Thatsache, deren Bedeutung nicht unterschätzt werden darf.

Seine Darlegungen sind auch deshalb von Interesse, weil sie ausführlich die Gründe der mu'tazilitischen Ansichten vorführen, was in den islâmischen Werken über die Uşûl al fikh, in denen

¹⁾ S. KJL. S. 29.

dieser Frage stets ein besonderes Capitel gewidmet wird¹⁾, nicht geschieht.

Dieses Capitel musste auch deshalb vorangeschickt werden, damit wir die Lehre Jeschu'as in Betreff eines anderen Lehrstückes darstellen können, dem in seinem System eine grosse Bedeutung zukommt.

7. Gott schafft nicht das Böse.

Dieser Lehrsatz der Mu'taziliten wird von Jeschu'a, der hierin ebenfalls vielfach von Josef al-Bašir abhängig ist, in weitläufiger Weise behandelt²⁾. Der Begründer der Lehre ist al-Nazzâm, der sie in der Weise formulirte, dass Gott das Böse nicht schaffen könne. In dieser Form ist sie von den Bašrenischen Mu'taziliten abgelehnt worden, vielmehr meinten sie, dass die guten Werke Gottes aus seinem freien Wirken stammen, wodurch dem Menschen die Pflicht auferlegt wird, ihn zu preisen.

Im Allgemeinen hält Jeschu'a diese Lehre erstens deshalb für richtig, da es schon als erwiesen gilt, dass es Lohn und Strafe gibt, daraus folgt, dass Gott das Böse nicht thue, zweitens aber aus dem Grunde, weil der Prophet uns warnt, den Beweis seiner Wunder zu verlassen, würde aber vorausgesetzt, dass Gott das Böse thue, also uns durch Wunder auch irre führen könne, so würden diese für die Wahrheit der prophetischen Verkündigung nichts beweisen.

Jeschu'as weitere Beweisführung geht davon aus, dass wenn auch vorausgesetzt wird, dass Gott nicht selbstgenügsam und bedürfnisslos sei, er dennoch nicht das Böse thut³⁾. Wenn der Mensch, der den Unterschied zwischen Gut und Böse erkannt hat und durch eine gute That sein Ziel ebenso erreichen kann, wie durch die schlechte, so wird er die erstere wählen. Um so eher können wir dies von Gott annehmen, der alles Erkennbare weiss und allmächtig ist. In Folge seiner Allmacht wird er stets das Gute wählen können, um seinen Zweck zu erreichen.

Nach Erledigung einiger Bedenken will Jeschu'a zuerst die

¹⁾ S. meine Abhandlung: Zur Gesch. d. Aš'aritentums, S. 97. Ibn al-Subki's Ġam 'al-Ġawāmi', am R. von Ġalāl al-dīn al-Maḥallī's Supercom. Kairo 1308, S. 88.

²⁾ Bl. 66a—70b.

³⁾ Bl. 66a. שאלה. אם אמר הנוכל שנרע כי הקב"ה לא יעשה הרע עם שנוער. עליה חנוך אם לא. אמרנו אנוהו בכל דרע.

nämlich nichts, was diese Ursache als nothwendig erscheinen liesse. Ebenso wenig könnten wir fragen nach der Ursache dessen, weshalb ein Körper nicht schwarz sei, denn wir haben ja keine Veranlassung sie zu setzen. Das ist aber bei der Behauptung von den Seinszuständen nicht der Fall, denn hier werden wir genöthigt einen Grund anzunehmen, weil das Atom richtig in der Richtung nach Rechts und nicht nach Links, oder nach Links und nicht nach Rechts sich befindet.

Auf eine Widerlegung dieses Einwurfes lässt sich Jeschu'a nicht ein und übergeht auf die Beweise für die Unmöglichkeit dessen, dass Gott seinem Wesen nach wollend sei, um dann zu unserem Gegenstande zurückzukehren. Von seiner Argumentation wollen wir aber nur dasjenige hervorheben, was sich auf die Ansichten der Gegner bezieht, weil dieses Stück uns die Art zeigt, in welcher der Mu'tazilismus gegen die siegreiche Lehre al-Aš'arīs und seiner Vorgänger gekämpft hat¹⁾.

Die Gegner der mu'tazilitischen Lehre behaupten, dass nur beim Menschen davon die Rede sein kann, dass die Gewaltthätigkeit etwas tadelnswerthes sei, es sei aber nicht bewiesen, dass dies auch bei Gott der Fall sei.

Dem gegenüber führt Jeschu'a aus, das die Gewaltthätigkeit und Lüge an sich schlecht seien und daher würde dieses Urtheil auch in Betreff der Werke Gottes nothwendig sein.

Der zweite Einwand lautet: „Die Gewaltthätigkeit und Aehnliches von unserer Seite ausgeübt, sind nur deshalb schlecht, weil wir Knechte, Unterworfenen sind, Gott aber ist der Herr und darum ist dies von seiner Seite gut.

Darauf ist zu erwiedern: Nachdem was früher ausgeführt wurde, ist die Schlechtigkeit dieser Dinge, von wem immer sie geübt werden, von uns als nothwendig erkannt, womit ja die Nichtigkeit eurer Ansicht erwiesen ist. Wenn jemand von uns Sklaven kauft, so würde er nach ihrer Ansicht das Recht haben,

¹⁾ Bl. 69a. שער בזרון פתוחם והתשובה עליהם. פונה ראשונה לא יעבור על קהל. Bl. 69a. כמונו לזכר על נפשותינו באשר נרע אותו בבירור. וכי יתם זה, אילו היה החכם ידע רועו על כל אופן, היה לא יתם ממנו לומר כי הוא טוב מן הקב"ה וכי יתם זה, חוב שלא יהיה החכם רע, אלא ממנו בלבד. Ueber die Meinungsverschiedenheit wird Muht. 71a folgendermassen berichtet: *اعلم ان من خالفنا في هذا الباب يقول ان سائر القبايح معلوم قبحها سمعا وان العقل لا يقتضى قبح شئ أصلا فاجاز الظلم عليه عز وجل لما لم يحجز كونه منهيا*.

liehen Handlungen an sich gut oder böse seien, so wie die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände ihre Farbe haben und es bedarf nicht erst des göttlichen Gebotes, dass es ihnen ihren Charakter verleihe. Nicht deshalb sind die sittlichen Handlungen gut, weil sie dem Gebote Gottes entsprechen, sondern sie sind von Gott geboten, weil sie gut sind. Daraus folgerten sie auch, dass was nach dem Urtheile der Vernunft sittlich gut ist, auch für Gott Pflicht sei¹⁾ er darf ebensowenig ein Ungerechtigkeits begehren und lügen wie der Mensch. Dem gegenüber steht die Lehre der Muğbira und später der Aš'ariten, nach welcher an sich keine That als gut oder böse bezeichnet werden kann, gut ist, was Gott in seinem Buche und der Sunna seines Propheten geboten, schlecht, was er verboten. Das ist die Differenz in der Hauptsache, deren Wandlungen wir vorführen wollen.

Ueber den Ursprung dieser Anschauungen ist schwer etwas Bestimmtes zu sagen. Wohl hat schon Plato im Eutyphron die Frage behandelt, ob das Heilige deshalb heilig sei, weil es von den Göttern geliebt wird, oder ob es von den Göttern deshalb geliebt wird, weil es heilig ist. Es ist aber bisher nicht bekannt, dass dieser Dialog ins Arabische übersetzt worden wäre. Manche Ausführungen Josef al-Bašir erinnern an einzelne Bemerkungen der Nikomachischen Ethik²⁾. Der Kundige wird aber nicht verkennen, dass zwischen den Anschauungen, die hier vorgeführt werden sollen, ebenso wie zwischen der Weltansicht der Mu'taziliten überhaupt und derjenigen der Aristoteles und der islamischen Peripatetiker eine ganze Welt liegt, wie denn thatsächlich die Mu'taziliten zu jenen in bewusstem Gegensatz gestanden haben.

Im Muḥṭawī des Josef al-Bašir ist dieser Frage ein Capitel mit der Ueberschrift *في أحكام الانفعال* gewidmet, dessen Inhalt schon von Frankl zum Theil dargestellt worden ist³⁾. Nach Josef al-Bašir kommt allen bewussten menschlichen Handlungen ausser dem

¹⁾ *يجب على الله* war der Ausdruck, den Abū Ḥāšim und al-Ğubbā'i hierfür häufig gebrauchten, worüber Ibn Ḥazm zornig ausruft (Milal II 147 a) وهذا كلام يقشع منه ذوائب المؤمنين ليت شعري من الموجب لذلك على الله عز وجل الخ.

²⁾ S. auch Fihrist I 243.

³⁾ Ein mu'tazilitischer Kalām S. 84 ff. S. 55 ist in der hebräischen Uebersetzung die erste Hälfte des Capitels mitgetheilt.

Attribut des Werdens keine Eigenschaft zu, in Folge welcher wir sie billigen oder missbilligen¹⁾. Die Werke, die in die erstere Kategorie gehören, werden in zwei Classen eingetheilt: in erlaubte (מباح) und Pflichtmässige (ראוי). All diese Werke sind nach Jos. al-Basir an sich gut oder schlecht und die utilitaristische Beurtheilung der Werke wird von ihm ausdrücklich zurückgewiesen²⁾. Höchst merkwürdig sind folgenden Ausführungen Jos. al-Basirs die ich in wörtlicher Uebersetzung hierhersetze: „Dass man aber das Gute um seiner Güte willen thun solle, und dass das Gute sich selbst genügt, um den Menschen zu sich zu rufen, dafür giebt es viele Beweise. Wir wissen von uns selber, dass wir den Verirrten auf den rechten Weg führen, ohne dass es uns einfielle, dass es uns nützen könnte, dass wir ihn führen³⁾. Niemand sonst fordert uns

¹⁾ Vgl. hierzu Ez Chajim, S. 105 ff.

²⁾ Muht. 68b. ונחנאג אנ נעלם מעני אלכסן לימכן אנ נעלם אנה
בנפסו ידעו אליו הפעל פנבטל באלכ קול מן קאל אנ אלכסן כאנפיקיב
פיו השאעד פיו אנה לא יפעל פיו השאעד אלא לאגטראר נפג ואסדנאג צרר
ואליו ידל עליו אנ אלכסן יפעל לחסנו ואנ אלכסן כאפ
פיו קונה דאעיו אליה אדל מנהא מא נעלם מן אנפסו אנו נרשד הצאל
מן גיור אנ יאחר באלנו אנטפאענו בארשאד פלא דאג לנו אליו נלכ האכל
מא זכרנא אלא מא נעלם צורה מן חסנו ומנהא אנו קד נשכר המנע פיו
פלובנו מן גיור אנ יעלם בנו אהד פנזלב מנה באלכ אנ ינפגענו בל לא
יאחר באלנו האנאג סבאנה פנלמס מנה בל האנאג בל המלכד ישכר
פיו פלוב מן אנעם עליו ויפצל בינו ויבין מן אסא אליו
Unter den weiter angeführten Gründen heisst es Bl. 70a: ומנהא אנה
סבאנה קד ציבט במא קדמנא אסתאאלה המנאג האמצאר עליו וקד
אללף האלם וואג חסנו מאלום פלולא אנ אלכסן ידעו למ יקע מנה נלכ

Wegen der Wichtigkeit der Sache gebe ich auch die hebräische Uebersetzung dieser Stelle nach Cod. Warn. 41 Bl. 32b. והראיה על כי חשוב לא יעשה אלא היותו טוב. וכי טובו די לו בחיותו מנרים ומושך וכו' ראיות. מהם אשר נרע אותו מנפשו כי אנו נורה התועה חוץ שנשים כל או יעלה ברענו הועלתנו בחוריותו (ציל חוריותו). ואין מנרים לו אל זה. והצורה אשר זכרנו אלא אשר נרע אותו בראי מן טובות. ומהם כי אנו נשבה המנעים לו והעושה עמו טובה נשבה אותו בלבנו מולת שידע אחר לו כי אנו משובחים

lehrten bezieht sich nach ihm nur darauf, ob die Farben Eigenschaften des Atomes seien oder Substanzen ausser demselben.

Die Schwärze ist an allen Gegenständen gleichartig, ihre verschiedenen Abstufungen rühren daher, dass an dem einen Körper unter die schwarzen Atome weisse gemischt sind, am anderen nicht¹⁾.

Die Farben sind fortdauernde Substanzen²⁾, oder nach der Ansicht derjenigen, welche die Accidenzen leugnen, Eigenschaften der Körper³⁾, welche nur durch entgegengesetzte Farben entfernt werden können.

איא התאמרו כי השחור מדמה והוא אלמחממאל אם לא. אבל הוא. ¹⁾ Ebdenda.
مسئلة فيما يقع به التماثل والاختلاف اعلم ان الذى Mas'il 6a. מדמה וזה
يؤثر فى التماثل هو الصفة الذاتية او المقتضاة عن صفة الذات وقد
ذكر شيخنا ابو القسم ان المتلين لا بد من (ان) يكونا مشتركين فى
سائر الاوصاف ما خلا الزمان والمكان ويبريد بتلك ان السواد الموجود
فى هذا الوقت يكون مثلا للسواد الذى لا يوجد فى هذا الوقت
ويوجد (فى) وقت اخر وان السوادين لا يخرجان من ان يكونا متلين
وان تغاير محلّهما.

איא היעבור על השחור להשאר והוא אלבکم. ניל אבל יחס עליו. ²⁾ Bl. 74b.
להשאר משום כי אנהנו נדע כי כן מוסמך אירוק וכי זה יבאר כי הוא נותר גם כבר נתקיים כי
עם מציאות הליבון יבטל השחור על דרך אחר. ולולי היות השחור מן הנשארים לא הכתים
مسئلة. ذهب. Mas'il 50b. הלבון בביעורו והוא אליל ויתחייב היות מן הנשארים
مشائخنا الى ان الالوان تبقى. وقال ابو القسم ان الاعراض كلها لا
تبقى الالوان وغيرها. والذى يدل على ما قلناه ان الاسود على
طريقة واحدة لا يخرج عن كونه اسود الا عند ضد يطرأ عليه فيجب
ان يكون هو المؤثر فى خروجه عن هذه الهيئة لان المؤثرات ثبتت
بهذه الطريقة ولا يكون مؤثرا فى انتفائه الا والمعلوم انه لولاه لبقى
Zur Frage vgl. noch KJL. S. 48 ff. كذلك الخ.

איא למה לא יחס בשחור להאדם בלא כיושר ולא כיוצא בו אבל יגיע. ³⁾ Bl. 75a.
במציאה אל עת ימחל הותרו. ניל כי עם נפאת אלמאעראק והם החכמים אשר אמרו כי אין
Von denen, welche die Accidenzen
leugnen wird Farq 41a. Muhammed b. Kejsân al-ašamm namhaft gemacht.
Ibn Hašm, Milal II 200b sagt: وقد ذهب بعض الملحدین ووافقهم على
ذلك بعض أهل القبلة الى نفى الاعراض.

Die Annahme, dass Gott die Atome in einem jeden Augenblick von neuem erschaffe, wird von J. mit der Begründung abgewiesen, dass wir in diesem Falle eine Methode kennen müssten, nach welcher wir das Gewöhnliche von dem Nothwendigen unterscheiden könnten, (was aber nicht der Fall ist), ferner müsste es auch vorkommen, dass, wenn Gott einmal die Schöpfung der schwarzen Farbe in einem Augenblick unterlässt, der Körper ohne jede Farbe bleibe, wir wissen aber, dass dem nicht so ist¹⁾.

Die Schwärze kann keine Schwärze erzeugen²⁾, wohl aber kann die Farbe zurückkehren nach Ansicht derjenigen, welche Accidenzen annehmen³⁾.

Die Farben können ohne Substrat nicht existiren⁴⁾, ebenso kann nicht die nämliche Farbensubstanz auf zweien Substraten sein⁵⁾.

1) Bl. 75a. א"א למה לא תאמר כי הקביה שם המנהג לחדש החיכות השחור עת. בעת וזמן תראו השחור מוחמר ימים רבים ואלא השחור יסתל בו לחומר. נ"ל אלו היה כן חוב להיות לו דרך נפירד בו בין הדברים החובות ובין אשר המנהג ית"ש המנהג בהם. והיה יתם בשחור לכמול מן שחרותו לא אל עין אחר באשר לא יעשה הקביה בו שחור מחדש בחילוף. והידוע (צ"ל והידוע) Beinahe wörtlich dasselbe wird Masā'il 51a gesagt:

فان قيل ان الله تع انجزى العادة بان يخلق فيه السواد ما لم يخلق فيه ضدا من اصدادها فلذلك لم يحل من هذه الهيئة اذا لم يطرأ عليه الضد لأن الضد أثر في انتفائه قيل له لو كان هذا بالعادة لجاز ان يختلف الحال فيه فمرة لا يخلق فيه السواد من غير ان يخلق فيه ضدا من اصداده فيخلو من الامرين ومرة يكون بخلافه وقد بينا في غير موضع ان كل ما كان بالعادة فانه لا يجوز ان يستمر الحال فيه على طريقة واحدة ولا يختلف لوجه من الوجوه لأن ذلك يوجب ان لا ينفصل ما يكون بالعادة مما يكون موجبا

2) א"א למה לא תאמר כי השחור יוליד (צ"ל יוליד) מקצתו לקצתו וכו'. Das ist die Ansicht der Bagrenser. S. KJL. S. 49 A. 2. Auch hier stimmt die Ansicht Jeschu'as mit den Darlegungen in Masā'il Bl. 56a überein.

3) אם אמר היתם על השחור להשיבו. נ"ל אם על דרך אשר יבערו האפעים [75b] לא. 4) אם אמר היתם על השחור להשיבו מפני כי היתם לו אשר יקומו האפעים כי יתם לו להשיבו מפני כי הוא נשאר.

5) א"א היעבור מציאת השחור בזולת המוחל אם לא. נ"ל כי יתקיים על. Bl. 75b. דרך מבערי האפעים כי היא אשרות יתחייב מחילות מציאתו לא במוחל מפני כי האשורת יסתל בהם לעמוד בנפשם ותוא אלאסתקראר באלנפס (בכ"י אלאסתקלאל) וכי יסתל בהם ותחוב להיותם מוכרזות אל זולתם ותם הנפשות. ואשר יקומו האפעים כבר המחילו גם מציאת השחור לא במוחל בראיות.

6) א"א היתם מציאתו בשתי הניות. נ"ל לא. מפני כי זה יוליד אל התחבר.

Substraten zu, so können sie sich in einem Substrat ebenfalls vereinigen¹⁾).

„Wenn aber jemand einwendet: „Nach eurer Ansicht ist ja das Leben (als Attribut bei den lebenden Wesen) gleich, und dennoch ist es unmöglich, dass das Leben Rubens und dasjenige Simeons einem Substrat zukomme, warum nehmet ihr nun nicht in der nämlichen Weise an, dass es unmöglich sei, dass zwei Atome der Schwärze auf ein Substrat kommen?“ so würden wir ihm darauf antworten, das erstere sei nur deshalb unmöglich, weil sie (das Leben der zwei Menschen) einander ausschliessen wegen eines Dinges, das auf die gegenseitige Ausschliessung ihrer Merkmale zurückzuführen ist, was bei dem Zusammenkommen der zwei Atome der Schwärze nicht der Fall ist, denn hier giebt es nichts, was die gegenseitige Ausschliessung nothwendig machen würde²⁾.“

Gegen die Annahme, dass zwei Atome der Schwärze auf einem Substrat ruhen können, werden von Jeschu'a noch andere Bedenken angeführt, die ich vollständig übersetzen will, damit der

الذى يحيل فذلك ليس الا التصاد او ما يجرى مجرى ان تصاد ولا
يمكن ان يقال ان السوائين متصائلان لانا قد دللنا على تماثلها
والمثلان لا يجوز ان يكونا ضدّين لان التصاد يتضمن الاختلاف
وزيادة ولانه كان يجب ان يكون صفة احد هما بالعكس من صفة الاخر.

1) BL. 77a. ארמא נמחל כחיות שתי חתוכות בן השחור מוסגלים בשתי חתוכות
בחגיגה א'. ניל כבר ביארנו כי זה לא יעולל (אולי ציל יסחל) ולא יתחייב כי יסחל הכנס
שתי חתוכות בן השחור בחגיגה א' ונח.

2) BL. 77a. ארמא הלא עמכם כי החיים כלם והם מלחיות מתמאמלה סדכות ועם
זה יסחל הכנס וחי ראובן עם חיי שמעון בחגיגה א' ולמה לא חישבו הכנס שתי החתוכות
בן השחור בחגיגה א' כוז הסעלה והוא לשון ישמעאל פלא אגריהם אגתמאע נזאין בן
אלסואר פי סחל ואחד הוא (בכ"י הרס) אלסגרי בשער המחללות ניל לבסוף נבאר כי
זה לא נחמל אלא סגני כי הם במשפט המתעברים (ציל המתעברים) והוא אלסמאסין
לדבר ישוב אל ביעוד משפטם והוא תנאמי חכסחא ואין בן שתי חתוכות בן השחור סגני
כי אין שם אשר יעוד הביעוד והוא אלסנאמי. Damit stimmen genau überein die
Ausführungen Masā'il 48a. Hier wird dargelegt, dass wenn wir annehmen,
dass Zejd wissend und 'Amr unwissend ist, so würde im Falle, dass das
Leben Zejds und 'Amrs das nämliche Substrat haben würde, das Wissen Zejds
zugleich das Wissen 'Amrs sein, was absurd ist. Nachher heisst es 48b.

فلذلك قضينا بان هذين الحكمين يجريان مجرى المتنافيين وان
الحياتين يجريان مجرى المتصدين لاجل فذلك،

zila auf diesem Gebiete kennen wir aber nur aus den Anführungen ihrer Gegner¹⁾). Dagegen haben wir in der Einleitung des Jeschu'a ben Jehuda ein mu'tazilitisches Werk über die uṣūl al-fikḥ, in dem der Verfasser mit den Rabbaniten gar nicht, wohl aber mit den Aš'ariten und sonstigen islāmischen Schulen sich auseinandersetzt.

Es ist bekannt, welche Bedeutung die Geschichte der Methodologie des Fikḥ für die Kenntniss des Islāms hat²⁾). Nun ist aber, wie wir schon oben an einem Beispiele gesehen haben, der Kampf um die grossen grundsätzlichen Streitfragen der uṣūl al-fikḥ von den Mutakallimūn ausgetragen worden³⁾). Ueber diesen Kampf berichten uns wohl auch die aš'aritischen Werke, es dürfte aber nicht ohne Interesse sein, auch einen Mu'taziliten zu hören und einen solchen haben wir in Jeschu'a vor uns.

Das Werk Jeschu'a's über die verbotenen Verwandtschaftsgrade ist von Jakob ben Simeon übersetzt worden⁴⁾). Er war ohne Zweifel ein Byzantiner, wie das die im Werke vorkommenden griechischen Ausdrücke⁵⁾ beweisen. Seine Uebersetzung ist besser als die des Uebersetzers vom Buche Berēšith rabbā, so dass die Schwierigkeiten der Erklärung eher aus der Sache stammen.

¹⁾ Ueber das Verhältniss des Kalāms zur Wissenschaft von den uṣūl al-fikḥ s. Zur Gesch. d. Aš'aritentums, S. 95 ff.

²⁾ S. Goldziher's Bemerkungen, Die Zāhiriten, Vorwort.

³⁾ Al-Ġazālī sagt in seinem Kitāb al-mustasfi min 'ilm al-uṣūl, cod. Gotha, Nr. 925 Bl. 70. كما ان اتفقوا على ان م اجمع عليه. المتكلمون في باب الاستتاعة والعجز والاجسام والصد وتختلف فيه

صواب. Thatsächlich sind ja die meisten Autoritäten, die wir auch in späteren Uṣūl-werken angeführt finden, abgesehen von den alten Imāmen, Mutakallimūn.

⁴⁾ Ueber die ersten Sätze der Einleitung s. Steinschneiders Bemerkungen im Cat. Logd. S. 190.

⁵⁾ In der Einleitung kommen folgende griechische Wörter vor: Anh. S. I: קי מאריכטמאן איני και τα ενδοιάσματα είναι. S. II איניפיקן. Ebenda: מאנישטמאן: το αντιστάμενον. Ebenda: אורמיש איקמכש: wohl: ὁρμή ελκασματος. Ebenda: מאניפטיכומטן: το επαντεχόμενον. S. L. III קישיבאומקשא קישפניפיקשא και τα συμβιβασματα και τα συμφωνήματα. Ich finde in den Wbb. allerdings nur συμβιβασμός, ὁ: Vergleich; נאמנען: νοούμενον. S. V אוריזשא: ἡδυστης; ebenda: מונידכומטן: τον ἡδυνόμενον. S. VI אפנישטמאן איניפיקשא: ἡ επισύστασις η συμφωνησις; ebenda קיפיש נאני א אשטשטמן: και πως νει το επισύνηθεν od. ἡ επισύνησις.

Die Einleitung Jeschu'as zu seinem religionsgesetzlichen Werk zerfällt in vier Haupttheile. Der erste handelt von den Gesetzeskategorien, der zweite vom Ursprung der Sprache, vom Begriffe des Guten und Bösen und vom Gebrauche der Gottesnamen, der dritte von der einfachen und metaphorischen Ausdrucksweise und der vierte von der Ausdrucksweise der Propheten. Im Folgenden soll der Inhalt der einzelnen Capitel besprochen und ihre Beziehung zur islāmischen Literatur dargelegt werden.

1. Die Gesetzeskategorien.

Im ersten Theile der Einleitung¹⁾ wird von Jeschu'a dargelegt, dass es drei Gesetzeskategorien gebe. Die erste bildet alles was durch die Schrift, durch den Analogieschluss und den Consensus sicher verboten ist²⁾, in die zweite Kategorie gehört das Erlaubte, das ist nämlich Alles, für dessen Verbotensein jeder Beweis fehlt³⁾, die dritte Kategorie bildet dasjenige, bei dem die Wahrscheinlichkeit für dessen Erlaubtsein, oder für dessen Verbotensein spricht⁴⁾. Jeschu'a führt dann Beispiele für diese Kategorien aus dem Gebiete der Bestimmungen in Betreff der verbotenen Verwandtschaftsgrade an. — Den drei Kategorien Jeschu'as begegnen wir auch bei 'Abd al-Ġabbâr, während der Imâm al-Ĥarâmejn und al-Ġazâlî schon fünf

¹⁾ Jeschu'as Werk, das wie aus den Worten על יסוד יסודיך יסודיך האלהים יאריך ימיך ויחיהך hervorgeht, noch zu Lebzeiten des Verf. übersetzt worden ist, beginnt wohl S. I Z. 11 mit den Worten רע כי החלום ונו' — הרמיון והפנה : השבחה והשק'.

²⁾ למען גלוי הראיה על האסור אם סן הכתוב ואם סן דרך החקש ואם סן הקבוצ' Die Tradition, die von manchen Karäern ebenfalls — nicht im rabbinischen Sinne — anerkannt worden ist, fehlt hier. Es hat auch im Islâm nicht gefehlt an Versuchen, die vier Quellen der theolog. Erkenntniss auf drei zurückzuführen. Ibn al-Subkî, Al-ṭabakât al-kubrâ II S. 388 berichtet über 'Imâd al-dîn b. Jûnus al-Irbîlî, er hätte behauptet: أدلة الشرع منحصرة في النص والاجماع والقياس.

³⁾ رفع دلالة التحريم عنه : نسيات رايته האסור סמט

⁴⁾ Das ist eine Eintheilung, die auffallend mit der Unterscheidung zwischen الواجب والفرض der Ḥanefiten übereinstimmt. S. Goldziher, die Zâhiriten, S. 66 A. 1. Ueber الظن heisst es bei Sprenger, A dictionary of the technical terms etc. II S. 939. وهو عند الفقهاء التردد بين امرين استويا او ترجيح احدهما على الآخر.

Kategorien haben. Wir können daraus wohl mit Recht schliessen, dass die Aš'ariten im Laufe der Zeit eine Differenzirung vollzogen haben, während die Mu'tazila hier die ältere Anschauung vertreten.

Ueber den Unterschied zwischen der sicheren Entscheidung und zwischen derjenigen, welche nur auf Grund der Wahrscheinlichkeit getroffen wird, bemerkt J., dass die erstere sich auf sichere Beweise, die letztere aber auf Annahmen stützt, welche bei ihr die Stelle eines Beweises einnehmen¹⁾.

Zum Schluss sucht Jesch'ua noch die Berechtigung und die Nothwendigkeit dessen nachzuweisen, dass man in gewissen Fällen nach der Wahrscheinlichkeit entscheidet.

2. Sprachphilosophisches.

Es ist nur natürlich, dass wir bei den arabischen Philosophen auch Untersuchungen über den Ursprung und die Verschiedenheit der Sprachen begegnen. In den Werken Plato's und Aristoteles', welche ins Arabische übersetzt waren, haben sie zur Genüge Anregung gefunden, um sich mit diesen Problemen zu beschäftigen. Al-Fârâbî hat ein Werk „über die Sprachen“²⁾ geschrieben, das ohne Zweifel sprachphilosophischen Inhaltes war. Auch die Ichwân al-šafâ'³⁾ haben eine besondere Abhandlung, welche sich mit den Ursachen der Verschiedenheit der Sprachen und Schriftzeichen beschäftigt. Maimonides spricht sogar von „Schriften, welche von den Dingen handeln, welche alle Sprachen betreffen“⁴⁾, er meint also sprachphilosophische Werke.

Die Mu'taziliten sahen sich schon dadurch veranlasst, sich mit der Frage vom Wesen und vom Ursprung der Sprache zu beschäftigen, weil eine ihrer Hauptlehren, die vom Geschaffensein des Gotteswortes eine solche Untersuchung erforderte⁵⁾. Aber sie wurden auch durch andere dogmatische Anschauungen genöthigt, über diese Fragen nachzudenken. Zu diesen gehörte vor Allem die Frage, ob neue, im Korân und in der Tradition nicht vorkommende Gottesnamen gebraucht werden dürfen. Endlich hatten sie auch

¹⁾ دأع: הגרמה.

²⁾ في اللغات.

³⁾ Ed. Bombay, Bd. III S. 365 ff.

⁴⁾ RÊJ XX 106.

⁵⁾ KJL, S. 34.

bei der Feststellung der Principien der Gesetzeskunde allgemeine Sätze über den Sprachgebrauch aufzustellen. So ist es also gekommen, dass wie einst in Athen die Frage von der ὁρθότης τῶν ὀνομάτων, ob nämlich die Benennungen die Dinge richtig φύσει, nach wahrer Erkenntniss bezeichnen, oder ob sie die Dinge bloss νόμῳ εἰς ξυνθήκην benennen, ein Lieblingsgegenstand des Gespräches unter den Gebildeten war¹⁾, ist diese Frage in einer anderen Form von Mutaziliten und Aš'ariten, von Mutakallimûn und Fukahâ' eifrig diskutirt worden. Nachdem sich die Mutakallimûn der Wissenschaft von den uşûl al-fikḥ bemächtigten, fehlte in keinem Werke auf diesem Gebiete der Abschnitt über die Frage vom Ursprung der Sprache²⁾.

Und da ist es sehr beachtenswerth, welche Wendung die islâmischen Theologen der Frage, ob die Sprache φύσει oder νόμῳ entstanden sei, gegeben haben. Ihnen handelte es sich nicht mehr darum, ob die Sprache das Wesen der Dinge zum Ausdruck bringt, oder nur ein Produkt der Convention sei, sondern ob sie ein göttliches oder menschliches Werk sei. Aus den Grundsätzen des I'tizâl folgte, dass seine Anhänger die letztere Ansicht vertraten, und die Sprache ist nach ihnen ein Werk des اصطلاح nach den Aš'ariten ist die Sprache, ebenso wie alle menschlichen Werke das Werk Gottes, der sie den Adam gelehrt hat (توقيف).

Jeschu'a ben Jehuda beschäftigt sich sowohl im Buche Berêšith rabbâ, als auch in der Einleitung zu dem religionsgesetzlichen Werke mit der Frage. Ich habe es für zweckmässig gehalten, den Text und die Uebersetzung des betr. Abschnittes aus dem ersteren Werke³⁾ hier folgen zu lassen, weil er geeignet ist, die betreffenden Stücke der Einleitung zu ergänzen.

הדיבור בסמך ואמר אלהים יהי מאורות. שאלה אם בארזי הדבור מי אלמואצעה והיא הודעה השמות של דברים ושאר הלשון אשר יתבררו בו להבין

¹⁾ Steinthal, Gesch. der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, I² S. 74 ff.

²⁾ Den Anfang der Stelle aus dem Kitâb al-mustasfi des al-Ġazâlî habe ich REJ, Bd. 21, 105 mitgetheilt. Von späteren Autoren ist Ibn al-Subki, جمع الجوامع S. 276 zu erwähnen. Die zahlreichen Anführungen bei al-Sujûtî, Muzhir I S. 5 f. stammen zumeist aus Werken über die uşûl al-fikḥ. Auf die letztere Stelle, so wie auf sprachphilos. Bestrebungen in der arab. Literatur überhaupt, hat schon Goldziher in ZDMG, 31, 545 ff. aufmerksam gemacht.

³⁾ Cod. Warn. 41, Bl. 77b—78b.

[illegible]

Ис. пугало (1)

מדה בעיקר אלמואצעה עליו. שאלה היא היכשר מן המשכילים והם אלעקלא אן יתואצעו על הלשון מן השכל אם יצטרכו בכשרותו אל התורה. ניל לא יצטרך השכל לדעת בכשרות זה אל התורה מסני כי השכל כבר שפט בכשרותו. היא ומניין אלחואצע ואלאצטלאח יכשר עשותו מן השכל. ניל כי הטוב לבד בתשובה עליו השאלה אחר זה באמר (הנה נתתי לכם. ואולם אזכור ממנו מעט ואומר כבר נתקיים כי כל מעשה היה לשכל בו קריא ואין בו עליו צרות יירא ממנו מקודם ומאחר כי יכשר ממנו לעשותו ולנשת אליו ואין לאדם למנוע אותו ממנו ולזה כשר ממנו ההליכה במקומות אשר לא היה לזולתו סגולה. ומי ימרה בזה אין צורתו כצורת המשכילים מסני כי אשר זו צורתו ידוע כשרותו קודם דעת המורה יתיש וסוזה היו הכפרנים בעיקר יודעים זה. וכי יתם זה והיה צורת הדיבור בזה השער כצורת הניעושים יתם מן המשכילים אן יתואצעו אללנה מה לאשי' ביארנו מן הנכרת הקריא אליו ואין ספק בין מי אשר אמר כי זה רע מדרך השכל ובין מי אשר כי רע ממנו להריח באויר. היא לסה לא חאמר כי זה רע מסני כי המשכיל יעבור. יש לו במעשה הספדה. ניל איך יתם להעביר בו זה עם היותו שוכן הנפש על כשרות וזה יבנה על כי הוא לו היה רע ממנו אלחואצע על הרברים היה מן הקביה כמוהו מסני כי אשר יהיה רע לעלה חייב להיות הקרמן והחדש בו בשוה. וכי יהיה אופן רע אלמואצעה הוא אפיסת הרשיון ויתחייב בו כמותו בו יתיש. וכל זה יבאר לך כשרות להחל אלמואצעה מן השכל לאשר בה מן החפצים וכי יהיה באשר לא ימנע מן המלאכים כי הם קד תואצע על דברים ואחר זה דבר עמהם הקביה באשר הם יודעים בו. היא כי אתם כבר אמרתם כי אלמואצעה לא חתם אלא בין שנים ולא נתקיים לכם כי הקביה ברא בתחלה יותר ממלאך א' אבל לא נתקיים לכם היות החי הנכרא בתחלה שכל. וכי יתם זה מניין כי כבר היה שם מואצעה ואחר זה דיבר הקביה לאשר זו צורתו. ניל כי לא? נכרות על זה אבל אמרנו אותו על דרך קרוב. ואופן הקרוב הוא כי הקביה אמר ויאמר אלהים יהי אור ואמתתו הוא על גלוי. וכי יתכן לקחת האמת הוא יותר טוב [78b] מקחת המעבר אשר הוא ירצה יתאב וסוזה היות דיבורנו בזה קרוב על כי לבסוף נבאר אחר זה אופן אחר יקריב אשר אמרנו.

שאלה היא כי הקול לא יתם בו אלמואצעה אלא כי יפול על חלק מן הנויות והוא אדא וקא עלי צרב מן אלחקטיע וטריקה מן אלנשם והוא דרך החיבור וזה ינוש כי אין מדה בו מן צרב מן אלאחכאם והוא חלק מן התיקון באשר נפילת אשר נתקיים בו התיקון המוסל. והוא אלאחכאם אלמלצוין לא מן יודע. (ידוע) כי הוא אליל. כן יתחייב באשר יתלה באלמואצעה. וזה יתחייב להיות אלמואצע ללשון יודע⁸ במלות ואיך הם. והוא באלא לסאט ובכפיסית הא קודם זה וזה יוליד כי לא יתם מן איש מן המשכילים אן יואצע ללשון אלא והוא יודע בה או בלשון אחרת. ניל כי אשר זכרתו באשר לא יפול המעשה המתקן אלא מהיודע הוא חמים. וכן יתחייב בלשון אחר תום והוא בעד אסתקראר באשר הוא לא יתכן היות כמו אשר נסלה עליו אלמואצעה כי יסגל⁹ בחלק מוסל מן החיבור והוא בצרב סלצוין מן אלנשם ואלאתלאף אלא ממי כבר נקדם לו הדעת בלשון. ולזה לא יעבור נפילת השיר הטוב

(¹ Gen. 1, 29. (² לו. Hs. (³ ידוע. Hs. (⁴ יתגל. Hs.

הגדול מקרה ממי (כבר נקדם לא ברעת בלשון. ולזה לא יעבור נפילת השיר המוב) אינו יודע בלשון והוא בלשון ישמעאל ולהוא לא יגזוקוע אלקצירא אלכבירא א תסאקא סמן לים הו עארף בלגא אלערב ואין כן עת החל בלשון מסני כי הכהל על הקול. היודע בתומת מציאתו יתכן לו להמציאו על שיעור יקרא הקרוא אליו בעת. וכבר היה לו להמציאו על חילוף זה. וכי ימציאו על איזה מהם ירצה וינמה לשום אותו הקול המוסנל שם לנוף המוסנל או הנדה עליו או וולת זה ואם לא יהיה יודע בלשון אחרת. וכי ידע הוולת מן חאלת אלו א צע אשר זכרנו אותו יתכן לו לדבר עליו. איא והוא כי חבור האותיות^a אן נאם אלהרף על האוסן אשר נמלו עליו ביצרו בלא הכרחה אליו ימנע אלא אם יהיה כבר נתקדם דעתו בו במואצעה ובכיסיה נאם אלאחרף ניל אין אוסן לאשר מענת אותו מוז המניעה והוא אלת עדר. מסני כי השכל כבר יעבור ביצרו אשר הוא כהל עליו והקריא אליו הווה. וכבר נחבאר הפרק בין עיקר אלמואצעה ובין אסתקראהא באשר לא יתם אחר הנחתה והוא אסתקראהא שיפול מן האדם הדיבור אשר כבר נסנל בחלק מן הצחה והוא צרב אלסאחא חבור בתחלה ואם יתם ממנו בעיקר אלתואצע לעשות דבור לרברים מוסנלים עם היותו אינו יודע בלשון. העיקר בזה הפרק הוא התיקון לא נתקיים אלא כאשר כבר השלים עליו עם ההשלמה ינוש קראצמלח עליה ענר אלאצמלאח ונפילת כמוהו עם שאת ההשלמה ינוש נפילת כמו המחוכם המוסנל כמו אשר יודע והוא אליל.

Untersuchung über Gen. 1, 14.

„Wenn jemand fragt: Erklärt uns, wie die Dinge mit Namen bezeichnet worden sind und wie die Sprache, die zur Mittheilung der Absicht der Menschen dient, entstanden sei, so antworten wir: Der Zweck der Sprachschöpfung war die Mittheilung der Absichten¹⁾. Wenn Gott nur ein sprechendes Lebewesen geschaffen hätte, so würde hierfür kein Bedürfniss²⁾ vorhanden gewesen sein. Wenn man nun bemerken würde, die vernünftigen Wesen könnten ihre Absichten einander auch ohne Worte mittheilen und trotzdem ist die Sprache geschaffen worden, so ist diese Thatsache damit zu erklären, dass der Nutzen der Sprachschöpfung war, dass die verborgenen Dinge und diejenigen auf welche nicht hingedeutet werden

a) מן כבור אל עארף

1) قال ابو الفتح بن جنّي في الخصائص حدّد Muzhir, I S. 5.
اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم. 20. S. السبب في وضع الالفاظ
ان الانسان الواحد وحده لا يستقل بجميع حاجاته بل لا بد من
التعاون الخ.

2) נאע: קריא²⁾

kann, wie „Gott“ „das Nichtseiende“ und dergl. deren Mittheilung sonst nicht möglich gewesen wäre, durch die Sprache mitgetheilt werden können. Auch die Beschreibung, d. h. die Rede, durch welche man die Zustände, Urtheile, den Unterschied zwischen den Dingen mittheilt, kann nicht durch die Hindeutung geschehen. Die Beschreibung ist aber auch ein bequemes Mittel für die Mittheilung einer Absicht.

Der Gebrauch der Schrift ist aber späteren Ursprunges als die Sprachschöpfung. Aus alldem folgt, dass die Absicht mit der Sprachschöpfung die Mittheilung war, die Vernunftwesen ihrer bedurften, ja hierzu genöthigt waren.“

Den Vorgang der Sprachschöpfung stellt Jeschn'a folgendermassen dar: Einer von den zwei Menschen, welche die Sprache geschaffen haben, muss die Absicht des Anderen nothwendigweise sicher gekannt haben. — Die Kenntniss der Absicht des Anderen kann aber durch verschiedene Veranlassungen bestätigt werden: 1. durch die Hindeutung mit Hülfe eines Sinnes, denn häufig können Absichten durch gleichzeitige Hindeutung mitgetheilt werden; 2. durch die Rede; 3. durch das Wissen von den Zuständen des Menschen u. dergl.

Es war also möglich, dass einer von jenen zwei Menschen z. B. auf ein Mineral hingewiesen hat und sagte dabei: „Stein“, er wiederholte dann die Geberde und das Wort und als der Andere es hörte, sagte er: Ja! Er wusste nun, dass jener mit dem Worte jenes Mineral meinte, er sagte ihm nach „Stein“ und sie blieben beim Gebrauche des Wortes. Dasselbe war der Fall bei anderen Dingen¹⁾. Solches konnte aber nicht in derselben Zeit geschehen, sondern Anfangs geschah die Sprachschöpfung bei bestimmten Dingen, und im Laufe der Zeit ging man immer weiter. Dagegen kann nun jemand den Einwurf erheben, dass man heute eine neue Sprache schaffen könne, ohne auf den zu bezeichnenden Gegenstand hinzuweisen, ja ohne dass jemand die Absicht des Betreffenden mit Bestimmtheit kennen würde. Es ist aber dem gegenüber darauf hinzuweisen, dass dies heute wohl deshalb möglich sei, weil jeder von uns und derjenige, der den neuen Ausdruck schafft, eine Sprache kennt. Wenn jener also z. B. sagt: „Ich will, dass wir den Stein von jetzt ab „Litrin“ nennen, so ist das sehr wohl möglich, wenn der eine die Absicht des Anderen nicht sicher kennt, es genügt dabei

¹⁾ Vgl. Mushir I S. 7.

die Wahrscheinlichkeit. Das ist aber nicht so am Anfange der Sprachschöpfung, denn hier moss die Vorstellung und die Kenntniss der gegenseitigen Absichten derjenigen, welche die Sprache schaffen, vorhanden sein, nur so ist die Sprachschöpfung möglich. Deshalb meinen wir auch, dass es möglich sei, dass Gott die Sprache des Religionsgesetzes geschaffen habe, wenn auch seine Absicht uns nicht sicher bekannt sei, da schon eine feste Sprache vorhanden ist, die wir kennen, er aber vermag dem Ausdruck eine andere und zwar die religionsgesetzliche Bedeutung zu geben. Daraus er-
siehst du, dass es nach der Festigung der Sprache nicht der Hin-
deutung (auf den Gegenstand) bedarf²

Ist es recht, dass Vernunftwesen von Vernunftwegen die Sprache schaffen, oder bedürfen sie zur Erkenntniss dessen, dass dies löblich sei, des Religionsgesetzes? Diese Frage wird von Jeschu'a dahin beantwortet, dass es der Billigung von Seiten des Religionsgesetzes nicht bedurfte, dass die Sprache geschaffen werde, da es schon von der Vernunft gebilligt wurde. Dass aber die Sprachschöpfung und die Uebereinkunft (istiläh), ebenfalls von Vernunftwegen zu billigen sei, dafür will er hier kurz einige Bemerkungen machen. „Wir wissen, dass jede That, zu welcher der Mensch durch die Vernunft aufgefordert wird¹⁾ und es sind von ihr weder früher noch später Leiden zu befürchten, gestattet sei, und Niemand darf uns darin hindern, und deshalb ist es auch gestattet, dass wir an jedem Orte uns bewegen, der nicht fremdes Eigenthum ist.“ Die folgenden Ausführungen sind eine kurze Wiedergabe dessen, was Jeschu'a in Betreff des sittlichen Urtheils in der Einleitung zu seinem religionsgesetzlichen Werke ausgeführt hat, weshalb wir sie nicht zu wiederholen brauchen. Dann macht er aber eine Bemerkung, von der wir sehr wohl begreifen, dass sie die Entrüstung Abr. Ibn Däwüds hervorrufen musste. Er meint nämlich, die Engel hätten möglicherweise eine Sprache geschaffen, in welcher dann Gott zu ihnen gesprochen. „Wenn aber jemand sagt: Ihr habt schon behauptet, dass die Sprachschöpfung nur zu zweien stattfinden kann, ihr habet aber nicht bewiesen, dass Gott zuerst mehr als einen Engel geschaffen habe, ja ihr habet nicht einmal als sicher angenommen, dass das erste lebende Wesen, das geschaffen wurde, vernunftbegabt gewesen sei, woher wisset ihr nun, dass es eine Sprachschöpfung gegeben und Gott zu

1) کن للعقل فيه دعوة : وحيه لشدل ׀ קריא¹⁾

einem so beschaffenen Wesen gesprochen habe, so antworten wir hierauf, dass wir dies nicht mit Bestimmtheit behaupten, wir behaupten es nur als Wahrscheinlichkeit. Das Wahrscheinliche ist aber, dass wenn die Schrift sagt: „Und es sprach Gott: es werde Licht!“ so ist der wahre Sinn der einfache Wortsinn. Wenn man aber den eigentlichen Sinn beibehält, so ist dies besser, als wenn man den metaphorischen Sinn, d. i. „er wollte“, „er wünschte“ annimmt.“ Die Auslegung, die hier abgewiesen wird, ist bekanntlich diejenige des Sa’adja und dass die buchstäbliche Auffassung der Worte: „und Gott spricht“ von Ibn Dāwūd als eine greuelhafte Lästerung betrachtet wird, ist nur natürlich.

Jeschu’a hat aber noch andere Fragen in Betreff des Ursprungs der Sprache zu beantworten. Die *ῥέσις* der Sprache durch die Laute kann nur durch die Artikulierung und durch eine gewisse Zusammensetzung der Laute stattfinden, daraus folgt, dass dabei eine bestimmte Ordnung zu beobachten sei. So wie es aber unmöglich ist, dass jemand ohne Kenntniss (der Sache) eine specielle Anordnung treffen könne, so ist es auch unmöglich, dass die Sprachschöpfung ohne diese Kenntniss geschehe. Also musste der Schöpfer der Sprache die Worte und ihre Qualitäten vorher kennen. Diese Frage wird von Jeschu’a folgendermassen gelöst. Es ist wohl wahr, dass ein geordnetes Werk nur von einem Wissenden herrühren kann, das ist auch der Fall bei der Sprache, nachdem sie schon festgestellt ist. Eine bestimmte Art der Zusammensetzung, der Sprachschöpfung entsprechend, kann nur von Seiten dessen stattfinden, der die Sprache kennt. Darum kann ja Niemand, der des Arabischen unkundig ist, zufällig eine grosse *Kašida* dichten. Das ist aber nicht der Fall bei den Anfängen der Sprache, derjenige, der den Laut in seiner Macht hat, der dessen Sinn kennt, konnte nach dem gegenwärtigen Bedürfniss ihn ins Dasein rufen, er hätte es auch anders machen und den speciellen Laut als er ihn ins Dasein gerufen nach Belieben zum Namen eines bestimmten Körpers oder zu einem Prädicate dessen oder zu irgend etwas Anderem machen können, so dass wenn der Andere den erwähnten Zustand des Sprachschöpfers kannte, so konnte er zu ihm sprechen.

Der Einwand, dass nach dem, was dem Menschen einfällt ohne Zwang die Ordnung der Buchstaben unmöglich sei, wenn der Mensch nicht vorher die Sprachschöpfung und die Ordnung der Buchstaben kennt, ist unrichtig, denn die Vernunft besitzt die Macht

über das, was ihr einfällt und ein Bedürfniss war dafür vorhanden. Damit ist der Unterschied zwischen der anfänglichen Sprachschöpfung und zwischen ihrem Feststehen dargelegt, dass nämlich nach ihrer Feststellung der Mensch (ohne Kenntniss der Sprache) in beredter Weise sich nicht ausdrücken kann. Was aber die ursprüngliche Zusammensetzung (der Laute) betrifft, so ist es möglich, dass bei der anfänglichen Sprachschöpfung ohne Kenntniss einer Sprache bestimmte Dinge bezeichnet werden. Die Wurzel dieses Unterschiedes ist aber, dass die Ordnung nur nach der Uebereinkunft besteht, das Vorkommen einer dieser ähnlichen Ordnung ohne Uebereinkunft, welch erstere etwas Geordnetes und Bestimmtes zur Folge haben sollte, wie bei dem, der (die Sprache) kennt, ist unmöglich¹⁾.

Nachher sucht J. darzulegen, dass die Sprachschöpfung nicht durch Gott stattgefunden habe. Diese, meint J., setzt die nothwendige Erkenntniss der Absicht des Sprechenden voraus²⁾, da aber eine solche Erkenntniss mit Bezug auf die Absicht Gottes nicht möglich sei, daher kann die Schöpfung der Sprache von ihm nicht ausgegangen sein. Für die Unmöglichkeit dessen, dass Gott die Sprache geschaffen habe, führt J. dann Beweise an, die ihn zu weiteren dogmatischen Untersuchungen führen, welche die mu'tazilitischen Grundlagen ebenfalls erkennen lassen.

Die Untersuchungen Jeschu'a in der Einleitung zum העריית berühren sich vielfach mit seinen hier angeführten Aeusserungen über die Sprache. Sie beginnen mit den Worten: „Ueber die Arten des von der Vernunft bestimmten Sprachgebrauchs im Allgemeinen und was damit zusammenhängt³⁾. Wisse, dass der Zweck dieses Buches erreicht wird, wenn nur der Weg der religionsgesetzlichen Kunstausdrücke und was daraus folgt, oder nicht folgt, dargelegt wird. Da aber die Abhandlung auf beide, auf die Vernunft sowohl, wie auf die Offenbarung sich stützt, daher wird sie dadurch klar und sicher, weshalb ich diesen Weg eingeschlagen habe.“ Ohne Zweifel

¹⁾ Zur Rechtfertigung meiner Uebersetzung bemerke ich: הפרק ist
فهو محال: הוא מלא; رفع الاصطلاح: שמה החסלם, הגרין.

²⁾ العلم بالمقصد على طريق الضرورة: הדעת בצדקה על אופן הבירור

³⁾ Anb. S. III ذکر דרכי החקנות של דעת האשר ישג בהם
فصل في ذكر جملة من طرائق الوضع: Im Original stand etwa Folgendes:
العقلی وما یلحق بها.

meint Jeschu'a, dass es wohl genügen würde, wenn er sich nur auf den Ursprung des religionsgesetzlichen Sprachgebrauchs beschränken würde, aber da doch seine Abhandlung sich sowohl auf die Vernunft, als auf die Offenbarung stützt, daher will er den Sprachgebrauch überhaupt untersuchen.

Nun folgen Bemerkungen darüber, dass die Sprache nur ein Produkt des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens sein kann, und dass das Sprechen durch Laute die leichteste Art der Verständigung der Menschen unter einander darstellt. Seine Darlegungen sollen sich auf 7 Punkte erstrecken:

1. dass die Sprache etwas ist, was in den Bereich unserer Macht fällt;
2. dass es etwas giebt, was uns zu ihrer Schöpfung veranlasst;
3. dass die Art, wie diese stattgefunden hat und befestigt worden ist, eine richtige war;
4. „dass der Zusammenhang in welchem die Rede mit dem steht, womit es zusammenhängt, ein Attribut seines Urhebers ist“¹⁾;
5. dass beim Beginn der Sprachschöpfung die Geberde es war, welche die Verständigung ermöglicht hat;
6. dass die Sprachschöpfung von Vernunftwegen als sittlich gut zu betrachten sei;
7. dass die Sprache zur Mittheilung der Absicht geeignet sei.

Diese dürre Aufzählung der Thesen Jeschu'as führt uns in eine der merkwürdigsten Zeiten islâmischer Religionsgeschichte, denn sie waren ohne Zweifel der Schlachtruf derjenigen, welche eine selbstgewisse und selbstherrliche Weltanschauung gegenüber dem Fatalismus und blinden Autoritätsglauben vertreten haben. Die These:

أَنَا قَادِرُونَ عَلَى نَوْعِ مِنَ الْكَلَامِ richtet sich gegen die Aš'ariten und soll besagen, dass der Mensch der Schöpfer der Sprache ist. Jeschu'a führt mit Bezug hierauf aus, dass unter der Sprache nur die artikulirten Laute zu verstehen seien, während die Gegner meinten, dass sie etwas Anderes mit den Lauten im Zusammenhang stehendes

¹⁾ וְהָיָה כִּי תִלְוֶהוּ בְּאֶשֶׁר יִחְלֶה בּוֹ יִהְיֶה בּוֹ סִמּוֹן עֲשֵׂהוּ. Im Original hiess es wahrscheinlich: أَنْ تَعْلَقَ بَلَدِي يَتَعْلَقَ بِهِ يَكُونُ فِيهِ صِفَةٌ فَاعِلُهُ. Jeschu'a will sagen, dass der Zusammenhang zwischen dem Worte und seinem Inhalt kein wesentlicher ist, sondern vom Sprechenden geschaffen wird. Ueber die Quelle dieser Ansicht s. weiter unten.

sei¹⁾. Den Laut hervorzubringen steht aber ebenso in unserer Macht, wie jedes andere von unseren Werken. „Es steht auch fest, dass dasjenige, wodurch der Laut hervorgerufen wird, die Schwere, ebenfalls in den Bereich unserer Macht fällt“²⁾.

Die Richtigkeit der zweiten These beweist J. damit, dass er die Sprache mit allem menschlichen Thun in eine Kategorie einreihet. Sowie der Mensch zu diesen durch seine Triebe oder durch die Noth angetrieben wird, so auch zur Schöpfung der Sprache. Ja, es kommen hier noch viel stärkere Antriebe in Betracht, der Nutzen, den sie bringt und die Lieblichkeit, — der Uebersetzer fügt hinzu: **אִי־אֵלֶּיךָ הָאִשָּׁה**, — der Stimme, was die Entstehung der Sprache erklärt.

Den Inhalt der dritten These von der Zweckmässigkeit der Uebereinkunft in Betreff der Sprache ist uns im Grossen und Ganzen schon aus Berēšith rabbā bekannt, weshalb wir sie hier übergehen.

Die vierte These: „Wisse, dass die Sprache nicht etwas ist, was mit etwas anderem seinem Wesen nach zusammenhängt, wie die Macht und das Wissen, so dass sie zur Zeit ihrer Existenz entbehren könnte dasjenige, was ihren Zusammenhang bewirkt mit dem, womit sie zusammenhängt⁵⁾, und wodurch sie befestigt wird, denn sie steht ihrer Art nach mit dem, worin sie existirt, in einem Zusammenhange und auch nicht im Zusammenhange. Wenn der Zusammenhang vorhanden ist, so muss in ihm ein Ding existiren, das den Zusammenhang bewirkt, ist dieses Ding nicht vorhanden, so kommt ihr der Zusammenhang nicht in höherem Maasse zu, als das Nichtsein des Zusammenhanges. Die Beweisführung führt zur Annahme des (den Zusammenhang) bewirkenden Dinges⁶⁾“.

¹⁾ Vgl. KJL S. 34.

Mas'ail, Bl. 68b. ²⁾ انه כבר נתקיימה יכולתו על הנרמט אשר הוא הכבדות
wird die Frage behandelt ob ohne Reibung oder Bewegung ein Laut ent-
stehen kann. ظاهر كلام ابى انقسم يقتضى انه لا يصح وجوده الا معه الصدقة
ولا يجوز وجود الاصوات الجهيرة فى الاجزاء الساكنة وعند شيخنا
ابى هاشم لا يحتاج الصوت الا الى محلّه وانما لا يوجد من احدنا
الا على هذا الوجه لاحتجنا فى فعله الى السبب

³⁾ Anh. S. VII Aristoteles, de interpr. II *Τὸ δὲ κατὰ συνθήκην* ὅτι φρίσει
τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἔστιν κ. τ. λ.

א. אישיות מוגבלת לתעלף: קיום מחויב לתלייה (1)

Der Sinn dieser Beweisführung ist, dass die Sprache, d. h. hier die einzelnen Worte mit ihrer Bedeutung nicht ihrem Wesen nach im Zusammenhange stehen, wenn also ein solcher Zusammenhang dennoch vorhanden ist, so wird er vom Subjekt der Sprache bewirkt. Dies wird dann noch weiter begründet¹⁾.

Wir übergehen nun die weniger bedeutende fünfte These und denjenigen Theil der sechsten, den wir schon im Capitel über das „sittliche Urtheil“ behandelt haben²⁾.

Auf die Untersuchung über die Erkenntniss des Guten und Bösen lässt Jeschu'a diejenige über den Gebrauch der Gottesnamen folgen³⁾.

„Die Meinungsverschiedenheit, berichtet J., bezieht sich auf alle Arten von Namen und alle Gegenstände, die mit Namen benannt werden, wenn auch manche sie auf die Namen Gottes beschränken, so dass manchmal gesagt wird: „Wer seinem Gott einen Namen giebt, hat eine Hauptsünde begangen“⁴⁾ manchmal aber, dass derjenige, der es unterlässt, Gott einen Namen zu geben, sei ein Ungläubiger, weil dies eine Schädigung seiner Religion sei, oder dass das Richtige das Gegentheil hiervon sei. Manche meinen sogar, dass ein jeder, der irgend einer Sache einen neuen Namen giebt, sei ein Ungläubiger, weil er die Sache in unrichtiger Weise bestimmt, an die unrichtige Stelle gesetzt habe, oder dass der Wille Gottes ein anderer sei und dgl. Das ist aber Alles falsch.“

Jeschu'a fasst nun seine oben dargelegte Ansicht über die erlaubten Handlungen zusammen und lässt darauf ein langes Citat aus einer Schrift des Abû 'Alî (al-Gubbâ'i) folgen, in welchem dieser gegen diejenigen polemisiert, welche den Gebrauch von neuen Namen für verboten halten. Aus seinen Darlegungen ersehen wir, mit welcher Consequenz seine Gegner auf die Erstarrung des religiösen Lebens im Islâm hinarbeiteten. Ich hebe folgende Sätze hervor: „Ferner behauptet Abû 'Alî, dass wenn die Einführung eines Namens ohne ein ausdrückliches Gebot schlecht wäre, so müsste

¹⁾ Die Ansicht, gegen welche Jeschu'a hier Stellung nimmt, ist die des 'Abbâd al-Dejmari, S. Muzhir I 9, 20. Ueber die Frage vom Verhältniss des Namens zum benannten Gegenstand s. die Stellen, Zur Gesch. d. Aš'ariten, S. 84.

²⁾ S. oben S. 59 ff.

³⁾ Anh. S. VIII—XIII.

⁴⁾ کبیرة: מעשה גדול.

dies auch von Seiten Gottes schlecht sein, denn Alles was wegen einer Ursache schlecht ist, muss bei Allen, die es thun, gleich schlecht sein. Daraus wäre zu schliessen, dass der Gebrauch einer neuen Bezeichnung weder Gott, noch uns gestattet sei. Sie können aber nicht sagen, dass hierbei zwischen uns und Gott ein Unterschied ist, dass der Name von Seiten Gottes einen anderen Zweck habe, als bei uns, denn der Zweck des Namens ist, dass man sich Anderen verständlich mache, das ist aber bei uns genau so der Fall, wie bei Gott¹⁾.

Wir sind in noch höherem Masse darauf angewiesen, von Gott neue Namen zu gebrauchen, als dies bei anderen Wesen der Fall ist, weil Gott durch die Sinne nicht wahrgenommen werden kann.

Jeschu'a sucht dann folgende Einwendungen zu widerlegen. Wenn es richtig ist, dass dem Sprechen durch artikulierte Laute die Geberde, das Hindeuten vorangegangen ist, wie sind dann die Gottesnamen, bei deren Gegenstand ein solches Hindeuten ausgeschlossen ist, entstanden? J. meint, dass nachdem schon Bezeichnungen von Körpern vorhanden waren, sind solche dann von den Accidenzen und von den abstrakten Dingen in metaphorischem Sinne gebraucht worden. Daraus ergibt sich ihm aber auch die Nothwendigkeit, dass aus einem derartigen Gebrauche von Namen zur Bezeichnung Gottes keine Verähnlichung mit den geschaffenen Dingen folge. Endlich werden diejenigen widerlegt, welche von Religionswegen Bedenken tragen, neue Namen zu gebrauchen²⁾, wie auch die, welche solches gar für einen Akt des Unglaubens erklären.

Diese ganze Polemik richtet sich gegen muslimische Anschauungen.

3. Hermeneutische Grundsätze.

Ausser den sprachphilosophischen Untersuchungen, die, wie wir gesehen haben, mit dogmatischen Anschauungen Jeschu'as zu-

¹⁾ Vgl. Al-Īgī, S. 161.

²⁾ Anh. S. XV ועל זה באשר נתקיים לנו כי יש לעולם Maṣāliḥ IV S. 21. בדמיון וידענו אותו כשם שהוא ידענו בנפשו קצתו ואותו ש' כלם ותר
נצל ען جهم انه ينكر كونه تع شيث . . . واحتج جهم على فساد هذا
الاسم بوجود الاول قوله تع ليس كمثله شيء الخ

sammenhängen, widmet dieser auch zweien hermeneutischen Fragen mehrere Abschnitte seiner Einleitung. Die erste bezieht sich auf den eigentlichen und metaphorischen Sinn (الحقيقة والمجاز) der Worte¹⁾. Jeschu'a führt aus, dass das Wort und seine Bedeutung nur in Folge der Absicht des Sprechenden miteinander im Zusammenhange stehen, es sei daher möglich, dass der Sprechende nicht mehr diesen Zusammenhang erhalten wissen will. Wenn nun ein Wort in dem Sinne gebraucht wird, den es zur Zeit der Sprachschöpfung erhalten hat, so wird es im eigentlichen Sinne gebraucht²⁾, wird hiervon abgewichen, so tritt der metaphorische Sprachgebrauch ein.

Diese Begriffsbestimmung veranlasst dann Jeschu'a seine Anschauung, dass der Satz im Zusammenhang des Inhaltes desselben entsprechen muss, gegen mehrere Einwürfe zu vertheidigen.

Dann folgen Bemerkungen über die metaphorische Redeweise, von denen wir hervorheben, dass bei einer solchen der Schluss nach Analogie nicht zulässig sei und dass man, so lange es möglich sei, sich an den einfachen Sinn der Schrift halten solle³⁾.

¹⁾ Anh. S. XX—XXIII. Ueber الحقيقة والمجاز s. Al-Sujûtî, Al-muzhir fi 'ulûm al-lûga I 169. Itkân, II 37 f. Ibn Haǧǧa al-Hamawî S. 436. Zur Gesch. d. Aš'arienthums, S. 99 A. 3.

²⁾ Anh. S. XVII דברי אשר יאמר כי אמר קצת שם לדבר סתם שהוא כדור. משיחא שיחת ברין דבריו בסלים. Die Ansicht ist die der alten Imâme, s. ZDMG LII S. 530. Goldziher, die Zâhiriten S. 144.

³⁾ Anh. S. XX וכא מיה כי מסבכו בתחלה התקן ואחרי קיום התקן שיה זה Muzhir, ebenda, sagt Ibn Ginnî: الحقيقة ما اقر في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة. Zum Verständniss des Folgenden muss ich zu den folgenden Ausdrücken das arab. Aequivalent angeben: כעריל: קשרון הלב in grammatischem Sinne; הגדה: מפיד וגר מפיד: חוט כעריל: فعل: מעשה; اضافة. od. اسناد: הסככה; مقارنة المعنى. od. مقارنة الذات: ההגדה תחיים בהסכמת המעשה אל השם או בהסכמת: حرف אמר: اتفق النكويون. Mafâtih I 18. השם אל השם בגלל שההגדה בעבור המעשה בגלל: Abûlwalid, Kitâb al-luma', S. 23 Z. 25 ff. Zu den folgenden Ausführungen Jeschu'as vgl. Muzhir I 174 unten.

⁴⁾ Vgl. hierzu Bacher, Aus der Schrifterklärung des Abulwalid Merwân b. Ganâh, S. 31. 42. 44.

Im folgenden Abschnitt¹⁾ wird dargelegt, dass man sich in der Erklärung der Worte der Propheten sich auf den Grundsatz stützen solle, dass Gott nicht das Böse thue, und daher uns nichts befehlen werde, was man nicht im eigentlichen Sinne nehmen muss.

Nachdem er dies ausführlicher begründet, werden von ihm einige hermeneutische Grundsätze erwähnt²⁾. Er sucht auch nachzuweisen, und hier berührt er sich wiederum mit mu'tazilitischen Lehrern³⁾, dass der Sprachgebrauch der religiösen Urkunden dem profanen gefolgt ist und diesen umgebildet hat. Ebenso folgt er ihnen im letzten Abschnitt, in welchem diese Anschauung noch des Näheren erläutert wird.

Die Einleitung Jeschu'as, deren Inhalt hier skizzirt worden ist, zeigt uns, in welche Abhängigkeit die Karäer vom Islām gerathen sind und wir werden das Urtheil des Renegaten Samau'al b. Jahjā begreiflich finden, dass die Karäer zur Annahme des Islāms disponirt sind, während bei den Rabbaniten durch die Anhänglichkeit an die Tradition, trotz der innigen Berührung mit der Kultur der islāmischen Völker die Eigenart ihres religiösen Bewusstseins gesichert wurde.

IV.

Die Werke Jeschu'as in Spanien.

Der erste jüdische Philosoph in Spanien, Salomon Ibn Gabirol stand unter dem Einfluss des Neuplatonismus⁴⁾, bei seinem Zeitge-

¹⁾ Anh. S. XXIII.

²⁾ Anh. S. XXV והלא הוא כלל או פרט או פרט או כלל וגו' Es ist offenbar, dass hier mehr die islāmische Gesetzeskunde als die rabbinische auf Jeschu'a eingewirkt hat. Vgl. auch Bacher in Monatsschrift XL S. 76 ff.

³⁾ Vgl. Zur Gesch. d. Aš'arienthums, S. 98 ff.

⁴⁾ Es ist bisher nicht gelungen, den Ursprung seiner Lehre vom „Willen“ in den neuplatonischen Werken, die ins Arabische übersetzt worden sind, nachzuweisen. S. Horowitz, die Psychologie bei den jüd. Religionsphilosophen des Mittelalters, S. 93 f. Für den Ursprung der Lehre dürften folgende That-sachen von Bedeutung sein. Johannes Philoponus, de aeternitate mundi contra Proclum, spricht mehrere Mal von der μία ἀπλή βούλησις θεοῦ (ed. Rabe, 616; 19. 617, 19). S. 81 μία οὖν καὶ ἀπλή ἡ τοῦ θεοῦ βούλησις καὶ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα. S. 586 verweist Rabe auf Timaeus, 30 A. Beide Schriften waren ins Arabische übersetzt (s. Steinschneider, Die

nossen, Bachja b. Pakuda kam noch die asketische Literatur der Muslimen hinzu¹⁾. Der Kalâm hat hier keinen hervorragenden Vertreter gehabt, Juden und Muslime standen ihm aus denselben Gründen feindselig gegenüber²⁾.

Das ist auch nach dem Bekanntwerden der Schriften Josef al-Basîrs und Jeschu'a b. Jehuda's in Spanien unter den Rabbaniten nicht anders geworden. Abraham b. Ezra³⁾ kannte sehr wohl die Schriften Jeschu'as, und ebenso wie Josef Ibn Zaddik auch die Werke Josef al-Basîrs⁴⁾, aber durch diese Quellen des Kalâms scheinen sie nur gegen denselben eingenommen worden zu sein.

Wenn aber diese mu'tazilitischen Schriften unter den Rab-

arab. Ueberss. aus dem Griechischen, S. 20. 105). Ausser den Pseudo-Empedokleischen Fragmenten (Kaufmann, Studien über Salomon Ibn Gabirol, S. 21. 24) findet sich noch vor Ibn Gabirol die Lehre vom Urwillen bei Abû Talib al-Mekki, Kût al-ḥulûb, der ihn mit dem „Throne Gottes“ identificirt (ZDMG LII S. 521 A. 5, vgl. Kaufmann, ebenda, S. 53). Wir wissen auch durch Ibn Ḥazm, dass Ismâ'îl b. 'Abdallâh, der zur Schule des Ibn Mejsara gehört hat, gelehrt haben soll, dass der „Thron Gottes der Leiter der Welt und dass Gott selbst zu erhaben sei, als dass ihm irgend eine Thätigkeit zugeschrieben werden könnte“. Die Stelle, welche die ausführlichsten Angaben über Ibn Mejsara (od Masarra) und seine Anhänger enthält, habe ich KJL. S. 35ff. mitgeteilt. Ibn Ḥazms Angaben verdienen um so mehr Berücksichtigung, weil er ein Zeitgenosse und Landsmann Ibn Gabirols war und wir ihm auch sonstige Daten verdanken, welche für das Verständniss Ibn Gabirols in culturhistorischer Beziehung von Wichtigkeit sind. Ueber Ibn Masarra vgl. noch Kaufmann, a. a. O. S. 10f. Nach Ibn Gabirol begegnen wir ebenfalls bei islâmischen Philosophen und Theologen der Lehre vom „Urwillen“ und es ist in manchen Fällen sicher, dass die von ihnen erwähnte Ansicht nicht von Ibn Gabirol stammt. So z. B. finden wir sie erwähnt bei Ibn Sab'in (Zschr. f. hebr. Bibliogr. I 127 Z. 6 v. u.), im Commentar des Abd al-Razzâk al-Kâšânî zum Buche Fuṣṣṣ al-ḥikam, ed. Kairo 1809 S. 4. Ibn al-Kejjim al-Gauzija sagt in seiner Nûnija, cod. Wetzstein II, 425 in der Darstellung der Ansichten über das Gotteswort Bl. 20. فصل في مذهب القائلين بانه متعلق بالمشيئة والارادة ' والقائلون بانه بمشيئة ' و ارادة ايضا فهم صنفان ' احدهما جعلته خارج فاته ' كمشيئة الخلق والاكوان ' Als die Vertreter dieser Ansicht nennt er die Ġahmija.

¹⁾ S. KJL. S. 25. — ²⁾ Ebenda, S. 42.

³⁾ Geiger, Melo chofmajim, S. 76. Harkavy, ZATW. I, 158.

⁴⁾ Wenn wir die Echtheit des KJL. S. 87 behandelten Schriftchens annehmen. Ueber Jos. b. Zaddik, s. ebenda S. 27.

baniten Spaniens kein Glück hatten, so waren sie um so wichtiger für das Karäerthum in Spanien. Schon Ibn Ḥazm berichtet, dass es zu seiner Zeit, also in der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts in Andalusien, und zwar in Toledo und Talavera Karäer gegeben habe¹⁾, aber bis zum Ausgange dieses Jahrhundert scheinen sie sich nicht besonders bemerkbar gemacht zu haben. Erst im zwölften Jahrhundert²⁾ scheint ihre Propaganda reger geworden zu sein und es ist wahrscheinlich, dass die karäische Gemeinde in Toledo, von deren Existenz schon Ibn Ḥazm weiss, dabei die Hauptrolle gespielt hat. Daraus ist es zu erklären, dass eben die drei Toledaner: Jehuda Halewi, Abraham b. Ezra und Abraham b. Dāwūd mit karäischen Dingen am meisten vertraut sind und dass der letzte, der bis zu seinem Lebensende in Toledo blieb, die Karäer am schärfsten bekämpft.

Von den Aeusserungen dieser drei Schriftsteller will ich nur diejenigen Jehuda Halewi's und Ibn Dāwūds hier hervorheben.

Jehuda Halewi erwähnt von den karäischen Schriftstellern nur Anan, Saul und Benjamin (Nehāwendi³⁾) es steht aber ausser allem Zweifel, dass er auch andere karäische Schriften gekannt hat. Dies geht schon daraus hervor, dass er ihre Art, dogmatische Fragen zu behandeln, verurtheilt, indem er es ihnen zum Vorwurfe macht, dass sie „ohne Vorbereitung an metaphysische Fragen herantreten“⁴⁾. Damit ist aber die Methode der Mu'taziliten gemeint, welche ihre Werke mit der Untersuchung über die Schöpfung der Welt beginnen. Die erwähnten Karäer sind aber keine Dogmatiker im Sinne des Mu'tazilismus, J. H. kann also hierbei nur an Jos. al-Baṣīr oder Jeschu'a, deren Kenntniss wie wir schon gesehen, bei seinen Zeitgenossen nachweisbar ist, gedacht haben.

Die Karäer gelten ihm mit Recht als die Ahl al-ra'j wal-kijās sowohl in der Dogmatik, als auch in der Gesetzeskunde, die alle Fragen durch selbstständige Untersuchung lösen wollen. J. H. hat hier ebenso die Formel für die Verurtheilung des Karäerthum, wie die Karäer ihre Methode in der Gesetzeskunde dem Islām entlehnt.

¹⁾ S. Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judenthums 1885, S. 139.

²⁾ Ob Jeschu'a schon von Moses Ibn Gikatilla angeführt wird, scheint mir zweifelhaft zu sein. Vgl. Poznanski, Mos. Ibn Chiquitilla, S. 48, 103 und Ibn Ezra zu Joel 3, 1.

³⁾ Al-Chazari III 88.

⁴⁾ Ebenda, V, 2. Vgl. auch V 21.

Ueber den bekannten Bericht Ibn Dâwûd's über die Karäer in Castilien¹⁾ will ich nur bemerken, dass ihm Jeschu'a als der wirkungsvollste karäische Autor gilt. Der Pentateuchkommentar Jeschu'a's, gegen den Ibn Dawûd ein besonderes Werk geschrieben hat²⁾, scheint nicht mit dem Berêšith rabbâ identisch zu sein³⁾, wohl aber ist anzunehmen, dass die Ansichten, welche von I. D. als „grosse Gräuel“ bezeichnet werden, im Wesentlichen dieselben sein werden, die oben dargestellt worden sind⁴⁾. Es ist sehr wohl

¹⁾ Neubauer, Med. Jew. Chron. I 79. 81 s. darüber Pinsker, a. a. O. 220. Fürst a. a. O. S. 194f. Grätz VI 94. Gottlob, "בקורת לחולות הקרא" S. 152.

2) Ebenda, S. 81. אחד שחבר ספר חירף וגידף והחיה דברים כאלו
 עשה זקן אשכנזי אלשיך אבו אלפראג שרי שתחלה ספרו מי אול פלאם
 בכל סדר בראשית דבר בו על אלהים תועבות גדולות מעידות על סכלות וחסרון דעתו וגר

²⁾ Das Buch Berēšith rabbā beginnt nicht mit den Worten **פי אל בראש** Wohl aber wird diese Erklärung später erwähnt. Bl. 79 b heisst es: **וּבְרֵאשִׁית עַתָּה הוּא רְחוּק לֹאשֶׁר בְּקֶדֶם כְּפָנָיו כִּי הָיוּ יִשְׁבּוּ אֶל יַעֲקֹב הַגָּלִיל גַּם הוּא וְנֹאמֶר עַם רֵאשִׁית בְּרוּא וִירְסוּ בּוֹ אֶל הָחַי וְהוּא קָרִיב וְנֹאמֶר אַחֲרֵי הִבְרֹאשׁוֹ תִּרְאֶשׁוּ וְהוּא תִּרְאֶשׁוּ כִּי בְרִיאַת הַמֶּלֶאךָ יִתְקַדֵּם לְבְרִיאַת הָעוֹלָם כְּעַתָּה א' הָח קָרִיב וְנֹאמֶר עַם עֵרֵב תִּרְאֶשׁוּ וְנֹאמֶר יִרְסוּ בּוֹ עַל הָחַי וְנֹאמֶר** Vgl. auch Ibn Ezra zu Gen. 1, 1.

*) Den von Ibn Dāwūd hier erwähnten Abū al-Farag mit dem Namensgenossen Jeschut'a's Abū al-Farag Hārūn (s. über ihn RĒJ 30, S. 232. 33, 24. 197) zu identificiren, ist kein Grund vorhanden. Vor Allem würden wir bei Ibn Ezra, dem Landsmann I. D.s Spuren des Pentateuch-Commentars von Abū al-Farag Hārūn finden, denn nach dem Berichte Ibn Dāwūds muss eben dieser Comm. in Castilien einen tiefen Eindruck gemacht haben. Dann aber halte ich es für wahrscheinlich, dass der Abū al-Farag bei Moses b. Ezra Bl. 128b der Oxforder HS. Jeschut'a ist. Die Angaben, die sich auf den Verfasser des Muštamil beziehen (RĒJ. 255) scheinen mir höchst verdächtig. Ein Ibn Ezra will die Karäer nur deshalb nicht zu Tode verurtheilen, weil **אין דנין דיני נפשות** und nun soll Moses Ibn Ezra von einem Karäer mit den Worten sprechen: **רגל גליל וזל וחסדן** od. **אין דנין דיני נפשות** **אין דנין דיני נפשות** **אין דנין דיני נפשות**. Das ist doch seltsam. Dazu kommt noch, dass in der Oxforder Hs. des Kitāb al-muḥāḍara **יהודה** über der Linie geschrieben steht und wahrscheinlich durch einen Karäer hinzugefügt wurde. Wenn man noch hinzunimmt, dass Jehuda b. Bala'am und Abr. b. Ezra den Namen des Verf. vom Muštamil nicht kennen, so muss doch die Wissenschaft Moses b. Ezra's mit seinem Enthusiasmus für den Karäer höchst auffallend erscheinen. Aus diesen Gründen halte ich die Authentie der von Bacher mitgetheilten Varr. keineswegs für gesichert, vielmehr ist es sehr wohl möglich, dass jene Bezeichnungen, so wie die Eulogie von einem karäischen Abschreiber in den Text hineingeschmuggelt worden sind. Daraus würde aber noch nicht folgen, dass die Angabe, Abū al-Farag Hārūn sei der Verf. des Muštamil, falsch sei. Der Karäer kann aus eigener Kenntniss der Thatsachen sehr gut das Richtige hinzugefügt haben. RĒJ. 33, S. 216 Z. 7 ist für **אמקדסי** — **אמקדסי** zu lesen. Mit diesen Bemerkungen

begreiflich, dass I. D. mit solcher Schärfe sich gegen die Lehren Jeschu'as ausspricht. Der Gegensatz, in dem er zum karäischen Autor gestanden hat, war ja ein zweifacher. Es spricht aus ihm nicht nur der Rabbanite, der über die Missachtung der Gesetzeslehrer empört ist, sondern auch der Aristoteliker, dem die mu'tazilitische Speculation zuwider ist.

So sehen wir denn, wie die Schriften Jeschu'as, des palästinsischen Karäers nach kurzer Zeit in Spanien bekannt werden¹⁾ und hier die karäische Propaganda in ausserordentlichem Masse fördern, ein neuer Beweis dafür, wie rege der Verkehr unter den Juden in den Ländern des Islāms war. — Aus der hier gegebenen Darstellung der Anschauungen Jeschu'as ist aber ersichtlich, in welchen kultur- und religionsgeschichtlichen Zusammenhang die Schriften Jeschu'a's gehören und welcher Hilfsmittel wir uns bedienen müssen, um die Schwierigkeiten zu lösen, welche diejenigen seiner Werke in sprachlicher und sachlicher Beziehung uns bieten, welche nur in hebräischer Uebersetzung auf uns gekommen sind²⁾.

halte ich übrigens die Sache keineswegs für erledigt, sondern sie sollen nur darauf hinweisen, dass man durch die Betrachtung der Thatsachen den Eindruck gewinnt, dass der Name Abû al-Faraġ Hârûns nach Abulwalid in Spanien unbekannt war und wenn Ibn Dâwûd von einem Abû al-Faraġ spricht, damit nur Jeschu'a b. Jehuda gemeint sein kann.

¹⁾ Was Goldziher in ZDMG LIII S. 617 mit Rücksicht auf die literarischen Beziehungen des östlichen Islāms zum Magrib hervorhebt, gilt in noch höherem Masse von der zeitgenössischen jüdischen Literatur. Der More nebuchim des Maimonides z. B. ist noch zu Lebzeiten des Verfassers ins Hebräische übersetzt worden und diese Beziehungen des Ostens zum Westen haben gewiss nicht erst am Ende des 12. Jahrhunderts begonnen.

²⁾ Ich hoffe, diesen Studien noch eine Ausgabe des Buches Ber. r. nebst einer Untersuchung der hier nicht behandelten Theile des Buches, so wie seiner Beziehungen zu späteren karäischen Schriftstellern folgen lassen zu können.

Anhang.

Aus cod. Warner No. 41. Bl. 156a—181a.

Jeschu'a b. Jehuda's Einleitung

ס' העריות zu seinem

דע ישכילך האלהים כי שאל יעקב בן שזעון להשיב את דברי הוקן היקר בעל תשיה משכיל כל בני נולה ישועה בן יהודה וכן עדת בני מקרא האלהים יאריך ימיו ויוסף על שנותיו וירחמם אל. כי העתיקו מן לשון ערבית אל לשון ערבית אל לשון הקדש. והדבור הוא בעריות (בסרק') איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לנלות ערוה אני ד'. וזה הספר תקנו על דרך שאלות מסתמקות והתשובה עליהן. ואינו על דרך כסדרן כדרך הסותרים ירחמם אל. אבל זה הספר בנוי הוא על עיקר אחר והתשובה תלויה על שאלות מסתמקות שאל אותם בעריות וזכר הראיות מי שאמר בהם ואשר ילך אחריהם והגדת מה שאמרו הרבנים¹⁾ בחמש עשרה נשים פוסדות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה והיבום ומה חסצו במנין הנשים האסורות עם כלל מה שנקדם ועם הדבור בלשון. והחקונים שהם מן התורה יענה קיטשינסונימטא של תורה. קיטשינסונימטא. דע כי החלוקה בעריות נתרבה ונתרחב רוחב לחוק הרמיון והסנה במקומות מהם ויתכן בהם המשיכה ולא יעבור מהיות הדבור בזה על נ' סנים. הא' מהם היא אשר יכרות על אסורו למען נלוי הראיה על האסורו אם מן הכתוב ואם מן דרך ההקש. ואם מן הקיבוץ. והב' מהם היא אשר יחייב להיות מותר למען נשיאת ראיית האסור ממנו יענה כי אין ראיה על אסורו יהיה מותר. ולמען כי הכל שוים על זה. יע' כי נמצאו דברי הכל בשוה על כי הוא מותר. והג' מהם הוא אשר יהיה הטוב והעדרף בו האסור. ואשר יהיה העדרף והיתר בו שיהיה נשאר על אשר היה מן הרעת על ההתר. והחלוקה יהיה רב מאד בזה החלק הנ' ואעפ"י שיהיה בשני החלקים הראשונים שישא על הכתוב מה שלא ישאחו נלוי ופשוטו למען סנה שנכנסה. או שימול השבוש בסתורנו ותהיה השווי באסור. והסרבנות על הראיה יען קיטואנדיסמטא [156a] אינו על הראיה. וישים א' מב' האומרי' ראיית האסור הכתוב. וישים אליו האחר זולתו והוא כלומר כי יאסורו מקצתם אבות באבות והם הנקראים זקנים ואמהות האמהות והם הנקראות זקנות מן סוסק²⁾ ערות אביך וערות אמך לא תגלה וישענו מקצתם על אסור ב' החלקים על

¹⁾ Lev. 18, 6. ²⁾ Mischna, Jebamoth 1, 1. ³⁾ Lev. 18, 7, Digitized by Google

העלה וזולתה מאשר יתכן להשען עליו ודומה לו הוא אשר יאסרו אנשים מן סמוך מערות אחדות אביך לא תגלה ערות אחות אמך לא תגלה מן האחות החמש והם אשר יהיו מן הב' מן האב ומן האם ואשר תהיה מכל אחד מהם בהסדר. יע' האחות אשר תהיה מן האב לבדו לא מן האם ואשר תהיה מן האם לבדה לא מן האב. ובת אשת האב ובת בעל האם שהיא מוקשה עליה. ושם גלוי של כתוב סכנים לכלם יחד. יע' וכלם תחת גלוי של כתוב ונמנעו אחרים מזה למען כי זכר הכתוב באחות האב והאם מלת שאר ולא יתקיים בזולתם להיותם שאר ואצים ששפצן באסורן מן דרך ההקש על אשר נקדם קיומו והרפור. באסור אשת האב אחר מיתתו כן והרומה לה. והוא כי אסור אותה מקצתם בחיים ובמות למען כי היא אשת אב בשני העתים באמת וישענו מקצתם על אסורה בזולת זה הדרך ויבטל היותה אשת אב באמת בשני העתים. ואפי' שיתחם על הסותר הראשון שיהיו דבריו שוים עם הסותר השני בראיותיו על האסור או במקצתם יע' ואפי' אנישיניסיקון הראשון עם הב' בראית האסור או במקצתם ויתרבה הסרבנות בזה הכלל יע' מואניטישטסן וימעט אם יגלה הדבר כבאור סאת עומק. ומע' זה הדבר כי יגלה אם תראה ראייה על הדרך אשר יודע המוראה בה ואם יהיה באשר יתכן בכריחה לכרות עליו על זה הנבול קל ותומר שיהיה באשר ישיב אל דבר אשר לו יתרון וערפנות ואל דברים שהם בראיות יע' שהם אורמיש איקמדרש ואנחנו נגלה הרבר בזה הכלל על הפרט אשר יבוא מאחרי כן בעזרת האל. ודע כי המראה עליו [156b] כאשר אין לו עברה מן הידיעה בראיתו ובהתלייתו כי יע' כאשר לא יתכן לאיש המראה מן הידיעה מלדעת ראייתו ובדיעת הרבר המוראה עליו כן הדיבר הסבור אשר הוא קווי יע' מואיסנטיכומטן לא יעבור בלא סנה מן הידיעה בדבר שהוא כמו ראייתו. ובהתליית השמצים שהם איקמדרש וכאשר לא יעבור משיהיה טושם נשיאת הרעה ביריעת הראיה ובאשר יתלה ביריעת המוראה עליו. כן לא יעבור משלא יהיה טושם נשיאת הידיעה ביריעת הרבר שהוא כראיה ובדבר המסוגל אשר יתלה בה בנשיאת הקווי. ואם יסדרו שני הרברים מן אופן אחר. והוא כי הידיעה העומדת על הראיה לא תהיה ולא תהיה גם הראיה. ואלפן שהוא הקווי יותם היותו עם אפיסת הרבר שהוא מראיה. אם מפני עצור וקשרון לב עושה אלפן שהוא הקווי בדבר שאינו כמו ראייה יע' אורמי איקמדרש כי הוא כראיה. זאת המלה היא סימן לדבר ויחשוב עם זה או לזולתו מאשר אין לנו צרך להתעסק בו עתה.

ואשר נגש זה הפרק בין הידיעה ובין הקווי. הוא כי הידיעה תולד מן הראיה והדרישה אשר היא הנרמטה. ולא יתכן היותה והנרמטה זולת הראיה¹⁾. יע' כי לא יתכן להיות הרעה. והנרמטה לא תהיה כי הם ב' דברים לא יסדר אחד מן האחר. והקווי אינו נולד מן הראיה והדרישה בדבר שהוא סימן אשר אמרתי כי הוא כראיה ולכן יהיה הסימן על הדרך והאופן המתמים להיות אלפן שהוא הקווי. ולא יהיה הקווי יע' כי יהיה הסימן ולא יהיה הקווי כי לא יכח לעשותו וזה לא יתכן ביריעה עם הראיה והדרישה בראית הידוע על הדרך אשר תראה.

ואחר שנתקיים הפרק בין הידיעה והקווי יהיה האפן בזה כי היכשר לו שיפנה מן קווי אל קווי בעבור סימן אחר או למען כי לא יכח עשיית הקווי או לזולתו לא יהיה טושם. וכבר הותם בבכל הרעה חזק חפציו והמשכונתו במקצת העתים אל עשיית הקווי בעבור חפץ וחזק המשך לעשותו ויתחלק זה כי יהיה מן עול מצותו

¹⁾ וזוהי Ha.

לעשותו [157a] אם לא ישיג בחזק ההמשכות אל נבול הכרה שלא יעשהו לאשר נכנס בו מן הדמיון וההסקות. והוא כמבעיר הקצים וישרף איש ונתרמה משפצו אם נקיש אותו ברצח בשננה אם במיטב שדהו¹⁾. ואין הנה מקומו לבארו אבל הנה בעבור הדמיון וגם יצא מהיות מצוה לעשותו לשלום המשך והחפץ אליו אל נבול אשר לא יותם ממנו שלא יעשהו בהיות שם שלום. יע' אם אין שם מניעה. והדעת והתורה בזה הכל שוים. כי כאשר יתחייב הקווי שהוא כמדומה על מקצת הפנים כאשר ישוב אל חלוף הדעת יע' על דברי הדעת כן יחייב עשיית בדברי התורה. והעת כאשר ינוש המורה והאונס אל עשייתו לדבר אשר הוא בדברי התורה הם כדברי הדעת. וכמו כי יחייב לבצל השכל להסיר הסימנים שהם בראיות הדעת יע' איאורמ'ש טונאי קמרון של דעת מאשר אין בסימן יע' מאשר אינו בראיה אמתי נתרמה העת ונתייתה הספקה כן יחייב בסימנים העומדים על התורה יע' בדברי התורה שהם דומים ואין אחד מהם יתר ועדוף מן האחר וגם כן כי כאשר ראי לבצל הדעת שיפנה ויטה בהלוליו של דעת של אשר יתרבו עליו הסימנים יע' איאורמ'ש. או יתקיים היות מקצתם חזק מן מקצתם כן יפנה עליו בהלך התורה. וכמו שאמרנו עתה כן יחייב בשמוש ההקש ובקשת העלות לנמות ולפנות אל אשר הוא חזק יותר משתי העלות המעילות מהם. ואם יהיו שוים ב' העלות ונתנשאה עֲדָפְנוּת אחת מן האחרת יע' כי אין על אחת מהן יתרון אבל הן שוות יחד בלי תוספה על האחרת תהיה האחת א' זה משתייהן תלך על העקרים והיא מדמה עליהם יותר ומן היבה²⁾ אליהם מן האחרת ינוש להשען עליה חוץ מזולתה. וכל מה שזכרנו יתחלף צורתו בגלוי ובנסתר יע' בדבר אשר הוא גלוי וכאשר הוא נסתר ונפלא ובחזק ובחלישות יע' בדבר שהוא חזק. וכאשר אינו חזק. וברוב ובמעט יע' כאשר הוא רב וכאשר אינו רב. כמדת אשר יהיה עמו מן הפנים [157b]. והעתים והגופות והספורים שהם שוים אל שני הדברים בדבר ההוא יהיה גדול יותר במוסס ומספור ומניינו יתקשה כי הוא מנוע וזכרתי זה הקצב והשיעור על דרך מקצר להיות הקדמה לאשר בו אחריו ואם יתפוש אותו הקורא זה הספר יקל בעיניו הלך הבינה וההקש ולהשיב הפרחים אל העקרים של דעת ושל משמע יחד. וראיתי בחפץ שאחקן זה ולחבר אותו בדבר התקונים והתנאים יען כי משיביבזממא קימשינסוניממא של דעת ושל תורה ואשר ביניהם מן הפרק מן הדרך אשר יצטרך אליו למען שיוחקן על זה תשובת מה ששאל ממנו. פֶּרֶק בוכר כלל מן דרכי התקונים של דעת ואשר ישיג בהם. דע כי החפץ בזה הספר יושלם בביאור דרך תקון תנאי התורה לכר ואשר יחייב עם זה ואשר לא יחייב. אבל כי כאשר יהיה הדבר בגוי על ב' החלקים יחד יע' של דעת ושל משמע יהיה גלוי יותר וברור, פניתי אל זה הדרך. ולמען כי זה הפרק בין ב' הדברים ישלם בוכר מה שיסגל כל אחד מהם. ואפילו אם יקרה להיות שוים בדרך מן הפנים. וכבר נחקדם כי החפץ בתקוני תנאי הדבור יבינו השומעים יותר לחפצים ולכן לו³⁾ היה יספיק ד' ית'ש את העולם על ח' מדבר אחד לא היה שם מה שימשוך אל התקונים יע' כי לו ברא ד' ית'ש בעולם אדם אחד ואין עמו שני לא היה יצטרך לחקן שיביכזממא לדבר למען שיבינו דבריו כי אין שם זולתו. וכן לו הנהני את עולמו ית'ש וברא אנשים הרבה חיים שידעו קצתם חפץ מקצתם מכלי דיבור או זולתו אלא היה יעשה כלבם דיעה שידעו ודאי בבירור חפציהם היו יתעשרו עוד מן התקונים ולא היו יצטרכו בהם. ואלה ב' הפנים זכורים על דרך שעור לגלות ולברר

1) Hs. 22,4. 2) so, auch cod. Wern. 25. 3) Hs. 14.

על תמימות הדבר. בין שיתכן להיותם תחת היכולת יע' שיהיו יכולים. או לא יתכן שיהיו, וגם לו¹⁾ היה יושלם בזולת התקונים עם הרמזים והרזזה להם מה שיושלם עמהם היה יתכן להתעשר מהם ולא היה יצטרכו בהם. ואע"פ שיהיה זה העושר פרק [158a] בינו ובין העושר המוקדם מפני כי זה היה בנמיה מן דבר אל דבר אשר יעמוד תחתיו והמוקדם אינו כן.

שאלה, אם יאמר ולמה פנה אל התקונים על הרבור ורושם מה שיעמוד תחת התקון. התשובה כי לו לא היה שם פרק בין ב' הדברים אבל היו שוים לא היה יהיה מענה לשאלה על זה הדרך למען כי השאלה היתה ההפך לו פנה אל זולת התיקון ולהיותם נוטים אליו מזולתו והוא היותו קל יותר מן הרמזיה על מי שיחפץ לחפץ חפצו ורצונו. וכבר נתקיים. כי אשר נסגר דעתו. אישתי יוכל מן השנת חפצו בדבר שהוא קל, לא יניחתי ויתפוש הרבור הקשה אבל ימה אל הדבר הקל. ולמען כי יהיה עם התקון מן החפץ מה שלא יהיה בזולתו בדבר שאינו לסניך ותחפץ לשאול בעדו ולדעת איך הוא ולהודיע לאחרים ולהגיד בעבור הדבר אם הוא מצאוי ואם אפס ולמען כי הדבור יתכן שיתלה באשר לא יתכן בהרמזה אליו מן הקדמון והאפסיות וכל שכן שהם זולת המורגשות. ולמען כי הדבור יהיה במשפט בדבר שאינו ידוע כמו העתים והמשפטים והפרקים שבין הדברים להפריד בין דבר ודבר ולמען כי הריבור נותן כאלו תלוי בדבר. ישער קיומו ויראה וידרוש בעבורו לו היה מקיים על אשר השעיר אי אפשר להיות בשעור שני עם הקדמון ית'ש וכמו שעור ההרנשה וההשארה וזולתם וכל אלו הפנים לא יתקנו על ההרמזה והכתיבה תהיה ידיעת החפץ בה אחר התקון ונחנה להיות מקיצה הקנת התיקון יע' כי היא תעמוד תחתיו אם יתקשה הריבור כלומר אם יהיה איש במקום רחוק ולא יוכל לדבר עמו יכתוב אליו כתב וידע חפצו ותהיה הכתיבה תחת הדבור וקבץ זה הכלל חלקים.

הא' מהם כי אנחנו יוכלים על מין הדבור. והב' מהם כי יש שם אשר ימשנו אל עשייתו. והג' מהם כי נפילתו על הדרך אשר נפל עליו ונתקיים בתקונים יותמם. והד' מהם כי תליתו באשר יתלה בו יהיה בו ספור עושרו. והה' מהם כי המתמים ליריעת הנחפץ בדבור בתחלת התקון [158b] הוא הרמזיה. והו' מהם כי התקון עליו הוא ימה מן הדעת. והו' מהם כי החפץ יתבונן עמו. ואני אזכיר הראיות על תמימות כל אחד מאלה החלקים על דרך מקוצר אחר כן אשוב אל הדבור כאשר ילך אחריהם בעזרת האל. הראיה על החלק הראשון על כי אנחנו יוכלים על מין הדבור. הוא אשר יהיה בינינו למען כי הדבור מורגש בשמיעה יע' נאויסננון איני מן האחז. ואין פונה על בעל דעת כי הוא מרגיש הקול המוסגל הנופל כמדת התקון כי מי שנתחדש משגו הוא מדבר. אבל נפל החלוק בקול הבא על דרך אם הוא הדבור. אם הדבור הוא דבר אחר יסמך עם הקול. ואם נתקיים כי הדבור הוא הקול הנחדש על אופן בראיה כי לו היה זולתו היה יתכן שיתערה ויהיה רק סמנו. עם היותו אותיות כרותות הכריתה המוסגלה אשר הולך אחר התקון על מקצת הפאות וידע כי לא יתכן מציאותו על התנאי הזכור אלא ולא יעבור מהיותו דבור ועשהו מדבר ולא יעבור בלא פונה מלהיות הקול הוא הדבור ונתקיים כי אנחנו לא נבין מן השכל דבור יחליף מה שיקדם דברו. ואין לאחר שיאמר כי יתכן מציאת הדבור ערום ריק מן הקול אשר נתקיים בו הכריתה המוסגלה ולא יתכן עוד שיהיה תלוי כל א' מב' הדברים על האחר. לאשר יהיה בו מן השמות. אשר כבר נודע. והחב אחר כן שיהיה הדבור הוא

הקול. אם יסול על חנאיו וכבר הותמם על יכלתנו על הקול באשר נחקים בו יכלתנו על זולתו מן והמעשים התלייתם בנו והוא יתמים מה שהקדמנו. וגם כבר נתקיימה יכלתנו על הגרסתו אשר הוא הכבדות. ולא יתכן שלא יהיה הוא יכול לנו למען כי היכול על ההגרמה יחייב שיהיה יכול על המנרים אותו ולכן נתחבר המעשה הנולד למעשה כמותחל בעמידתו על מקצת הפנים על חפץ העושה ולכן לא יתכן והעת עת שלום. והכלי מקיים [159a] נכון אין בו שחית שיחשוץ אחר ממנו אל זריקת האבן והחצי במקום וילך במקום אחר וזולת זה מאשר יראה עליו וזה ינלה ויברר כי הדבור הוא יכול לבעלי חיים המדברים.

הראיה על החלק ה' כי יש שם מה שימשוך אל עשייתו. דע כי הראיה על זה החלק היא מה שנתקיים כי משמש הקולות והדבור כמשמש כלל המעשים אשר הותמם שיצטרכו בעלי הדעת עליהם בעת צרכם וישמרו נפשם עת הכורה והאונם ולא יבין בעל שכל סרק בין הדבור ובין הרחישות בחמימות תליית ההמשכות והחפצים על כולם. אבל כבר הותמם כי שלום ההמשכות אליו יותר מוולתו לאשר יהיה בו מן ההועלות אשר לא יקין זולתו הקצתו בדבר ההוא כאשר נקדם זכרו מקדם וגם הותמם מן היות עריבת הקול יע' אידיומיטא בקולות מה שלא יתכן כמוהו על ההרגשות וזולתם מאשר לא יכליל אותו ההרגשה למען כי העריבות והמעם על אשר יותמם הרגשותו והקול מורגש כאשר נקדם. ואשר יותמם עמו העריבות ההמשכות אל עשייתו אם יהיה יכול לנערב יע' מואדיבנמנון יתחוק. ונלוי העת כי שם משך וחפץ אל עשיית הקול ואין לנו צורך להאריך.

הראיה על החלק השלישי. והוא כי נסילתו על הדרך אשר נסל עליו ונתקיים בחקון יותמם. דע כי הראיה יראה עליו הוא כי מי שידע אשר יתכן התליית יכולתנו בו על דרך הכלל וירצה להשיג חפצו כאשר יעשהו מזה על דרך מן האפנים וכבר חפצו עליו עד שיסילוהו על זה האופן. יצירת הקולות והרחישות וזולתם בזה בשוה. ולו היה מהקן תקון וזולתו כי אם ירחישה רחישת מוסנלה חפצו בזה שיביא אליו מקצת הכלים או להרחיק כלי ממנו היה יתכן להיות חפצו בזה השעור מן המעשה. ומשמש הקול אם לא יוסיף על הרחישת בזה לא יחסר ממנה ונתקיים היות התקון בו אשר יתקן איש בינו ובין חבריו על שידוע כי החפץ.

שאלה. אם יאמר למה פנו אל הקול בכאור החפצים אם יהיה [159b] משמש זולתו משמשו. התשובה. יאמר לו כי כבר נתקדמה התשובה על זו השאלה על ב' פנים אין מע' לשנות אותה פעם שנית.

שאלה. אם יאמר כי הקול לו היה אצלכם על איזה אופן ימצא. יודע ויתבונן בו החפץ, יהיה אשר אמרתם. אולי היה יתכן שלא ישחת מן פאה אחרת ומן דבריהם כי הוא לא יתבונן בו החפצים. אם ימצא על דרך יע' שיהיה כרות באותיות ומחובר בחבור הראוי. ואם ישחת מזה החקון יהיה מציאתו כאפן הנחפץ באפסותו. וזה ינוש שיתקיים כי מה שידמה החקון המהכס המוסנל לא יתכן שיסול מוולת יודע חכם. כן קיום מה שהוא דומה לו לא יתכן מוולת יודע חכם ואחם לא תאמר. הקדמת ידיעה בחקון הלשון למען כי היתה תעשיר ממנה ולא הייתה תצטרך אל התקון. ואמנם השאלה היתה תתקן עוד איך נהיה התקון הראש ולא נתשלשל זה שלשלת היה לא יעבור מן אחרית עד שישני הלשון אל העקר יתעשר בו. ולא יצטרך אל תקון וזה יקיים דברי מי שאמר כי הלשונות כלם מדי או עקרים כן היתה.

[illegible][illegible][illegible]

הצעה אחרת: ידוע כי לא אפשרו לנו בן היתר מאשר נשאר לו במידת קל על
מדת שום כל דרך שקוד לשון המכלול מלת שום שום לומר בת לא היה מקרה

שפועל על ידו יקרה אשר יקטן עליו שיהיה כחלל ויפגע. וקדים היה
ב' והיה שיהיה אד שכל יהיה בעיניו היה יתכן בה אל יהיה שיהיה
כשמה. זה יאמר בעת השקפה י' ליתת י' על דרך מקרה על בנת כי יתקן
יכנסו זה אד שיקדים זה יתקן כי שיהיה בה. והנה יתקן נחלת ויקדים על
דרך הדין אלה.

הדבור על חלק זה הוציא על חלק זה. והוא כי תלמיד אשר יתל
ב' היה כי שם דעתו. י' כי הדבור אד אשר יתל כחלל לנפש כי השל
הדבור היה יתקן בעת שיהיה על אשר יתל תלמיד אשר יתל בה. והקדים
ב' כי הוא כחלל בה שיהיה תל תל חלק. ואם יתל לא יעבר שיהיה ב' זה
אשר יתל יתל. ואם לא לא היה כחלל תלמיד לו עתה יתל שיהיה זה
ל' זה הדין קדם הכחיות.

שאלה אם אשר לזה אסור כי הדבור לא יתל כחלל לנפש עד שיהיה
על י' קדם הדבור לנחלת.

ההשפעה אשר לו כי שם דעתו כי הדבור יתקן ולא יתקין לו כלום דבר
מן השפעה אלה שיהיה לזה כי דבר השפעה והדין יתקן שיהיה לו השפעה
והקדים לו. והנה זהו הדבור תלמיד מן השפעה אשר יתקן עליו ולא היה ויתקין
זה כי הוא תלמיד לנפש. והוא יתקן כי הידיעה אד עבר חלק אשר אד בידע לנפש
ב' [161a] תלמיד אשר יתל כי לנפש לא יתקן שיהיה שיהיה מן התלמיד על
דרך. והנה הדבור תלמיד מה שיהיה. כי אד שם דעתו קדם התלמיד חלק שם
האדן בכל כי שיהיה עליו זה השם הדין אשר יתקן אל השל. והאשר יתקן
אל כל כי שיהיה תלמיד ב' אד אלכלא כי שם דבר נחל בתלמיד כחלל
שיהיה שם האדן חלק שיהיה לא היה שיהיה ב' עתה יתקן שם בתלמיד. ואין
בה דרך הידיעה וההפעה אשר מה שיהיה לנפש. והו קדם מה שיהיה. תלמיד
ל' זה כי מן החלק יתקן. והכחיות המעיל בה יתקן. וכן יתקן שיהיה חלק
והתקן מן הקדן אל הקדן. והנה השם אד ויתקין ב' שיהיה הדבור והקדן אד
בשתי השפעה המעיל בעת האדן. וכל אלה לא יתקן אד נאמר כי תלמיד הידיעה
כחלל לנפש למען כי ב' הדבור המעיל אד יתל כחלל לנפש לא יתקן שיהיה
דבר אד מן דרך אדן ולכן תהיה תלמיד הידיעה כחלל חלק לא מן הדין אשר ב'
החלל והראות על זה הדבור זה השפעה והמדה ד'. ואם נקדים זה והנה לא יתקן
שיהיה לדבור תלמיד אשר תכנסו אלה דבר מן כלום הדבור להכחיות תלמיד
הדבור כי על דרך שיהיה לו חלק התלמיד ולא יעבר שיהיה אל שם
השפעה לדבור מן החלק הדין אל זה האדן דע ממשע חפצו בצורה בדבור על
שם ונחל חלקו תכנסו בין חפצו עם כי שיהיה ב' בדבור ונחל אלה וכן
חפצו עם חלקו ונחל כי אדכלא החלק חפצו בצורה ב' היה השפעה בכל בשתי
ואשר יתקן אל דבר אשר יתקן. כי שיהיה דעת ממשע מן נחל הדבור ולכן
תקדים הקדנים ונחל נחל שיהיה בצורה באדנים ראובן כי הוא נחל ממשע.
וכאשר שם אד חלק כי הוא נחל אדן וסדור חלק אלה מן השפעה הנקדים
מינים משינים ממשע י' עינת ממשע. ואין דכחיות כי שיהיה החלק שיהיה
בצורה וההפעה [161b] במעשה בה למען כי תלמיד הדבור כחלל העושה. ולא
זה יתקן שיהיה לו זה המעור כחלל דבר היה יתקן החלק. ואין הכחיות כי

שהנחיד סיפור החופץ במניעה עוד גם הוא כזה למען כי דברנו על הדת הנכון והמקיים מן קיום ספור החופץ אל מוריד. ואפי' שיש באלה מי שלא יכחיד הדרך אשר הרמזנו אליו על כל פנים. אבל נתרמה עליו בוולתו מן ספורי העושה והוא לא ימנע כן הנגישה לתליית הדבור במקצת סיפורי העושה ואע"פ שאם נתקיים באשר הקדמנו כי לא יעבור מן מניעה למען התלייה הוכורה ולא יתכן שיהיה כלום דבר לאשר בארנו מקדם. ולא יתכן שישוכ אל זולת העושה הדבור לאשר נדע כי אם הוא כן לא יתכן ממנו שנחדש הדבור ואפי' אם יתקיים לו המשפטים המוסגלים בוולתנו ולא יהיה תלוי למציאתו בנו וחרושו מלפנינו לאשר הקדמנו ולא למען היותנו מחדשים על כמו זה ולא יעבור מלהיות המניעה בו ספור שלנו ואין מע' שיקשה עלינו על המלות באמרנו כי הספור שלנו ימנע למען כי החפץ ידוע כזו המלה. ואם יתקיים בחלק שהחלקנו אין לנו צרך עתה להוכירו למען שלא יתרחב עתה הדבר בו כי הספור אינו ספור היודע ולא היכול ולא זולתם מן הספורים השבים אל עושה הדבור וזולת ספור החופץ יחייב שישוכ זה המשפט אליו וקצר בו מלחקור זה למען כי החפץ היה כי הדבור כבר יתלה בוולתו בספור לעושהו ויתכן היכול עליו שימצאוהו סתוקן ומחוכם כאשר נקדם ויתלה בעת מציאתו במקצת הדברים ויהיה שם שלו או הגדה בעבורו וזולתו ונבאר בזה הכלל הדבור בזה החלק.

והראיה על החלק הה' והוא כי המקיים לידעת הנחפץ בדבור בתחלת התקונים היא ההרמזה ואשר נראה על החלק הזה הוא כי כבר ידענו קיום ידעת מקצתנו חפצי מקצתנו וזה מאשר אין עלינו בו פונה למען כי זה הדרך הוא מאשר נתקיים שיודע קיום למספור בו ידעת [162a] ודאי. ולכן ימצא מי אשר נגמר דעתו בו. ויסריר בין משפטו עמו ובין משפטו עם זולתו מן ספוריו. ואם יתכן שיודע היותו למקצת המספורים ודאי בבירור בו. יתכן שיודע גם לוולתו. ולא נזכיר זה החקון כי יש לנו צרך אליו בדרך הראיה להראות בו על ספור זולתנו למען כי ידענו ודאי היותנו עליו. וידענו לוולתנו כן ודאי גם הוא. אבל זכרנו אותו למען כי ידעתינו לנפשינו על כמו הספור הוא כמו עיקר לידעתינו בספור זולתנו. ולו לא היה יתכן שנדע זה ממנו אנחנו על כמה וכמה לא היה יתכן שנדע אותו גם מזולתנו והידעיה בחפצים כבר יתקיים עם הנרמזות מהם הרמזיה. וגם הוא מאשר נדע אותו בודאי. יע' כי יודע החפץ בהיות הרמזיה. ואם ירמזי המרמז באיבריו או במקצם על דבר להודיע או על מקצת הפנים ודרך מוטגלה ידענו חפצו. אבל זה יהיה אחר תקון הלשון והיה זה הדרך נכון כאשר היה מקודם התקון. וזה ישתמש בו העולם במקצת העתים ולמקצת החפצים והשמוש בזה השעור כבר יתפס ויהיה רע ויתחייב הננאי והשבח כאשר יהיה בדבור הננאי והשבח למדבר בו יהיה על הרמזיה ואם הדבר כן לא ימנע שיומזי מי שנגמר דעתו אל מקצת הדברים ויסמוך עם בו מלה ודבור אשר יודע בה כי החפץ במלה ההיא אל הדבר המורמו אליו וכל שכן אם יודע זה תשנה פעם שנית הרמזיה וישנה גם הדבור ממנו עד שידע בבירור חפצו הפונה תמור עם זה על כל פנים. ויהיה המושך לו אל זה המעשה החפץ בתקונים על הדבור בעבור הפנים שנקדם זכרם מקדם, וזה מאשר לא יוכל האדם לדחות אותו. ולמען זה אמרנו כי ההתחלה בתקונים לא יתכן אלא עם הרמזיה למען כי זה הוא הדרך אל הידיעה יע' הרמזיה הוא דרך ידיעת החפץ כי אלמלא הוא לא היה יודע החפץ מן תחלה. וגם לא יתכן שיתחיל יי' ית'ש בתקון ולא הקדים תקון זולתו. למען כי חפצו [162b]

עם עול המצוה יתקשה לדעת כי ודאי ועל כמו זה במלנו דברי מי שיאמר לנו מה תנכרו מן תמימות כי יתכן אינשניסונישי עמכם ית'ש מותחל על דרך שיכרא כלי ויפנה אותו כנגד המורמו אליו וימציא בשעתו דבור ויעשה בכם ידיעת ודאי ותדעו חסצו כבור.

התשובה. יאמר לו כי חסצו ית'ש הוא מאשר לא יתכן הידיעה בבירור. יע' כי לא יתכן לדעת חסצו ודאי. ועצמו ית'ש יהיה ידוע בראיה. ולו היה יתכן זה היה יתעשר בדבור לבד מזולת שיכרא הכלי הרמזו בו יע' כי לו היה יתכן להודיע לנו חסצו בודאי לא היה יצטרך אל בריאת כלי ולא אל זולתו למען כי היה דאי שימציא הרבור ויודיע לנו חסצו ודאי ויתעשר מן הכלי. למען כי אנחנו הצרכנו אל הרמזה בכלי מסינשיביבשין מקצתינו על מקצתינו למען כי לא יתכן שנרע ודאי חפץ המדבר בדבור מן תחלה אלא על זה הדרך. ולכן כאשר התעשרנו מן הרמזה אחר שנחקים מן החקון מושינפונון והוכן ידיעת החפץ עמו לא יתחוק אליה חפץ חופץ כי אין בה צורך ואם יהיה ד' ית'ש יכול שיודיע לנו חסצו עם דבורו מה הצרך אל הרמזה וזה דבר גלוי ומבואר.

ודע כי אשר יתכן זולתו על הלשון להודיע לו חסצו ואע"פ שלא יעבור מלהרמז אל דבר אשר יתקיים אליו הרמזה וחפץ במלה לא יחייב שיעמיד שמוש המלה אישמשפונישושה עליו והתרתו באשר יהיה כי הקראי בהיותו כמו זה התנאי למען כי הקורא לא יחפץ הסגלת המלה בו בכל התקונים. והוא מאשר יתגלה בחפץ הקורא. ואם יאמר זה אדם לנפץ מוסגל ונתקן זו המלה לו למען היותו בספור ידוע שבו יפרד מן הבהמה כבר יחייב להתיר זה השם בכל מי שנסגל בספור ההוא ואם לא תהיה הרמזה אליו ויש לזה דומים הרבה ואין כמו זה המשפט בראובן ושמעון למען כי לא נתן זה השם לכל מי שיהיה בספור בני אדם כי אם הסגלה לנפץ מוסגל מפני כי לא נתקן זה להועלה לכל בני אדם כי אינו שם [168a] כלל כי אם שם מוסגל. ולמען כי הוא ישיג בהסגלת הקראי השנה שלמה וכן מה שיהיה להפך ממנו בהיותו שלם על הכלל יע' שיהיה שם כלל יכליל כל דבר ולא יצא ממנו כלום דבר כמו שני כלום והוא יכליל לכל דבר שהוא ידוע ואשר אינו ידוע. ומי שינסה זה המין על אשר אמרנו יתאמת לו ויתקיים בנפשו והוא דאי בחזק זה העקר.

הדבור בחלק הששי. אשר יחליף בבשרון החקון על הלשון לא יוכל שיחליף עם הוראתו כי יש שם דברים נתיקים בדיעה כשרונם ואין אנו צריכים בדעת כשרונם אל מקום אחר חוץ מן הדיעה לא מדברי נביאים ולא מזולתם. אבל יוכל להחליף בעת שיאמר כי לא נרע מדרך הדעת כשרון מעשה על כל צד ופנה ולא נרע מזה כלום אלא מדברי הנביאים אשר על ידיהם ומספיהם ידענו כל טוב וכל רע לא מדעתנו. והשחתת זה הדבר גלויה עד מאד. ולכן אין אנו צריכי' להרבות דברים במטולן. אבל אנחנו נזכור מה אשר עמו יתגלה הדבר יותר ויבוא בכללו מה שיחזק הספקה ותבטל התשובה עליו כל תואנה. ודע כי אשר הוא מחובר בינה יקח לנפשו דת ודרך עם אולתו וכסילותו במה שיוליכו אותו אליו מן הדרכים הרעים והרתות שאינו יכול לומר בהם ולא לקבולם על נפשו והוא עם זה יחשוב כלבו שלום רעתו ולא שבכושה וכי הוא ממי שיכשר ממנו שישא ויתן על רתו ויעמיד ראייה על דרכו ומה שראה לנפשו ואני אזכור לך מה שיבאר האמת באלו הדברים ואודיעך אחר כן מה שיבוא על דברי

שאמר בחלום. ממה שיליך אל כמול הדעת וביאת ההכחשות וההפסדות בדברי המחליף בעזרת שרי ברוך הוא. כבר נתקיים כי כל¹) מעשה היה למי שידע נפשו בו חסין. ואין מעשייתו עליו צער ולא מכאוב לא בעולם הזה ולא לעולם הבא. ואם תחפון שתאמר ואינו סוחר מן אחריתו לא בזה העת ולא בעת אחר, יש לו לעשות אותו ואין לאדם רשות שימנע [163b] אותו ממנו. וזה אשר אמרנו אינו נסבל במין מן המעשים חוץ מן מין אחר, ולא במקצת מין חוץ מן מקצת, ולכן יכשר ממנו להתהלך על הארץ ולעמוד ולשבת בכל מקום ובכל דרך אינם תחת רשות אדם אחר ולא מוסגלים בו ולא תחת משלתי שיקשה עליו וירע בעיניו הליכתו ועמידתו ושכינתו בהם ויצטער מזה ועל כן אין לו ולא לזולתו שיננו אותו ויקללו או ימנעו מאלה המעשים וכיצא בזה לקחת העשב מן הארץ ולקחת המים מן הנהר אשר אינם מוסגלים בזולתו וכמו אלו המינין הרבה ומי שיאמר כי יש עליו סוגה בזה הוא כמי שיאמר כי אין לו דעת הבריות אבל הוא מכלל השומים ושרעתם משובשת. וקיום זה אשר אמרנו ברעיות מקורם שנדע הבזא יתברך שמו. אבל כבר ידענו קיומו בלבד הכפרנים המכחשים לבזא העולם. וכלבד מי שיבטל הנבואה ואם אמר כי יש אלוה ויאמר כי לא יכשר לעולם שיבוא נביא אל בני אדם. וכאשר יהיה אשר דברנו אמת חוב בחלומו שיהיה בטל. ודע כי אשר הולך אנשים יחשבו כי הם עובדים לאלוה ולבזא אל המניעה מן המעשים אשר להם בהם חסין אם לא יתיר להם נביא שיעשו ההקשה אשר הקישו זה על דבר הוא קיים בין בני אדם וידוע להם ופעו בדרך ההסדרה בין המצואי בינינו ובין הדברים התלויים באלהינו ברוך הוא כאשר נבאר לך. ועם זה אלה יאמרו ויודו כי יכשר ממנו שנכנים הרוח אל אפינו ושנפק את עינינו ונניף ירינו ורגלינו וכל איברינו מן הדעת ודברי אלו ואם אינם בנלוי, ובמשמעם חשונים בדברי מי שיאמר כי לא ידע מלבו דבר על כל אודות ופנים לא מעט ולא הרבה אבל לא ידע אפילו בכשרון פקחת עיניו ולא שיריה הרוח אלא מדברי הנביאים דברי הכל במעט ובמענה שרים ואשר יחוייב הם אלו בעבור דבריהם כן יחוייב על אלו. ויש במי שדבריהם [164a] בטלים כי הם חלוק האמת, מי שלא ראה לנפשו שיאמר באלו הדרכים החשכים אשר לשתי הכתות האלו, ואם היה יחוייב עליו מן ההשחתות מה אשר חוייב עליהם. ואני אוכזר באלו הדרכים כלל מקוצר יכליל לך חפצך בעזרת האלהים דע כי החסין בנשיאה ונתינה בדבור גלוי האמת ובאורו. והאמת לא יודע למי שאין לו דעת יספיד בה בין טוב לרע ואמתת הדיעה היא חכמות יתקיימו בלב הם העקרים לזולתם אשר הם ענפים להם וזה כגון ידיעתנו הפרק בין עושה הטוב עושה הרע והאמת והשקר וכל שיצא בהם ועל זה מי שיאמר כי אלה הדעת יספיד בה בין אלו הדרכים איך יסור ממנו שנדבר עמו ונשא ונתן בענפים אשר הם בנויים על אלו העקרים הלא הדבור לא יועיל עמו בלא ספקה ואתה תדע כי אנו נספיד בין הטוב והרע בודאי כהסדרתנו בין השחור והלבן במראית העין ואין עלינו בזה סוגה ואם יאמר איש כי לא יספיד בין הראשון הלא חוב עליו שלא יספיד בין השני ועל כן אמרנו למי שיאמר כי אינו יודע לא טוב ולא רע אלא מדברי הנביאים חוב עליך שתאמר כי אינך יודע הפרק בין מיני הצביעות ומיני מטעמים ובין החום והקור אלא מדברי הנביאים. ומי שישים בלבו שיספיד בין זה ובין זה לא ימצא הסדרה ואם יקבל הכל על נפשו לא יצא מבי חלקים. אם יהיה מדבר אמת על נפשו חוב שיהיה משונע ואם יהיה מדבר שקר

והיה בו בטול דבריו אשר אמר כי לא ידע דבר מן נפשו. ועל כן נאמר למי שיחליף בענפים אשר הם אמת קבל על נפשך מה שיתחייב עליך שתקבל אותו מן בטול העקרים אשר הם ידועים בודאי ובזמן שיקבל לא יכשר הדבור עמו. ואם לא יקבל, אמרנו לו הניס(?) הדתות הרעות אשר הולינו אותך אל זה. ואנחנו אם נניח הדבור עמו נדע בודאי כי הוא מכוב בחלופו בעקרים וגם הוא ידע מנפשו כי הוא משקר. וידע גם אנחנו יודעים כי הוא מדבר כזב וזה דאי לנו בבטול דברי המועים.

הכת האחרת זו תאמר כי כבר ידענו שאינו כשר [164b] ממנו לעשות חסציו בבית ראובן ובכל קנינו ובכל מה שהוא ברשותו ולא נאכל מאכלו ולא נלבש מלבושו אלא בהתרתו והרשאתו והעלה שלה נאמר עלינו זה כי הוא קניינו וברשותו ואין ספק בין דבר שהוא ברשות פלוני או ברשות אחר והעולם בתחלה ומה שיש בו ברשות בוראו ותחת ממשלתו ואין לנו רשות לעשות בו דבר אם לא יתיר לנו וזה הדרך בחר בה מקצת היהודים יאמרו כי לולי אמרו ית' ישאמר¹⁾ אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב זרע וזרע וגו' לא היתה תכשר ממנו לקחת העשב והרשא וכל שיוצא בהם מן הארץ. וזה דבר בטל כאשר בטלנו בו הדבר הראשון. ואתה תדע כי הרשאים והעשבים אינם מצמעים בלקיחתנו להם ולא יבוא עליהם כאב ולזה לא נאמר כי הם כמו הצאן והבקר ושאר היות המותרות לאכילה, שאין לנו רשות לשחוט אותם ולצוד ולאסוף אותם אלא בהרשאה מדברי הנביאים, היינו נאמר בכללה כי המותר ברוך הוא ישלם להם כדי כאכס בעבור שיצא המעשה משיהיה חסם, הוא ברוך שמו אינו מצמער בלקיחתנו אלו המינים כבני אדם אם נלקח ממנו ולא אם נעזב אותם ולא נקחם תהיה לו מזה הועלה או ימנע בהם מנפשו רעה וצרה כבני אדם ואנחנו צריכין אליהם מצמערין בעוכם, ואיך נהיה חוסמים או צריכין אל רשות ממנו ית' וכו'. ולו אמרנו כי אנו צריכין אל רשות היה הרשות הוא אשר הקים ית' שברעתנו כי כל מעשה שאנו צריכין לעשותו ואין אחד מכני אדם מצמער בו. ולא משאר בעלי חיים בהוציאו מידם מרשותם מותר לנו לעשותו והדברים המקיימים בדעת יוסיפו על דברי הנביאים ולו אמרנו כי לא יוסיפו. אלא הם הם שוים לא היינו צריכים אל דברי הנביאים מזה המין עם אשר נתקיים ברעתינו. ועוד ידענו כי אין ספק בדיעה בין הנסת האיברים ומשיכת הריח אל אפינו ואל הפה ובין לקחת העשב מן הארץ והמים מן הנהר אם יאמרו כי האחד אסור עד שתהיה²⁾. ועל כן אמרנו מקודם כי זו הדרך [165a] השנית והדרך הראשונה שוות. ודע כי זו הכת השנית תחוק דבריה באמרה כי אנחנו נדע כי היות מעשה ד' ית' שמו ברשותו תחת קנינו יותר מן היות הממון והנכסים וכל מה שלנו ברשותינו ובקניינו בעבור כי הם תחת ממשלתו בבריאתו ובחדוש אותם. ואנחנו אין תחת ממשלתו לא מזו הדרך וכאשר לא יכשר ממנו קחת ממון אחרים שלא ברשותם, כן אין אנו רשאים לקחת קנין אלהינו שלא ברשותו. וזה כלו אפן כי נאמר להם מה הוא חסצכם באמרכם ברשותו הוא, בדבורו, אם יאמרו הין, נאמ' להם כבר הלך בטול זה. ואם חסצכם בוכרן רשותו שיודיענו בלא דבורו נאמר כבר עשה ועוד נאמר להם מעותם בלא ספק כשחשבתם כי היות הדבר קנין לאחר עלה לאסורו יע' תאסור אותו עלינו על כל אודות ולא הוא כן. אבל העלה שלה, נאמר עלינו היותו ברשות מי שיצמער בהוציאו ממנו. ולא היא היותו קנינו בלבד. הלא תראה כי בית ראובן וחנותו מותר לנו לשבת בהן ונעמוד ונשכב אם יתיר לנו והתרת לא הוציאה אותם מהיותם קנינו ולו

¹⁾ Gen. 1, 29. ²⁾ So. Wohl zu ergänzen: מותרת.

היה הקנין על כל אודות ופנים עלה לאסור ושיבתינו ושאר המעשים לא היתה מותרת לנו בהתרתו. וכיוצא בו כליו ונכסיו ובגדיו המושאלים הם קנינו. ואם מותר לנו שנלבש אותם ונעשה חפצינו בהם כי לכך שאלנו אותם. יוסף זה ביאור אשר נאמר בו היות הדבור שקר עלה לאסורו באמנה כי אין שם שקר לעולם אלא והוא אסור אם יועיל ואם לא יועיל, ולו התיר אותו מתיר, לא היה מותר בהתרתו, ועל כן אמרנו למי שיאמר כי היות המעשה צער וכאב [בכ"י אלא] עלה לאסורו לו היו דבריו אמת היה כל צער וכאב רע יאסור ולא היה יכשר ממנו יתברך שינקם מהרשעים ולא יפול ממנו על כל אודות כאב, כי כל דבר שהוא אסור לעלה בכל מקום שתמצא העלה אסורו קיים. ולו היה היות הדבר קנין, עלה לאסור מעשה אחרים לא היה יכשר המעשה לא בהתרו ולא בוולתה וזה בטל.

הבת השלישית מאלו. הגלוי מהם [165b] כי חילוסם בשמות של כל המינים וכל קרואי בשם ואם היה מקצתם יעשה אותו מוסל בשמות ד' יתעלה בלבד ופעם יאמרו מי שסלאו לבו לעשות שם לאלהיו עשה מעשה גדול. ופעם יאמר אשר יתחדל לעשות לבורא שם אינו מאמין מהיות זה השחתה בדתו או כי הטוב וההנאה בדת חלוסו. ופעם יאמרו קצתם כי כל אשר יקרא כל דבר בשם, לכתחילה אינו מאמין כי תקן הדבר לא כהונן ועשה אותו לא במקומו או כי חפץ יי' ית' חילוסו וכיוצא באלו הדברים. וזה כלו בטל. ואשר הקדמנו מי שיכין אותו ועיין ברעתו כי לא ישאר לו עמו צורך אל תשובה אחרת על אלו הדברים האחרונים אבל אנחנו נשיב על כל דבר ודבר מהם בעבור שיהיו הראיות נלויות. כבר נתקיים באשר הקדמנו כי אין פרק בין הדיבור בלשון ובין נענוע האיברים כי כל אחר מאלו המעשים אם יפול דבר צורך על עשייתם או יגרים לאיש שיעשה אותם יש לו לעשותם בכל עת שאין עלה מן העלות הידועות שלהם יהיה המעשה רע כגון היותו חסם או שקר וכזב או כפרנות וכיוצא בהם. וכבר נתקיים חזק החפץ אל היות האחד ממנו מודיע לריעו חפצו ומה שבלבו וכי זה בתקון שפה ולשון ידבר עמו בהם קל בעיניו ממעשים אחרים כגון שירכין בראשו ויגף ידו אבל יוכל שיודיע חפצו בדיבור הפה יוחר ממעשה אחר כאשר נבאר אחר זה ולכן חוב שיכשר ממנו על התנאי אשר זכרנו אבל תקון הלשון טוב מוולתו בעבור אשר אמרנו כי יתקיים בזמן החפץ מה שלא יתקיים בשאר המעשים ולו ידענו להיותו רע עלה, לא היתה העלה מוסגלת בו, עלה היתה עור קיימת בההרמוזה וזולתה והיתה משפם הכל אחד וזה ממה שהקדמנו בטולו. וכן א' בו עלי חייב על מי אשר אמר באסור התקנות השמות לבעלי שמות במקצת רבוורו אסור במניעה מן תקונה ולא ראיתי לו באור ופותרון לזה הדבר, ויכשר שיאמר בחזקו, כי אם נתקיים כי למעשים עויבות היא [166a] בחלוסם, לא יוכל היכול שיצא מהם, אלא על אלו העויבות, כי הוא אם לא יעשה השם ויתקן אותו לבעל השם, אין זה אלא בעבור כי התעסק בעשיית חלוסו, אשר הוא עויבה לו, וזה המעשה אשר הוא עויבה לשם, חוב על עקר דת אלו שיהיה רע ואסור, בכל זמן שלא יתיר אותו הבורא ית', ובוה הביאור יהיה האיש עושה דבר רע ואסור אם יקרא לדבר שם ואם יניח ולא יתקן שם. ולא נחגלה לנו מדברי אלו, כי המונע נפשו מעשיית השם לבעל השם, צריך אל רשות במניעתו נפשו ממנו, אבל לא חייבו לקחת הרשות אלא בתקונו בלבד לא בהמניעה ממנו. ויכשר שיחויב עליהם כמו זה מן אופן אחר והוא על דברי מי שיאמר כי העושה יכול שלא יעשה הדבר ולא חלוסו אשר הוא עויבתו שאין

יכול שימצא עמו לעולם כי כל אחד מהם יכחיש חברו ויבטל אותו. וזה כשתאמר כי תיקון החי ממנו בנוסח ואיבריו ומנהג ברייתו יחייב נפילת המעשים ממנו בכל עת שהוא בשלום דעתו ובכל דרכיו ואין פרק בין מי שתספיק המעשה אל האבר או אל הלב, אבל תהיה העלה למניעתו ממנו היותו מתעסק בזולתו מן המעשים ולו היה יכול שיכליל הכל ויעשה אותם ביחד היה עושה ופעם תהיה העלה המנעת מן עשות הכל החלוק שבין המעשים אשר כל אחד מהם יכחיש חברו ואין יכול שימצא עמו. ופעם תהיה מה שישב אל החסדים ואל הכלים הנעשים בהם עם זולת זה ממה שיכול שיהא עלה למניעה וזה אשר אמרנו יורים לאיש בעת שאינו עושה שם ומתקן אותו לדבר שיהיה מתעסק בדבר אחר משאר המעשים וכאשר אינו רשאי לעשות השם בלא צויו כן אין רשאי לעשות הדבר האחר אשר התעסק בו אלא צויו ועל זה לא יצא מעשות מעשה אסור אם תקון השם ואם זולתו.

והידוע מדרך אלו האנשים ודמם כי הם יתירו הרבה מן המעשים בלא צויו וזה יבטל דבריהם. ועוד אמר [166b] כן אבו עלי לו היה רע ממנו תקין השם אלא בצויו. היה עוד רע ממנו ית' שמו בגלל כי כל דבר שהוא אסור לעלה חייב שיהיו כל העושים שוים בו וזה יחייב שלא יהיה מותר ולא כשר תקין השם לא ממנו אנחנו ולא ממנו ית' זכ'. ועוד אמר שלא יוכלו שיסירדו בינינו ובינו ישתבח באמרם כי השם יסול ממנו ברוך הוא בחלוק הפאה שיסול ממנו אנחנו. עליה מחמת כי החפץ בשם הבניה והביאור לאחרים וזה קיים בנו וכן ית'. ואני דברתי לך חפץ זה האיש החכם מקצתו כדברי סיו ולשונו ומקצתו בדבור אחר והמעט אחר. וזה די לך בזה האופן.

הדבור באופן השני והוא הכשרת עשות שמות לד' ית' שמו ודע כי המענה שיוליכנו ויביאנו לעשות שם לזולתו הוא קיים בו ית' וישתבח. ולו אמרנו כי אנו צריכים לתקן לו שמות יותר מזולתו היה קרוב, מחמת כי אינו נתנשא שמו נראה בעין ולא ידוע בשאר ההרנשות ולכן לא נוכל שנרמזו אליו באבר מאיכרנו ואין לנו דרך להודיע לאחרים נפשו ואשורו אלא בדבור הלשון. ואמרם כי זה מליאת לב לפניו וחזק מצח שהתחילו בעשייתו שמות לזולתו מחמת כי החפץ וההרהור שיוליכנו אל עשות כל השמות הוא אחר והוא הרמז אל הבנת אלהינו חסדנו. וכבר בארנו מקודם הכשרת זה המעשה בכלל בעלי שמות בלא הרשאה ולא צויו וכאשר אין שם פרק בין השמות שמו יתברך ובין השמות לזולתו טוב שיהיה עשות הכל כשר. ועוד לומר כי אנו צריכים אל תקון השמות לו ישתבח יותר מזולתו בעבור כי אנו צריכים קיום הראיות עליו ואל ההזרה מעויבת העיון והחפוש והדרישה והחקירה על מציאתו ועל שאר אשריו ואל ההפרדה בין מעשיו ובין מעשה זולתו ועל זכירת משפטי מעשיו וזה כלו לא נוסל עליו אלא בדבור הפה ובתקון הלשון או במה שהוא קיים ועומד אחרי הדבור מן הכתיבה והדבור הוא העקר. [167a].

שאלה. אם יאמר הודיענו איך יעשה מכם שתודיעו חסדכם בעבורו יתברך בדבור הפה אם תאמר כי ההרמוה אליו בטלה והלא זה הדרך תתון ותסרוץ מה שקימחם אותו מקודם מן היות ההרמוה היא העקר לדעת החפץ בדבור הפה ולולי ההרמוה לא היינו יכולים לדעת החפץ, ואשר יחליף עליכם, לו חפץ שיעשה זה ראיה אל בטול תנת השמות בו יתברך, עשה והיתה ראיה חזקה ואם יתקיים לו ניח הדבור עמכם בהכשרת תקון השמות או אסורו וידבר עמכם בבטול מכל צד ופנה. ואחם תרעו כי לא יכשר שתאמר בעבורו דבר כי הוא אסור או מותר אלא והוא

על תמימות הדבר. בין שיחנך להיוחס תחת היכולת יע' שיהיו יכולים. או לא יתכן שיהיו. וגם לו') היה יושלם בזולת התקונים עם הרמזים והדושה להם מה שיושלם עמם היה יתכן להתעשר מהם ולא היה יצטרכו בהם. ואע"פ שיהיה זה העושר פרק [158a] בינו ובין העושר המקדם מפני כי זה היה בנטיה מן דבר אל דבר אשר יעמוד תחתיו והמקדם אינו כן.

שאלה אם יאמר ולמה פנה אל התקונים על הרבור ורושם מה שיעמוד תחת התקן. התשובה כי לו לא היה שם פרק בין ב' הדברים אבל היו שוים לא היה יהיה מענה לשאלה על זה הדרך למען כי השאלה היתה ההפך לו פנה אל זולת התקון ולהיותם נוטים אליו מזולתו והוא היותו קל יותר מן הרמזיה על מי שיחפץ לחפץ חפצו ורצונו. וכבר נתקיים. כי אשר נגמר דעתו. אישתי יוכל מן השנה חפצו בדבר שהוא קל. לא יניחורו ויתפוש הדבר הקשה אבל יטה אל הדבר הקל. ולמען כי יהיה עם התקן מן החפץ מה שלא יהיה בזולתו בדבר שאינו לסניך ותחפץ לשאול בעדו ולדעת איך הוא ולדודיע לאחרים ולהניד בעבור הדבר אם הוא מצאוי ואם אפס ולמען כי הרבור יתכן שיתלה באשר לא יתכן בהרמזה אליו מן הקדמון והאפסיות וכל שכן שהם זולת המורנשות. ולמען כי הרבור יהיה במשפס בדבר שאינו ידוע כמו העתים והמשפסים והפרקים שבין הדברים להפריד בין דבר ודבר ולמען כי הריבור ניתן כאלו תלוי בדבר. ישער קיומו ויראה וידרוש בעבורו לו היה מקום על אשר השעיר אי אימשר להיות בשעור שני עם הקדמון ית'ש וכמו שעור ההרנשה וההשארה וזולתם וכל אלו הפנים לא יתקנו על ההרמזה והכתיבה תהיה ידיעת החפץ בה אחר התקן ונחנה להיות מקיצה הקנת התקין יע' כי היא תעמוד תחתיו אם יתקשה הריבור כלומר אם יהיה איש במקום רחוק ולא יוכל לדבר עמו יכתוב אליו כתב וידע חפצו ותהיה הכתיבה תחת הרבור וקבץ זה הכלל חלקים.

הא' מהם כי אנחנו יוכלים על מין הרבור. והב' מהם כי יש שם אשר ימשכו אל עשייתו. והג' מהם כי נפילתו על הדרך אשר נפל עליו ונתקיים בתקונים יוחמם. והד' מהם כי תלייתו באשר יתלה בו יהיה בו פסור עושהו. והה' מהם כי המתמים ליריעת הנחפץ בדבור בתחלת התקן [158b] הוא הרמזיה. והו' מהם כי התקן עליו הוא יפה מן הרעת. והו' מהם כי החפץ יתבונן עמו. ואני אוכיר הראיות על תמימות כל אחד מאלה החלקים על דרך מקוצר אחר כן אשוב אל הרבור כאשר ילך אחריהם בעזרת האל. הראיה על החלק הראשון על כי אנחנו יוכלים על מין הרבור. הוא אשר יהיה בינינו למען כי הרבור מורנש בשמיעה יע' נאוימננון איני מן האוזן. ואין פונה על בעל דעת כי הוא מרגיש הקול המוסגל הנופל כמדת התקן כי מי שנתחדש מאנו הוא מדבר. אבל נפל החלוק בקול הבא על דרך אם הוא הרבור. אם הרבור הוא דבר אחר יסמך עם הקול. ואם נתקיים כי הרבור הוא הקול הנחדש על אופן בראיה כי לו היה זולתו היה יתכן שיתערה ויהיה רק ממנו. עם היותו אותיות כרותות הכריתה המוסגלה אשר הולך אחר התקין על מקצת הפאות וידע כי לא יתכן מציאותו על התנאי הזכור אלא ולא יעבור מהיותו דבור ועשהו מדבר ולא יעבור בלא פונה מלהיות הקול הוא הרבור ונתקיים כי אנחנו לא נבין מן השכל דבור יחליף מה שיקדם דבורו. ואין לאחד שיאמר כי יתכן מציאת הרבור ערום ריק מן הקול אשר נתקיים בו הכריתה המוסגלה ולא יתכן עוד שיהיה תלוי כל א' מב' הדברים על האחר. לאשר יהיה בו מן השתות. אשר כבר נודע. והתוב אחר כן שיהיה הרבור הוא

הקול. אם יפול על חנאיו וכבר הוחמם על יכלתנו על הקול באשר נתקיים בו יכלתנו על זולתו מן והמעשים התלייתם בנו והוא יחמים מה שהקדמנו. וגם כבר נתקיימה יכלתנו על הגרמנו אשר הוא הכבוד. ולא יתכן שלא יהיה הוא יכול לנו למען כי היכול על הגרמנו יחייב שיהיה יכול על המגרים אותו ולכן נתחבר המעשה הנולד למעשה כמותחל בעמידתו על מקצת השנים על חסן העושה ולכן לא יתכן והעת עת שלום. והכלי מקיים [159a] נכון אין בו שחות שיחפזין אחד ממנו אל זריקת האבן והחצי במקום וילך במקום אחר וזולת זה מאשר יראה עליו וזה ינלה ויברר כי הרביר הוא יכול לבעלי חיים המדברים.

הראיה על החלק הב' כי יש שם מה שימשוך אל עשייתו. דע כי הראיה על זה החלק היא מה שנתקיים כי משמש הקולות והרביר כמשמש כלל המעשים אשר הותם שיצטרכו בעלי הדעת עליהם בעת צרכם וישמרו נפשות עת הכורח והאונס ולא יבין בעל שכל פרק בין הרביר ובין הרחישות בתמימות חליית ההמשכות והחפצים על כולם. אבל כבר הותם כי שלום ההמשכות אליו יותר מוולתו לאשר יהיה בו מן ההועלות אשר לא יקיץ וולתו הקצתו בדבר שהוא כאשר נקדם זכרו מקדם וגם הותם מן היות עריבת הקול יע' אידיומיטא בקולות מה שלא יתכן כמותו על ההרגשות וזולתם מאשר לא יכליל אותו ההרגשה למען כי העריבות והמעס על אשר יותם הרגשותו והקול מרגש כאשר נקדם. ואשר יותם עמו העריבות ההמשכות אל עשייתו אם יהיה יכול לנערב יע' מואדיבנמנון יתחוקי. ונלוי העת כי שם משך וחפץ אל עשיית הקול ואין לנו צורך להאריך.

הראיה על החלק השלישי. והוא כי נפילתו על הדרך אשר נפל עליו ונתקיים בתקון יותם. דע כי הראיה יראה עליו הוא כי מי שידע אשר יתכן התליית יכולתנו בו על דרך הכלל וירצה להשיג חפצו כאשר יעשהו מזה על דרך מן האשנים וכבר חפצו עליו עד שיפילוהו על זה האופן. יצירת הקולות והרחישות וזולתם בזה בשות. ולו היה מהקן תקון וולתו כי אם ירחישה רחישו מוטלה חפצו בזה שיביא אליו מקצת הכלים או להרחיק כלי ממנו היה יתכן להיות חפצו בזה השעור מן המעשה. ומשמש הקול אם לא יוסיף על הרחישו בזה לא יחסיר ממנה ונתקיים היות התקון בו אשר יתקן איש בינו ובין חבריו על שיוודע כי החפץ.

שאלה. אם יאמר למה פנו אל הקול בבאור החפצים אם יהיה [159b] משמש וולתו משפמו. התשובה. יאמר לו כי כבר נתקדמה התשובה על זו השאלה על ב' פנים אין מע' לשנות אותה פעם שנית.

שאלה. אם יאמר כי הקול לו היה אצלכם על איזה אופן ימצא. יודע ויתבונן בו החפץ, יהיה אשר אמרתם, אולי היה יתכן שלא ישחת מן פאה אחת ומן דבריהם כי הוא לא יתבונן בו החפצים, אם ימצא על דרך יע' שיהיה כרות באותיות ומדובר בחבור הראוי. ואם ישחת מזה התקון יהיה מציאתו באסן הנחפץ באפסיתו. וזה יעש שיחפצים כי מה שידמה התקון החכם המוטל לא יתכן שיפול מוולת יודע חכם. כן קיום מה שהוא דומה לו לא יתכן מוולת יודע חכם ואחם לא תאמר, הקדמת ידיעה בתקון הלשון למען כי היתה תעשיר ממנה ולא הייתם תצטרכו אל התקון. ואמנם השאלה היתה תתקן עוד אך נהיה התקון הראש ולא נתשלשל זה שלשלח היה לא יעבור מן אחרית עד שישגי הלשון אל העקר יתעשר בו. ולא יצטרך אל תקון וזה יקיים דברי מי שאמר כי הלשונות כלם מרי או עקרים כן היה.

התשובה. יאמר לו כי אשר זכרת מן היות המעשה המתוקן המתוכנן המוסגל יצטרך להיות עושהו יודע שיתכן ממנו עשייתו כן הוא נכון וטוב וכן ספור הלשון אצלנו אחר קיום התקן יע' אנשי שיש שתי אישינסונישיש לא יתכן להיות כמו שנפל עליו התקן אם יסגל כדרך בקבוץ אותיות וחבור מוסגל ממי שלא נקדם לו הידיעה בלשון אשר תקנו ובנו עליו יע' כי לא יתכן שיפול מאיש אשר לא ידע הלשון על זה הדרך ולכן לא יכשר עשיית הפיוט המוב השלם על אלף בית או על שם עושהו בלשון הקדש ולא לדבר בלשון מעליא על דרך מקרה ממי שלא ידע תנאי הלשון ותקונו. ואין כן ספור ההתחלה בלשון למען כי היכול על הקול היודע החכם בתמימות מציאותו ממנו יכול שימצאו על גבול ימשוך אותו המושך אליו יע' יוליכהו המוליך אליו בעת ואפי' אם לא יסגל המוליך במציאותו כן. אבל היה יתכן כחלופו. וידיעה לשון המלה המוסגלה שם לנף מוסגל או להגיד בעבורו [160a] שיחבר מלה עם מלה ויתכן למי שיחפץ להודיע בזה על אשר תקן ויהיה מחכם אחר כל זאת. וזה מע' כי אם יחפץ להיות בינו ובין חבריו להבין ממנו בעת שידבר עמו יתכן בתחלה בינו לבינו כי אומר לך כן וכן חפצו כן וכן ואם אומר לך כן חפצי כן וכן או אם ידבר עמו יבין חפצו ולא יושלם הרב ממנו אלא ממי שהודיעו ויורה היוצא ממנו וזאת מחכם עם זה השיעור והתקן ואע"פ שיתכן להיות זה שאינו מתוכנן מתוקן ומתוכנן בלשון אנשים אחרים וזה אינו מתוכנן אצל אלה למען כי לא השינו בו חפץ ולא הבינו בו דבר כלום. ומע' זה כמו כי בלשון יהיה בתקן. או יאמר איש אל חבריו אכול לחם ידע ויבין חפצו ממנו. ואם יאמר לו התפלל רצם עוד יבין מה יאמר לו. אבל אם יהפוך לו זה אל זה לא ידע מה יאמר והוא שיאמר לו אכל לחם ויחפץ ממנו התפלל רצום. וכן להפך. וזה יבטל מה ששאל בעבורו. והדבור בהיות הלשונות כלם מדי יתיש או עקס היה כן תבוא התשובה עליו מאחר כן.

שאלה, אם יאמר כי יודעת מחשבת האותיות על האופן אשר נסל עליו בעליית דעתו מזולת דעת וראי אל זה הדבר יתקשה וימנע חפץ אם יהיה כי נקדמה ידיעה בו בתקן ואיך יהיה תבוא יע' קיפוש נאיני איאפושומיטון.

התשובה. יאמר כי אשר מענת ואמרת מזה הקשיון והמניעה אין לזו המענה מע' כי אשר נגמר דעתו כבר יתכן שיעלה במחשבתו מה שלא יתלה ביכול שלו ולא יהיה בו חפצו ולא יהיה לו תועלה בו אם יעלה מחשבתו בדעתו בהשבת חפציו קל וחומר שיתקיים כמוהו ביכוליו אשר יהיו בהם ויושלמו עמהם חפציו שכבר נמלאו המוליכים אליהם כאשר ביארנו מקדם והקדוב אם תהיה מסתפק יע' אם יבוא עליו מסקות על עברת זה ויתכן שתשים משפט ההתחלה בתקן הלשון כמשפטא אחר שנתקיימה כי הוא רחוק ולא יתכן שיצייר מי שנגמר דעתו התקן המתוכנן המוסגל אם יתרחב ויתרחב וישיב אל גבול צחות הלשון והתבור היודע שיפול מן מתחיל בו כאשר יפול כמוהו [160b] ממי שנקדם עליו תקן קישיבישיש על זה. ואנחנו נאמר כי לא יתכן זה על דרך מקרה ממי שאינו יודע בו ער שלא יתקשה ולא ימנע דבר מאשר נתקיים התקן עליו. ובארנו כי התקן והדבר הנחכם יתקיים כאשר בנו עליו בעת עשיית התקן ונפילת כמוהו עם נשיאת התיקן הבנוי יגוש נפילת כמו הדבר הנחכם המוסגל ממי יודע חכם וזה לא יתכן.

ראיה אחרת. והיא כי לו אמרנו כי ב' כתוב מאשר נגמרנו כי באה על כל אחת מהם על דרך שיעור לשון חסגל כל אחת מהם לדבר בת. לא היינו נעביר

שתפול על דרך המקרה כאשר יתקנו עליו שתי הכתות מכלל הפאות. ונתקיים היות ב' התקנים מחוברים אחר שנפל התקן בניניהם והיות החפץ בה אל הדברים הנקראים בשמות. וזה יבאר מניעת המקרה. יע' להיות זה על דרך מקרה על מנת כי התקן הנחבם הוא אחר שנתקיים וזה יבטל מה שנתלה בו. ויגוש תקן נפילת התקנים על הדרך החפץ אליו.

הדבור על החלק הדי' הראיה על החלק הדי' והוא כי תלייתו באשר יתלה בו יהיה בו ספור עושהו. דע כי הדבור אינו מאשר יתלה בוולתו לנפשו כמו היכולת והידיעה והיה יתעשר בעת מציאתו על אשר יגוש תלייתו באשר יתלה בו. ונתקיים בו כי הוא במינו במה שימצא תלוי ווולת תלוי. ואם יתלה לא יעבור מהיות בו דבר אשר הוא חייב התליא' ואם לא. לא יהיה בהיות התלייה לו ערוף ויתר משלא יהיה לו. וזה הדרך קיום המחייבות.

שאלה אם יאמר למה אמרת כי הדבור לא יתלה בוולתו לנפשו עד שבנית על זה קיום מחייב לתלייה.

התשובה. יאמר לו כי כבר ידענו כי הדבור ימצא ולא יתקיים לו כלום דבר מן המשפטים וזולת מציאתו לכך כמו דבור השווה והישן ויתכן שימצאו לו המשפטים הידועים למ' היותו צווי והגדה ווולתו מן השנים אשר ימצא עליהם ולו יהיה יתקיים זה כן והוא תלוי למינו. הלא תראה כי הידיעה או עצור הלב אשר אינו בריעה למען כי [161a] יתלה באשר יתלו בו לנפשם לא יתכן שיסדר מציאתם מן התלייה על דרך. וזאת ההפדרה תחייב מה שאמרנו. כי אנחנו כבר ידענו קיום התליית מלת שם האסן בכל מי שיפול עליו זה השם והדרך באשר ישוב אל המלה. וכאשר ישוב אל כל מי שנתקיים התלייתו בו אחד אלמלא כי שם דבר נסבל בהתלייה במקצת שנקרא שמם ראובן וזולת מקצתם לא היה שיתלה בו ערוף ויתר מהם בהתלייה. ואין בזה דרך הידיעה והתפיצה ושאר מה שיתלה לנפשו. וזה יקיים מה שחשצנו. ינלה לך זה כי מן המלה יתחלק. והמענה המועיל בה ישאר. וכן יתכן שיתחלק הלשון ותעתק מן תקן אל תקן. ויהיה המע' אחד ונתקיים גם שיהיה הדבר הקראוי אחד בשתי הלשונות המחולפות בעת האחד. וכל אלה לא יתקנו אם נאמר כי יתלה הדבור בוולתו למינו למען כי ב' הדברים המחלפים אם יתלו בוולתם לנפשם לא יתכן שיתלו בדבר אחר מן דרך אחר ולכן תהיה תליית הידיעה ביכול היכולת לא מן הדרך אשר בו היכולת והראיות על זה הרבה וזה השעור והמדה די'. ואם נתקיים זה והיה לא יתכן שיחייב לדבור התלייה אשר הרמזנו אליה דבר מן כלום הדברים להבטלת תליית הדבר בו על דרך שיבוש לו חייב התלייה ולו יעבור משלא ישוב המשפט אל ספור העושה לדבור מן היותו חפץ אל זה ואנחנו נדע מנפשונו חפצנו בצדיה בדבור על נשם ונוף ווולתם ונפריד בין חפצינו עם מי שהצדינו בו בדבור ופנינו אליו ובין חפצינו עם וולתנו ונדע כי אלמלא היותנו חופצים בצדיה בו היה המשפט בכל בשוה. ואשר ישוב אל דבר אשר ימצאו מי שנגמר דעתו מנפשו מן גלוי הדברים ולכן נתקיימו התקנים ונהיה נבין שנתפסין בצדיהם באומרים ראובן כי הוא נוף מוסבל. ובאמרנו סוס או חמור כי הוא נוף אחד וים ומדבר ווולת אלה מן השמות הנקובים מינים מעיינים מוסבלים יע' עינות מוסבלות. ואין הכחדת מי שהכחיד החפץ שהוא בצדיה והתפיצה [161b] במניעה בזה למען כי התלינו הדבור בספורי העושה. ולו היה יבשר שיתקיים לנו זה הספור מכלי דבר היה יושלם החפץ. ואין הכחדת מי

היה הקנין על כל אודות ופנים עלה לאסור ישיבתינו ושאר המעשים לא היתה מותרת לנו בהתרתו. וכיצא בו כליו ונכסיו ובגדיו המושאלים הם קנינו. ואם מותר לנו שנלבש אותם ונעשה חפצינו בהם כי לכך שאלנו אותם. יוסף זה ביאור אשר נאמר בו היות הדבור שקר עלה לאסורו באמנה כי אין שם שקר לעולם אלא והוא אסור אם יועיל ואם לא יועיל, ולו התיר אותו מתיר, לא היה מותר בהתרתו. ועל כן אמרנו למי שיאמר כי היות המעשה צער וכאב [בכ"י אלא] עלה לאסורו לו היו דבריך אמת היה כל צער וכאב רע יאסור ולא היה יכשר ממנו יתברך שינקום מהרשעים ולא יסול ממנו על כל אודות כאב, כי כל דבר שהוא אסור לעלה בכל מקום שתמצא העלה אסור קיים. ולו היה היות הדבר קנין, עלה לאסור מעשה אחרים לא היה יכשר המעשה לא בהתרו ולא בזולתה וזה בטל.

הבת השלישית מאלו. הנלוי מהם [165b] כי חילופם בשמות של כל המינים וכל קרואי בשם ואם היה מקצתם יעשה אותו מוסגל בשמות ד' יתעלה בלבר ופעם יאמרו מי שמלאו לבו לעשות שם לאלהיו עשה מעשה נרול. ופעם יאמר אשר יתחלל לעשות לבורא שם אינו מאמין מהיות זה השחתה בדתו או כי הטוב וההנאה בדת חלומו. ופעם יאמרו קציתם כי כל אשר יקרא כל דבר בשם, לכתחילה אינו מאמין כי תקן הדבר לא כהונן ועשה אותו לא במקומו או כי חפץ יי' ית' חילופו וכיצא באלו הדברים. וזה כלו בטל. ואשר הקדמנו מי שיבין אותו ויעיין בדעתו כי לא ישאר לו עמו צורך אל תשובה אחרת על אלו הדברים האחרונים אבל אנחנו נשיב על כל דבר ודבר מהם בעבור שיהיו הראיות נלויות. כבר נתקיים באשר הקדמנו כי אין ספק בין הדיבור בלשון ובין נענוע האיברים כי כל אחד מאלו המעשים אם יסול דבר צורך על עשייתם או יגרים לאיש שיעשה אותם יש לו לעשותם בכל עת שאין עלה מן העלות הידועות שלהם יהיה המעשה רע כגון היותו חסם או שקר וכזב או כפרות וכיצא בהם. וכבר נתקיים חוק החפץ אל היות האחד ממנו מודיע לרעיו חפצו ומה שכלבו וכי זה בתקון שפה ולשון ידבר עמו בהם קל בעיניו ממעשים אחרים כגון שירכין בראשו ויניף ידו אבל יוכל שיודיע חפצו בדיבור הפה יותר ממעשה אחר כאשר נבאר אחר זה ולכן חוב שיכשר ממנו על התנאי אשר זכרנו אבל תקן הלשון טוב מזולתו בעבור אשר אמרנו כי יתקיים בזמן החפץ מה שלא יתקיים בשאר המעשים ולו ידענו להיותו רע עלה, לא היתה העלה מוסגלת בו, עלה היתה עוד קיימת בההרמוזה וזולתה והיתה משפט הכל אחד וזה ממה שהקדמנו בטולו. וכן אבן עלי חייב על מי אשר אמר באסור התקנות השמות לבעלי שמות במקצת דבורו אסור במניעה מן תקונה ולא ראיתי לו באור ופותרון לזה הרבר, וכשר שיאמר בחזוק, כי אם נתקיים כי למעשים עויבות היא [166a] בחלופם, לא יוכל היכול שיצא מהם, אלא על אלו העויבות, כי הוא אם לא יעשה השם ויתקן אותו לבעל השם, אין זה אלא בעבור כי התעסק בעשיית חלומו, אשר הוא עויבה לו, וזה המעשה אשר הוא עויבה לשם, חוב על עקר דת אלו שיהיה רע ואסור, בכל זמן שלא יתיר אותו הבורא ית', ובוה הביאור יהיה האיש עושה דבר רע ואסור אם יקרא לדבר שם ואם יניח ולא יתקן שם. ולא נתגלה לנו מדברי אלו, כי המונע נפשו מעשיית השם לבעל השם, צריך אל רשות במניעתו נפשו ממנו, אבל לא חייבו לקחת הרשות אלא בתקונו בלבר לא בהמניעה ממנו. וכשר שיחייב עליהם כמו זה מן אופן אחר והוא על דברי מי שיאמר כי העושה יכול שלא יעשה הרבר ולא חלומו אשר הוא עויבתו שאין

עם עול המצוה יתקשה לדעת כי ודאי ועל כמו זה במלנו דברי מי שיאמר לנו מה תנכרו מן תמימות כי יתכן אינשינספונישי עמכם יתיש מותחל על דרך שיכרא כלי ויפנה אותו כנגד המורמו אליו וימציא בשעתו דבור ועשה בכס ידיעת ודאי ותדעו חסצו בברור.

התשובה. יאמר לו כי חסצו יתיש הוא מאשר לא יתכן הידיעה בביחור. יע' כי לא יתכן לדעת חסצו ודאי. ועצמו יתיש יהיה ידוע בראיה. ולו היה יתכן זה היה יתעשר בדבור לכד מזולת שיכרא הכלי הרמז בו יע' כי לו היה יתכן להודיע לנו חסצו בודאי לא היה יצטרך אל בריאת כלי ולא אל זולתו למען כי היה דאי שימציא הדבור ויודיע לנו חסצו ודאי ויתעשר מן הכלי. למען כי אנחנו הצרכנו אל הרמזיה בכלי משינשיביבשין מקצתינו על מקצתינו למען כי לא יתכן שנדע ודאי חפץ המרבר בדבור מן תחלה אלא על זה הדרך. ולכן כאשר התעשרנו מן הרמזיה אחר שנחקים מן התקון מושינשינסונן והוכן ידיעת החפץ עמו לא יתחזק אליה חפץ חופץ כי אין בה צורך ואם יהיה ד' יתיש יכול שיודיע לנו חסצו עם דבורו מה הצרך אל הרמזיה וזה דבר גלוי ומבואר.

ודע כי אשר יתכן זולתו על הלשון להודיע לו חסצו ואע"פ שלא יעבור מלהרמז אל דבר אשר יתקיים אליו הרמזיה וחפץ במלה לא יחייב שיעמיד שמוש המלה אישמשפונישושה עליו והתרתו כאשר יהיה כי הקראי בהיותו כמו זה התנאי למען כי הקורא לא יחפץ הסגלת המלה בו בכל התקונים. והוא מאשר יתגלה בחפץ הקורא. ואם יאמר זה אדם לנפץ מוסגל ונתקן זו המלה לו למען היותו בספור ידוע שבו יסדר מן הבהמה כבר יחייב להתיר זה השם בכל מי שנמסגל בספור ההוא ואם לא תהיה הרמזיה אליו ויש לזה דומים הרבה ואין כמו זה המשפט בראובן ושמעון למען כי לא נתן זה השם לכל מי שיהיה בספור בני אדם כי אם הסגלה לנפץ מוסגל מפני כי לא נתקן זה להועלה לכל בני אדם כי אינו שם [168a] כלל כי אם שם מוסגל. ולמען כי הוא ישיג בהסגלת הקורא השנה שלמה וכן מה שיהיה להפך ממנו בהיותו שלם על הכלל יע' שיהיה שם כלל יכליל כל דבר ולא יצא ממנו כלום דבר כמו שני כלום והוא יכליל לכל דבר שהוא ידוע ואשר אינו ידוע. ומי שינסה זה המין על אשר אמרנו יתאמת לו ויתקיים בנפשו והוא דאי בחזק זה העקר.

הדבור בחלק הששי. אשר יחליף בכשרון התקן על הלשון לא יוכל שיחליף עם הודאתו כי יש שם דברים נתקיים בדיעה כשרונם ואין אנו צריכים בדעת כשרונם אל מקום אחר חוץ מן הדיעה לא מדברי נביאים ולא מזולתם. אבל יוכל להחליף בעת שיאמר כי לא נדע מדרך הרעת כשרון מעשה על כל צד ופנה ולא נדע מזה כלום אלא מדברי הנביאים אשר על ידיהם ומספיהם ידענו כל טוב וכל רע לא מרענו. והשחתת זה הדבר גלויה עד מאד. ולכן אין אנו צריכי' להרבות דברים במטולן. אבל אנחנו נזכור מה אשר עמו יתגלה הדבר יותר ויבוא בכללו מה שיחזק המסקה ותבטל התשובה עליו כל תואנה. ודע כי אשר הוא מחובר בינה יקח לנפשו דת ודרך עם אולתו וכסילותו במה שיוליכו אותו אליו מן הדרכים הרעים והרתות שאינו יכול לומר בהם ולא לקבולם על נפשו והוא עם זה יחשוב בלבו שלום דעתו ולא שבושה וכי הוא ממי שיכשר ממנו שישא ויתן על דתו ויעמיד ראייה על דרכו ומה שראה לנפשו ואנו זכור לך מה שיבאר האמת באלו הדברים ואודיעך אחר כן מה שיבוא על דברי

שאמר בחלום. ממה שילך אל כמול הרעת וביאת ההכחות וההסדות בדברי המחליף בעזרת שדי ברוך הוא. כבר נתקיים כי כל¹ מעשה היה למי שידע נפשו בו חפץ. ואין מעשייתו עליו צער ולא מכאוב לא בעולם הזה ולא לעולם הבא. ואם תחפזן שתאמר ואינו פוחד מן אחריתו לא בזה העת ולא בעת אחר, יש לו לעשות אותו ואין לאדם רשות שימנע [163b] אותו ממנו. וזה אשר אמרנו אינו נסגל במין מן המעשים חוץ מן מין אחר, ולא במקצת מין חוץ מן מקצת, ולכן יכשר ממנו להתהלך על הארץ ולעמוד ולשבת בכל מקום ובכל דרך אינם תחת רשות אדם אחר ולא מוסגלים בו ולא תחת ממשלתו שיקשה עליו וידע בעיניו הליכתו ועמידתו ושכינתו בהם ויצטרע מזה ועל כן אין לו ולא לזולתו שינוי אותנו ויקללנו או ימנענו מאלה המעשים וכיוצא בזה לקחת העשב מן הארץ ולקחת המים מן הנהר אשר אינם מוסגלים בזולתנו וכמו אלו המינין הרבה ומי שיאמר כי יש עליו פוגה בזה הוא כמי שיאמר כי אין לו דעת הבריות אבל הוא מכלל השומים ושרעתם משובשת. וקיום זה אשר אמרנו בדעות מקודם שנרע הבורא יתכרך שמו. אבל כבר ידענו קיומו בלכד הכפרנים המכחשים לבורא העולם. ובלכד מי שיבטל הנבואה ואם אמר כי יש אלוה ויאמר כי לא יכשר לעולם שיבוא נביא אל בני אדם. וכאשר יהיה אשר דברנו אמת חוב בחלוף שיהיה בטל. ודע כי אשר הוליד אנשים יחשבו כי הם עובדים לאלוה ולבורא אל המניעה מן המעשים אשר להם בהם חפץ אם לא יתיר להם נביא שיעשו ההקשה אשר הקישו זה על דבר הוא קיים בין בני אדם וידוע להם ומעו בדרך ההפדה בין המצואי בינינו ובין הדברים התלויים באלהינו ברוך הוא כאשר נבאר לך. ועם זה אלה יאמרו ויודו כי יכשר ממנו שנכנס הרוח אל אפינו ושנסקה את עינינו ונניף ידינו ורגלינו וכל איברינו מן הרעת ודברי אלו ואם אינם כנלוי, ובמשמעם חשובים בדברי מי שיאמר כי לא ידע מלבו דבר על כל אודות ופנים לא מעט ולא הרבה אבל לא ידע אפילו בכשרון סקחת עיניו ולא שיריח הרוח אלא מדברי הנביאים דברי הכל במעם ובמענה שוים ואשר יחוייב הם אלו בעבור דבריהם כן יחוייב על אלו. ויש במי שדבריהם [164a] בטלים כי הם חלוק האמת, מי שלא ראה לנפשו שיאמר באלו הדרכים החשכים אשר לשתי הכתות האלו, ואם היה יחוייב עליו מן ההשחתות מה אשר חוייב עליהם. ואני אוכזר באלו הדרכים כלל מקוצר יכליל לך חסדך בעזרת האלהים דע כי החפץ בנשיאה ונתינה בדבור גלוי האמת וכאורו. והאמת לא יודע למי שאין לו דעת יסירד בה בין טוב לרע ואמתת הריעה היא חכמות יתקיימו בלבם הם העקרים לזולתם אשר הם ענפים להם וזה כגון ידיעתנו הפרק בין עושה הטוב עושה הרע והאמת והשקר וכל שיצא בהם ועל זה מי שיאמר כי אלה הרעת יסירד בה בין אלו הדברים איך יסור ממנו שנדבר עמו ונשא ונתן בענפים אשר הם בגוים על אלו העקרים הלא הדבור לא יועיל עמו בלא מסקה ואתה תדע כי אנו נסירד בין הטוב והרע בודאי בהפדתנו בין השחור והלבן במראית העין ואין עלינו בזה פוגה ואם יאמר איש כי לא יסירד בין הראשון הלא חוב עליו שלא יסירד בין השני ועל כן אמרנו למי שיאמר כי אינו יודע לא טוב ולא רע אלא מדברי הנביאים חוב עליך שתאמר כי אינך יודע הפרק בין מיני הצביעות ומיני מטעמים ובין החום והקור אלא מדברי הנביאים. ומי שישים בלבו שיסירד בין זה ובין זה לא ימצא הפרדה ואם יקבל הכל על נפשו לא יצא מבי' חלקים. אם יהיה מדבר אמת על נפשו חוב שיהיה משונע ואם יהיה מדבר שקר

וזהו בו במל דבריו אשר אמר כי לא ידע דבר מן נפשו. ועל כן נאמר למי שיחליף בענפים אשר הם אמת קבל על נפשך מה שיתחייב עליך שתקבל אותו מן במול העקרים אשר הם ידועים בודאי וזמן שיקבל לא יכשר הרפור עמו. ואם לא יקבל, אמרנו לו הניס(?) הרתות הרעות אשר הוליו אותך אל זה. ואנחנו אם נניח הרפור עמו נדע בודאי כי הוא מכוב בחלופו בעקרים וגם הוא ידע מנפשו כי הוא משקר. וידע גם אנחנו יודעים כי הוא מדבר כזב וזה דאי לנו בבמול דברי המועים.

הכת האחרת זו תאמר כי כבר ידענו שאינו כשר [164b] ממנו לעשות חסצינו בבית ראובן ובכל קנינו ובכל מה שהוא ברשותו ולא נאכל מאכלו ולא נלבש מלבושו אלא בהתרתו והרשאתו והעלה שלה נאסר עלינו זה כי הוא קניינו וברשותו ואין פרק בין דבר שהוא ברשות פלוני או ברשות אחר והעולם בתחלה ומה שיש בו ברשות בוראו ותחת ממשלתו ואין לנו רשות לעשות בו דבר אם לא יתיר לנו זה הדרך בחר בה מקצת היהודים יאמרו כי לולי אמרו יחיש ויאמר¹⁾ אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב וזרע וזרע וגו' לא היתה תכשר ממנו לקחת העשב והרשא וכל שיצא בהם מן הארץ. וזה דבר במל כאשר במלנו בו הדבר הראשון. ואתה תדע כי הרשאים והעשבים אינם מצטערים בלקחתנו להם ולא יבוא עליהם כאב ולזה לא נאמר כי הם כמו הצאן והבקר ושאר היות המותרות לאכילה. שאין לנו רשות לשחוט אותם ולצוד ולאסוף אותם אלא בהרשאה מדברי הנביאים. היינו נאמר בכללה כי הסתיר ברוך הוא ישלם להם כרי כאבם בעבור שיצא המעשה משהיה חסם. הוא ברוך שמו אינו מצטער בלקחתנו אלו המינים כבני אדם אם נלקח ממנום ולא אם נעזוב אותם ולא נקחם תהיה לו מזה הועלה או ימנע בהם מנפשו רעה וצרה כבני אדם ואנחנו צריכין אליהם מצטערין בעזבם. ואיך נהיה חוססים או צריכין אל רשות ממנו ית' וז'. ולו אמרנו כי אנו צריכין אל רשות היה הרשות הוא אשר הקים ית' בדעתנו כי כל מעשה שאנו צריכין לעשותו ואין אחד מבני אדם מצטער בו. ולא משאר בעלי חיים בהוציאו מידם מרשותם מותר לנו לעשותו והדברים המקיימים בדעת יוסיפו על דברי הנביאים ולו אמרנו כי לא יוסיפו. אלא הם הם שוים לא היינו צריכים אל דברי הנביאים מזה המין עם אשר נתקיים בדעתנו. ועוד ידענו כי אין פרק בדיעה בין הנפת האיברים ומשיכת הריח אל אפינו ואל הפה ובין לקחת העשב מן הארץ והמים מן הנהר אם יאמרו כי האחד אסור עד שתהיה²⁾. ועל כן אמרנו מקודם כי זו הדרך [165a] השנית והדרך הראשונה שוות. ודע כי זו הכת השנית תחוק דבריה באמרה כי אנחנו נדע כי היות מעשה ד' ית' שמו ברשותו תחת קנינו יותר מן היות הסמון והנכסים וכל מה שלנו ברשותנו ובקניינו בעבור כי הם תחת ממשלתו בכריאתו ובחדוש אותם. ואנחנו אין תחת ממשלתנו לא סוז הדרך וכאשר לא יכשר ממנו קחת ממון אחרים שלא ברשותם. כן אין אנו רשאים לקחת קנין אלהינו שלא ברשותו. וזה כלו אפן כי נאמר להם מה הוא חפצכם באמרכם ברשותו הוא, בדבורו, אם יאמרו הין, נאמי להם כבר הלך במול זה. ואם חפצכם בזכרון רשותו שיודיענו בלא דבורו נאמר כבר עשה ועוד נאמר להם מעותם בלא ספק כשחשבתם כי היות הדבר קנין לאחר עלה לאסורו יע' תאסור אותו עלינו על כל אודות ולא הוא כן. אבל העלה שלה. נאמר עלינו היותו ברשות מי שיצטער בהוציאו ממנו. ולא היא היותו קנינו בלבד. הלא תראה כי בית ראובן ותנוחו מותר לנו לשבת בהן ונעמוד ונשכב אם יתיר לנו והתרתו לא הוציאה אותם מהיותם קנינו ולו

¹⁾ Gen. 1, 29. ²⁾ So. Wohl zu ergänzen: מותרת.

[illegible][illegible]

לעשותו [157a] אם לא ישינו בחזק ההמשכות אל נבול הכרח שלא יעשהו לאשר נכנס בו מן הדמיון והספקות. והוא כמבעיר הקוצים וישרף איש ונתרמה מששמו אם נקיש אותו ברצח בשננה אם במיטב שדהו¹⁾. ואין הנה מקומו לכארו אבל הנה בעבור הדמיון וגם יצא מהיות מצוה לעשותו לשלום המשך והחפץ אליו אל נבול אשר לא יותמם ממנו שלא יעשהו בהיות שם שלום. יע' אם אין שם מניעה. והדעת והתורה בזה הכל שוים. כי כאשר יתחייב הקוץ שהוא כמדרסה על מקצת הגנים כאשר ישוב אל חלוף הדעת יע' על דברי הדעת כן יחייב עשיית בדברי התורה. והעת כאשר יגוש המורה והאונס אל עשייתו לדבר אשר הוא בדברי התורה הם כדברי הדעת. וכמו כי יחייב לבעל השכל להשריד הסימנים שהם כראיות הדעת יע' איאורם שמונאי קמרון של דעת מאשר אין בסימן יע' מאשר אינו כראיה אמתי נתרמה העת ונהייתה הספקה כן יחייב בסימנים העומדים על התורה יע' בדברי התורה שהם דומים ואין אחד מהם יתר ועדוף מן האחר וגם כן כי כאשר ראוי לבעל הדעת שיפנה ויטה בהלוליו של דעת של אשר יתרבו עליו הסימנים יע' איאורם יש. או יתקיים היות מקצתם חזק מן מקצתם כן יפנה עליו בהלך התורה. וכמו שאמרנו עתה כן יחייב בשמוש ההקש ובקשת העלות לנמות ולפנות אל אשר הוא חזק יותר משתי העלות המעילות מהם. ואם יהיו שרים ב' העלות ונתגשאה עקפנות אחת מן האחרת יע' כי אין על אחת מהן יתרון אבל הן שוות יחד בלי תוספה על האחרת תהיה האחת אי זה משתיהן תלך על העקרים והיא מדרסה עליהם יותר ומן היבה²⁾ אליהם מן האחרת יגוש להשען עליה חרץ מזולתה. וכל מה שזכרנו יתחלף צורתו בגלוי ובנסתר יע' בדבר אשר הוא גלוי וכאשר הוא נסתר ונפלא ובחזק ובחלישות יע' בדבר שהוא חזק. ובאשר אינו חזק. וברוב ובמעט יע' כאשר הוא רב ובאשר אינו רב. כמדת אשר יהיה עמו מן הפנים [157b]. והעתים והגופות והמסורים שהם שוים אל שני הדברים בדבר ההוא יהיה גדול יותר בשופם ומספרו ומגיינו יתקשה כי הוא מנוע וזכרתי זה הקצב והשיעור על דרך מקוצר להיות הקדמה לאשר בו אחריו ואם יתפוש אותו הקדרא זה הספר יקל בעיני הלך הבינה וההקש ולהשיב הפרחים אל העקרים של דעת ושל משמע יחד. וראיתי בחפץ שאחזקן זה ולחבר אותו בדבר התקונים והתנאים יען כי משיביבוממא קיטשינסוניממא של דעת ושל תורה ואשר ביניהם מן הפרק מן הדרך אשר יצטרך אליו למען שיוחקן על זה תשובת מה ששאל ממנו. פרק בזכר כלל מן דרכי התיקונים של דעת ואשר ישינו בהם. דע כי החפץ בזה הספר יושלם בביאור דרך חקון תנאי התורה לכר ואשר יחייב עם זה ואשר לא יחייב. אבל כי כאשר יהיה הדבר בנוי על ב' החלקים יחד יע' של דעת ושל משמע יהיה גלוי יותר וברור, פניתי אל זה הדרך. ולמען כי זה הפרק בין ב' הדברים ישלם בזכר מה שימנל כל אחד מהם. ואפילו אם יקרה להיות שוים בדרך מן הפנים. וכבר נתקדם כי החפץ בתקוני תנאי הדבור יכינו השומעים יותר לחפצים ולכן ל³⁾ היה יספיק ד' יתש את העולם על חי מדבר אחד לא היה שם מה שימשוך אל התיקונים יע' כי לו ברא ד' יתש בעולם אדם אחד ואין עמו שני לא היה יצטרך לתקן שיביכוממא לדבר למען שיבינו דבריו כי אין שם זולתו. וכן לו הנהיג את עולמו יתש וברא אנשים הרבה חיים שידעו קצתם חפץ מקצתם מכלי דיבור או זולתו אלא היה יעשה בלבם ריעה שידעו ודאי בבירור תפציהם היו יתעשר עוד מן התיקונים ולא היו יצטרכו בהם. ואלה ב' הפנים וזורים על דרך שעור לנלות ולכר

¹⁾ Ex. 22, 4. ²⁾ so, auch cod. Warn. 25. ³⁾ Ha. לא.

בנפשו מתאמת לא במל¹⁾ ולא מה היא התשובה. יאמר לו כי זו השאלה אין בו רוחה למי שיהפוך יסודי תקון השמות לכורא יתברך מחמת כי הוא דבר ביש ורע אבל אם יהיה ממנו רשות או צווי בעבור כי נאמר לו הודיענו מה עשה עמנו אלהינו הצונו לעשות מעשה יכשר שיעשה ואנו יכולים לעשות אותו או צונו לעשות מה שלא יעשה והוא בנפשו במל. ואם תאמר כי הצווי והרשות עמדו בעשיית הבטל אשר²⁾ לו עשה. ולא תבוא לנו ממנו הועלה. היה שחות דברך גלוי אין בו פונה. ואם תאמר כי הצווי והרשות יתקיימו במעשה יכשר שיעשה ואנו יכולים על עשייתו. אמרנו לך ואיך נוכל לו שם יתברך נהנה בו ונעיר לנפשנו ולאחרים עם היות ההרמוזה אליו ישתבח אינה מתאמת ובאי זה תשובה תשיב ותהיה טובה אנו רוצים בה בעבור שנגצל משאלתך. ואם תאמר אני לא שאלתי אתכם זו השאלה אלא שאבטל אמרכם כי ההרמוזה היא המכשרת לתקן הלשון ולקחם ההועלה בו וכאשר הוא כן אין לכם שתעשו זה עקר לבטל שאלתי. יאמר לו כבר בארנו מקדם אמתת זה העקר והעמדת הראיה אליו ואין אנו צריכים אל שנו³⁾ הרבר בו ועל קיומו וכוונתו אשר בא אחריו. ואם תאמר [167b] אני אשאל אתכם זו השאלה על קיום העקרים אשר לכם בתקון הלשון וזולתו באי זה תשובה תשיבני על זה הדרך. נאמר לך כאשר נתקיים כי אנשי הלשון כבר עשו שמות לו בעבור הסגלות באשורים ומשפטים ולא הפרידו מקצת אשר הוא כן ממקצת אחר וידענו בראיה קיומו יתברך וכי לו אשורים קיימים כמו לזולתו קראנו אותו בשמות אשר הם לזולתו מחמת שהוא משתתף עמם באשוריהם ולו היה אסור עלינו עשות זה עם עמידת ההועלה בו כי הוא בזולת היה גם כן אסור כמותו בזולתו. וכבר ידענו חלוף זה והוא יבטל השאלה. ואם אמר אני אעתיק השאלה אל המקום אשר עשיתם אותו עקר ואומר כי ההרמוזה נתכונה אל ראובן מחמת שהוא נוף והאשורים אשר לו לא תתאמת ההרמוזה אליה כי אינה נוף ועם זה איך תוכלו לעשותם לה שמות ואיך נוכל שנועיל לזולתנו ידיעתם בדבור חוץ מן ההרמוזה אליהם וכל שאלה תבוא על העקר כביאתה עם הענף איך תכשר ההסכמה על אותו העקר התשובה לו כי העקר בשמות שיעשו לכל דבר שהוא ידוע ואלו הדברים הידועים יחלקו חלק תתאמת ההרמוזה אליו בודאי והם הנופות. וחלק אחר לא תתאמת ההרמוזה אליו באמת אבל על דרך עובר והם האפעים שיחולו בנופות והם מתחלק על ב' חלקים. יש מהם מורגש. אם ביד ואם בעין ואם באוזן ואם בפה ואם באף ויש מהם שאינו מורגש. והמורגש בכל אחת מן ההרגשות גלוי יותר משאינו מורגש. ואחריו שנודע זה אשר אמרנו עשו אנשי הלשון שאינו כלום ואינו ידוע בודאי כמו הידוע והפילו עליו שמות אחרי שידעו תלות השמות בדברים הידועים ועשו זה על דרך עובר והוצרכו אליו בעבור כי ידעו הפרקים בין מין ומין ובין כל אחד ואחד מן המין באשור לזה אינו לזה וחפצו שיודיעו לזולתם מה שידעו ולא היו יכולין למצוא [168a] חפצם אלא בזה הדרך והיא שידברו באשורים כמו דבורם באשר הם אשורים להם. הלא תראה כי אשר יראה מיני צביעות יפריד במראית העין בין מין ומין. וכן הוא יפריד בין שתתאמת ממנו המעשים ובין אשר אינו כן ובעבור זה עשה זה ההפרדה וזה הפרק כמו דבר ותמן לו שם ותקים בנפשו כי הוא כמו דבר תתאמת ההרמוזה אליו וזה יוכיח ההצלח מדברי השואל.

(¹) ואם לא. (²) לא. Hs. (³) ללחתינה.

ועוד אמר מקצת החכמים כי תקן השם לבורא יתברך לו היה אמור עלינו לא היה כשר ממנו ית' שידוענו לו שם כי הדרך בשני המקומות אחד וכאשר הוא כשר ממנו ישתבח כך הוא כשר ממנו אנחנו ואין שם פרק. ואם יאמר השואל על זה הדבור כי האלוה יתברך יודע הדרך המזכה אשר בה הועלה לנו יותר ממנו לכן הוא כשר ממנו ואם היה אמור עלינו. יאמר לו לא היה המעשה לא יכשילנו לדרך אחת והיא ההועלה היה דברך קיים מזה האופן. וכי ידענו כי המעשה יכשר לעלות הרבה ואופנים רבים נבטל דבורך. ועוד יאמר לך מה הוא חסדך בזכירת ההועלה היא ההועלה של עולם הבא. או ההועלה של עולם הזה. ואם תאמר הראשון נאמר לך על המעשה יכשר לדברים הרבה זולת זה. ואם תאמר השני נאמר לך והלא כבר בארנו כי יש לנו חסד גדול בתקון השמות לכל הנקראים בשמות וזה יזכיר כי אין לך שתמנענו מזה הדרך עם הודאתך כי המעשה יכשר לחסדי העולם הזה וצרכיו. ואם יעזוב השואל הדבור בהועלה וישוב אל זכירת ההשחתות יהיה אשר נזכיר אחר זה מבטל דבריו. ודע כי כל אשר יאמר כי עשות שם לדי' ית' ויבוא ממנו היותו דומה לזולתו לא יוכל שיאמר בהכשרתו בצויו משום כי הרמיון קיים עם הצווי שהוא בלא צור ואינו רשאי לעשות זו הדרך ראייה בזה השאלה. ואם יאמר אני אמנע קריאתו בשם על כל אודות וסגים בעבור העלה אשר אמרתם והוא היותו דומה לזולתו. יאמר לו הרברים יהיו דומים [168b] זה לזה כשהיו שוים באשר ישוב אל נפשם לא דברך חסד ממנו כמנ בנפשות אשר לכל אחד מהם משוש כמו של אחד כמו השחרות אשר כלו מין אחד וכמו הלבנות וכיוצא בהם. ויהיו מתחלפים כשיפרדו באשור נפשם ואם יהיו מתחברים באשור אחר. ועל זה נאמר כי השחרות והלבנות הם נמצאים והמציאה בהם מין אחד. ועם זה הם מתחלפים במיניהם. ונאמר כי מקצת השחרות מצואי. ומקצתו אינו מצואי. ומין הכל אחד. וכן שאר המינים וכן נאמר כי ראובן ושמעון יודעים ויוכלים וחסידים התחברו יחד בשם אחד ואם תהיה דעת האחד מהם לא ממין דעת השני מחמת שהוא יודע דבר. והאחר יודע דבר אחר. וכן זה יכול על דבר זה יכול על זולתו. וכמותם זה יחפץ דבר וחברו יחפץ דבר אחר. וכן התאווה. וכל עת שישתנה הידוע הרעת התלויה בו אינה ממין הרעת התלויה בחברו וכמו אלו המינים הרבה וזה יזכיר כי החלוק והרמות אינם עומדים על השמות ודע כי כבר נתקיים כי כל ידוע לא יצא משהיה מוסגל באשור יפריד בינו ובין זולתו וזה האשור אינו הווה לו לעלה יוצאה ממנו ולזה כי הוא כן לנפשו. וזה המשפט קיים בכל דבר שהוא ממין אחד ובדברים המתחלפים אין פרק בין היות החלוק שביניהם יחייב הכחשת האחד לחבירו ובין שלא יחייב כן ותקנו אנשי הלשון הישמעאלי מלת שי שהוא בלשון הקדש כלום ודבר משום שהוא ידוע ולא הפרידו בזה המלה בין מין ומין ולא בין מקצת המין ומקצת אחר. ולזה נתחייבה ההפרדה בין אמירתנו נוף ושחרות ולבנות ובין אמירתנו כלום כי מלת גלם ונוף בתקן תוכיח מין מוסגל. ובין מלת שחרות. ואמירתנו כלום אינו כן. ולא הועיל אלו ההועלות ועל זה יתחייב שיהיה הנוף אשר לו משוש ויחפוש בה היותו כן לנפשו. ואין הכלום כלום לנפשו. ועל זה כאשר נתקיים לנו כי יש לעולם בורא וידענו אותו משום שהוא ידוע בנפשו קראנו אותו שי כלום ולא יביא אותנו זה שנאמר כי יש לו מין ולא נאמר כי הוא [169a] דומה לזולתו כשלא הכריחה אותנו קריאתנו לשחרות כלום שנאמר שהוא ממין הנופות ואם היה הנוף כלום אבל אמרנו כי היות זה ממין זה או בחילוק מינו עומד על ראייה

מכונן אם הכיח כי הוא מסב מסב כי הוא מסב חס לאו כסל. זה דכח כי
השם אט מעל לשער כסל ולא חזה עלה ולא חזה מסבם לו חבך כסל
כחן שם לו ועל זה אטב לט שרמב"י כי הכח ית' נף כי יש שך בן אסחז
לו יסחב ש' כלם וכן אסחז לו נף. בעבד כי נף בעק הלשן לא נעשה לכל
שהא ידע ולא עמד בנפש אן הוא צדק אל כסם אבל נעשה לכל מה שיש לו
אודך ודב ועס כלם נעשה לכל מה שהא ידע. ועד יחזיב עליהם שלא ישר
מטב בודך הוא יקרא לנפש כלם ולא ידע ולא כבר ולא ככל שם שדעל והעלה
אלו השמות בלשונם בעבד שאם יעשה כן יהיה מרבה נפשו כסל בדיח עם עשית
ודך מן העשה תכח כי אן לו חסה אבל דבר הנביאים גם ידעו כי אן לו חסה
ויסא מה שמש כאשר חזה אבל היתה הנבואה כסא בראות מתקדמת בודך
הדעת וודך הנזה מחס שרמב"י יג' לנפש כאשר וברט תחזיב דסית לשאר
הדעות משם כי התכח עמה בשמות זה יחזיב אשר נתקדם ברעה מהחז אן לו
דסות. והא יתבך כסל במקדמת הרבה מדבר הנביאים. שהא שם חסה לו בדבר
המכאיר והשואב במשפט. ואמר¹) אן כמד באלהים יי וני. ומציעו יתבך מהחז
מסות אלהים אחרים שהם נסית הולתם תחזיב כי אט דסה למה אשר חסותם
מן הנפחת הולתם תחזיב כי אט דסה אבל כבר אמר¹) אן כמד. ואמר²) ואל כי
תדסין אל.³) ואל כי תדסין ואשור. ואן תפצו באת אד ילקח מאלו המקדמות
ראות ועל אי זה דך תכח תודיע כי אן דסות לכורא ית אבל וברט איתה כי הוא
תחזיב בראת הנבואה בראות שדבר הנביאים אם היה הדבר כאשר אסרנו זה הכלל
יפול אשר נסב עליו. ואם יאמר כי זה הדבר מכם יחזיב עליכם שתאמר בכל דבר
התחבר בדבר [169b] אחר באמן שלו ובעבדו עשו אנשי הלשן השם שיהיה שם
כשמו ואן זה מדבריהם. ואמר לו אם יהיה תפצך בה חזיב אשר אסר תפצו בחז
תודע השמש לנפח בעת שיספא או בחז הכתרת הדבר בעת מצאת חלפי
שסמגנו יבסל איתו רכחוד אנהו נמצע סת. ואם יהיה תפצך בחז הוא אשר
ישוב אל תפץ עשה השם אשר הביא בעשיית השם. הוא מאסרנו כי בעבד המחדש
הלשן כאשר יקרא שם סקנת המן הפלוגי שחזות שראת אותו שהוא על התאר
המסוגל כבר תפץ שילך זה השם אל כל שהוא כסותו ובסמאד רפל עליו ועל זה
אן בדבורינו הנכחשה ולא נתצח. ואם תאמר והלא כבר יהיה הנקרא בשם מחס
שהוא מאשר באשור בעינו יפול עליה שני שמות ולא חזכו אותו אלא באחד מהם
חזן מהשם האחר. זה יבסל מאמרם בחזב הליכת השם וקצמו בכל מקום כי אם
ידע זה התכ אשר אמרתם אמת למה הלך האחד משני השמות ונפל על הדבר תפץ
מחזירו זה כמו קראתכם לטי שנמסיה דעתו בעל שכל ולא תכשירו לאדם שאמר
כמו זה יתבך בבוא ואם הייתם אוסרים באשורו כי הוא ידע וכל שרמב"י בזה הסין.
יאמר לו כבר הקדמנו כי השם אשר יתקיים להועלה מסגלה חזיב שהוא קיים בכל
מקום שתהא אותה ההועלה מתקיימת ואם יהיה השם נעשה לא לאותה ההועלה על
כל אודות ופנים. אבל לאותה על אמן ועל דרך ואן קצמו חזיב בכל מקום. ואתה
ידע כי האדם והבהמות והעופות נבראים מן העפר וכשנאמר באדם⁴) ויצר יי אלהים
את האדם עפר מן האדמה ונאמר נבחרות ובעופות⁵) ויצר יי אלהים כל חית השדה
ואת כל עוף השמים ונקרא שם אדם אדם ולא נקרא שם חולתו אדם וכיצא בו. וכן
המנהג בידע ובעל שכל תקנו אותו לטי שידע על דרך ועל אמן ועל זה נפל ידע

¹) I Chr. 17, 20. ²) Jes. 40, 18. ³) Jes. 40, 25. ⁴) Gen. 2, 7. ⁵) Gen. 2, 19.

על כל בעל דעה חזין מבעל שכל. ועל זו הדרך נאמר כי לבעל השכל מאשור היודע אין חקר ולא יקרא שמו איש שכל בעבודה ולא יקרא שמה היא שכלות בפי כל שדרא מבין וידע מה [170a] יאמר. ואין אתה חרש לדבר מקצת החשובים מעמי הארץ שיאמר כי שבעל שכל לא ינמר שכלו לעולם מחמת שהוא בכל יום ויום יוסיף דעות לגפשו מדעת האומנות וכל שיוצא בה ויחשוב כי כל אלו הרעות מן השכל זה יבאר לך במול השאלה.

ודברי אשר יאמר כי אסור עשות שם לדבר מחמת שהוא מיוחד משיהא שיתות ברין דבריו בטלים. בצבור כי חוב על אשר ישען על זה שלא יעשה שום דבר מצרכיו וחפציו מחמת שאינו מאמין על זו הדרך שיהא שדות ברין. ואם יקבל זה על גפשו יהיה אשר זכרנו מקדם מן הראיות על התר כל מה שלנו בו חפץ ואין בו דרך רעה ולא עלה תאסור אותו עלינו במלך דבריו. ואם יאמר כי היות המעשה שחות עלה לאסורו והוא מוז הדרך כמו החסם והכוב וכאשר אין אנו רשאים לעשות כל מה שנעביר היותו שחות ברין. נאמר לו היות המעשה חסם נוכל שנדע אותו מלבנו ומדעתנו וכן היותו כוב וכל שיוצא בהם והיותו שחות ברין אינו כן אבל לא נדע אותו אלא מדברי הנביאים וזה יוכיח הפרק ביניהם. ואם יאמר מן מנהגכם שתאמרו כי העברת עלת האסור כמו הדעת בודאי לעלת האסור כי הכל יחייב עלינו שנמנע מן המעשה ועל זה נאמר לכם כי אתם ואם לא תרעו היות המעשה שחות הוא העלה להיותו אסור. וזה יחייב עליכם שלא תעשו אותו אלא על מנת במול זה העברה. נאמר לו כל מי שנגמרה דעתו ידע בודאי כי כל מה שלו בו חפץ ואינו יודע בו קיום עלה לאסורו ולא יסחד בעשותו צער לא מוקדם ולא מאוחר כבר יכשר ממנו עשותו ואנחנו כבר בארנו כי אין דרך מן הרעה תוכיח כי המעשה הפלוני שחות ברין. וזה יחייב כי מותר לנו לעשותו אם ינצל מהיותו רע לעלה אחרת. וכל מי שידע אלהיו יתברך וחכמתו וכי כאשר יעשה איש מצווה טובא באסור ובהתר חוב שיצליח לו בחובו בעיויו ויודיעו כל מה שהשחית אותו בעשיית רצונו וחפצו ויקיים לו דרך על כל אלה הדברים ולא יעווב [170b] לה מצוה תיאנה ולא עלה הוא ידע בלא ספקה כי לו היה המעשה הפלוני שחות היה יעמיד לו ראיה על זה וכל עת שלא יקים לו ראיה על היות שחות ידע כי הוא מותר. ודע כי זאת השאלה לא יוכל ישאל אותה מי שיאמר בהתר דבר מן הרעה. ועוד נאמר כי נתקיים כי כל מעשה שהוא אסור לעלה חוב שיהא מותר בכל זמן שאין קיימה בו על התנאים המבוארים מקודם וזה יחייב כי כאשר נדע אם מן הדעת אם מדברי הנביאים כי אין שחות שם בתקון השמות כי מותר לנו ושוב ממנו תקונם ואלו האנשים ימנעו מזה כאשר יוכיח משמע דבריהם. ואם יראו אותנו כי הם יעשו העלה היותו שחות. וכבר נתקיים לנו כי כל המעשים אינם מותרים לעלת עשה. ואינם אסורים לעלת לא תעשה. היו אלו המעשים תקון לשון או זולתו ועל זה לא יצאו דברי האומר כי תקון הלשון לא יכשר אלא בהתר על ידי הנביאים משני חלקים האחד מהם כי יאמר כי זה ההתר הוא המקיים הכשרתו והוא עלת ההכשרה וזה בטל מושחת לדברים אין אנו צריכים השעה שנוכח אותם. והשני כי יאמר כי ההתר הוא ראיה על כשרותו ואנחנו כבר בטלנו זה בארנו מקודם בדברים אין שם פנים לשונם. ואשר אמרו כי ההצלחה וההועלה בחלופו ועשו זה עלה לאסורו הוא בטל בגלל שקיום ההצלחה וההונאה בדבר אינו עלה לאסור דבר אחר מחמת שנתקיים לנו כי המעשה יכשר לעלות הרכה כאשר יהיה אסור כן לא יבוא מזה הדבר יותר ממה שיהיה כל מעשה יש בו הצלחה

והנאה כעשות רצון אלהיו חוב ותקון הלשון יכשר ואין בו הצלחה לחסדי העולם הזה וצרכיו ואינו חוב ולא אסור ולא נתקיים בו עלה לאסורו. ואין זה הרבור אלא בדברי מי שיאמר אסורה עלי האכילה והשתייה והמקח והמתן אסורים נמי אבל שיהיה הכנסת הרוח אל הפה מחמת כי הצלחתי והנאתי לחוב ולהקריב ובטול זה הרבור גלוי. ועוד יתחייב עליהם דבורם זה שיהיה שלום הנשיון והשבת הפקדון אם קיום התנאים המחייבים להם אסור [171a] מחמת ששם הצלחה בוולתם ואין להם רוחה אם יסמכו על הדיבור שבהם תוך מן המקום האחר בגלל כי אם יעבירו אסור המעשה שנשתלמו תנאי הכשרתו מחמת שוולתו הצלחה בדין חוב עליהם שיעבירו אסורו המעשה ששלמו תנאי חיובו לזה הדרך וכל מי שלו בינה ידע כי הפרק שביניהם בה חיוב לא יועיל כלום הנה וזה די לו. ואשר אמרו כי העושה השם בלא התר אינו מאמין משיהיה עושה המעשה לא במקומו הוא דבור רך חלש עד למאד ואיך יהיה זה ואנחנו ביארנו כי בתקון הלשון וחבור המלות חסדים הרבה אבל ההנאה שבהם תוסף על וולתם וזה יוכיח כי אם יתחייב מה אשר אמרו בתקון הלשון ככל וחמר שיהיה חוב בוולתו. ואם יקבלו הכל על נפשם יהיה אשר זכרנו יבטל אותו. ועוד יתחייב על זה האומר שלא יאמין עם מציאת ההתר משיהיה העמיד הדבר לא במקומו יעשה אותו כראוי מחמת כי מי שיאמר כי הוא אייל כמעשים המתירים מן הרעת ולא ידע טוב ולא כשר סקל וחמר שיהיה משפטו כמעשים המתירים מדברי הנביאים ואיך יהיה מה שהוא כמותו יודע בוראו אם יהיה מדבר אמת על נפשו ואיך יוכל שידע חכמת בוראו. ועוד חוב עליהם שלא יחנו מאלהיהם התרה לתקון השמות בעת שיהיו צריכים אליהם מחמת כי אינם מאמינים שיהיו עושים הדבר לא במקומו ולא כמשפטו. ועוד חוב עליהם שלא יעבירו ביאת התר כי אינם מאמינים שיהיו בזה העברה עושים הדבר לא כראוי ואין להם שיאמרו אל זה הרבר כי הספקות אינה מעשה יאמר בעבורו כי הוא טוב או רע כי הוא ואם אינה מעשה ולא מעני על דת אנשים מן החכמים הוא כמו מעשה ולכן יאמר חוב על האיש שישאר תחת הספקות ככל מה שאין עליו ראיה לא על קיומו ולא על בטולו המאושרים והאשורים והמשפטים. ועוד יאמר כי הספקות אסורה בכל עת שתהא הדעה חובה וזה יבאר לך מה שסמכו עליו בזה האופן. ואשר דברו כי אינו מאמין [171b] שיהא חפץ יי' וולתו הוא מושחת בדברים קרובים מאשר הקדמנו והוא כאשר יחפץ יתברך דבר חוב שיהא וולתו אסור. הלא תראה כי הוא ישתבח לא יחפץ ממנו עשיית המבוקר אבל יחפץ ממנו עשות המעשים שיש לנו עליהם שכר אם יהיה המעשה חוב ואם יהיה נדבה תוך מן המבקרות ועם זה אינם רעים ממנו ולא אסורים עלינו. ולא יהיו המעשים אשר לנו בהם חפץ גדול פחותים מן המבקרות. וכאשר היותו יתברך חפץ לזולת המבוקרות לא יאסור עלינו עשיית המבקרות כמותו נמי לא יחייב עלינו חסדו בזולת תקן הלשון שנאסור אותו עלינו. ואם יאמרו לא יכשר ממנו עשות מה שלא יחפץ אותו יתברך ממנו. יאמר להם כי משמע נסמכתם עליו תחלה יחליף אשר אמרתם בזה המקום. ועליו באה התשובה ואם היה אשר זכרתם הנה מושחת בעבור כי כבר נתקיים הכשרת לקיחתנו המבוקר והנאחזנו בו עם היותו אינו נחפץ הימנ' מחמת שבחירתו לא תועיל ואין בה מעם וזה בעבור שידעיתנו בהנאה לנו בו ואין שם צער ולא מכאוב על וולתנו בו ואין אפן להיותו רע ממנו ולא אסור עלינו תוכיח כי יש לנו לעשותו אם יחפץ אותו ממנו חפץ ואם לא

יחפין. ואם יאמר כי בטול בחירתו יתע' והיותו אינו חופין מכם הוא עלה לאסורו עליכם ובכל עת שיתירו אותו לכם במאמר יהיה זה ראייה על היותו חופין לו. יאמר לו כבר הקדמנו בבטול כמו זה הרבוב מה אשר הוא דאי. ולו היה חוב עלינו לדעת חפצו יתע' בכשרון המעשה לא היה שם פנים להסגלת חפצו יתברך חין מררישת חפין וזולתו. ואם יאמר יש לחפצו מן המשפץ מה שאינו לחפין וזולתו מחמת שהוא חכם ועל זה יתחייב עלינו אשר אמרנו. יאמר לו וכירתך חכמתו ישתבח בזה המקום אין לה פנים ולא מעם ואתה תדע כשרון מעשים מלבך כי פשוט דברך ומשמעו יחייב זה ומי שלא ידע הרברים שהם ידועים מן הדעת לא ידע הרברים אשר הם עומדים על הראיות ועם זה איך תחקים הדעה בחכמתו. ועוד [172 a] יאמר לו אם יהיה חפצך בזכירת ההכרה כי חפצו ית' ראייה על כשרון המעשה ומגלה כי אינו אסור יתחייב מזה כי כשרונו נתקיים לזולת חפצו והוא אשר נאמר כי הוא אמת וכי המעשה יהיה מוסגל במה אשר יתחייב הטבתו וכאשר ידע התכם אותו כן ויהיה שם מ' שיוליך אותו אל היותו חפין לו יתאמת ממנו שיחפין אותו ויבחר בו. ואם יהיה חפצך בזכירת החכמה כי הוא תחייב הטבתו ותקיימו כבר ביארנו מקדם בטולו אבל אילוילי נאמר כי הוא בחילוף דברך היה כש' בעבור כי בעל החכמה לא יחפין מה שלא ידע כי הוא טוב וכשר ובחירתו למעשה חוב שתתאחר על דעתו בהכשרתו ולא יתכן זה אלא כאשר אמרנו כי בתחלה יהיה טוב לעלה אם מוקדמת על בחירתו לו אם יכשר שתהא מוקדמת. וכבר נתקיים כי כל נמר דעה יידע הכשרתו מה שתתקיים בו התנאים אשר הקדמנו זכרה במקומות ואם לא יעלה על לבו חפין חופין לו על כל אורות אבל המתחיל בחיפוש לבו לבעבור שידע אותו יתברך ידע הכשרת זה החפוש וזה הדרישה אבל חיובה על התנאים שלה ומי אשר זה אשורו לא נתקדמה לו דעת בוראו יתע' ולא דעת חפין אלוהו. בעבור כי לו היה זה ידוע לו לא היה צריך אל חפוש ודרישה וחקירה. וכן כל מה שהוא חין מן החפוש והדריש' ממה שיצטרך אליו כי הוא יכשר ממנו ויתחייב מקדם שידע חפצו ישתבח וכבר נתקיים כי המינים והכפרנים בלבם כי יש שם בורא חכם כי הוא חופין מהם כלום מכל מיני המעשים והדרך בכל מתקרבת ולכן הרבות המשלים תגלה הרבוב ותבאר אותו וזה הכלל יגלה לך חלישות אלו הדרכים שישענו אלו עליהם ולהוכיח בטולם וכל מה שזכרו אותו ממה שהוא דומה להם תהיה התשובה עליו קלה בעיניך אם תבין את העקרים שזכרנו ותשמור התשובות אשר שברנו בהם דבריהם. ודע כי הדעת יכול שתגמר ותתחייב החקירה והדרישה והפסול [172 b] ואם אין שם תקון על שפם ולשון. ואם יאמר לנו אחם חאמרו כי הפסול והדרישה בלב לא יתקיים חייבם אלא עם הרעיון העולה על הלב המקיף על מה שיפחדו ומן עויבתם ויתקיים לנו בעבורו סברת הצער והכאב ואם חאמרו כי זה הרעיון יכול שתהא כתיבה יאמר לכם כבר נתקיים במאמריכם כי הכתיבה תתאחר על תקון הלשון וכאשר אין הנה לשון מדובר בו לא יתכן שגדע בה כתיבה המתאחרת עליו כלום ובוה הרעיון לא ישאר לה מצוה עלה ולא תואנה בחיוב החקירה והחפוש. יאמר לו כי כל מי שיאמר רעיון כי הוא קשרון הלב לא תבוא עליו השאלה הזאת מחמת כי יכשר שיפרד מעויבת החפוש ויטבור הצער בעובו אותו וידע חיובו ולא תשאר לו תואנה. ואם אין שם לשון ושפה ומי שיאמר כי זה הרעיון לא יהיה אלא דבור יש לו לומר בתשובה השאלה הזאת כי אין אנו צריכין אל תקון שפה מחמת כי הרעיון תתחייב מציאותו

שאמר בחלום. ממה שילך אל במול הרעת וביאת ההכחשות וההסדות בדברי המחליף בעזרת שרי ברוך הוא. כבר נתקיים כי כל' מעשה היה למי שידע נפשו בו חפץ. ואין מעשייתו עליו צער ולא מכאוב לא בעולם הזה ולא לעולם הבא. ואם תחפזן שתאמר ואינו פוחד מן אחריתו לא בזה העת ולא בעת אחר, יש לו לעשות אותו ואין לאדם רשות שימנע [163b] אותו ממנו. וזה אשר אמרנו אינו נסמל במין מן המעשים חוץ מן מין אחר, ולא במקצת מין חוץ מן מקצת, ולכן יכשר ממנו להתהלך על הארץ ולעמוד ולשבת בכל מקום ובכל דרך אינם תחת רשות אדם אחר ולא מוסגלים בו ולא תחת משלחו שיקשה עליו וירע בעיניו הליכתו ועמידתו ושכינתו בהם ויצמער מזה ועל כן אין לו ולא לזולתו שינגנו אותו ויקללנו או ימנענו מאלה המעשים וכיוצא בזה לקחת העשב מן הארץ ולקחת המים מן הנהר אשר אינם מוסגלים בזולתו וכמו אלו המינין הרבה ומי שיאמר כי יש עליו פונה בזה הוא כמי שיאמר כי אין לו דעת הבריות אכל הוא מכלל השופים ושרעם משובשת. וקיום זה אשר אמרנו בדיעות מקורם שנרע הבורא יתברך שמו. אבל כבר ידענו קיומו בלבד הכפרנים המכחשים לבורא העולם. וכלבד מי שיבטל הנבואה ואם אמר כי יש אלוה ויאמר כי לא יכשר לעולם שיבוא נביא אל בני אדם. וכאשר יהיה אשר דברנו אמת חוב בחלופו שיהיה בטל. ודע כי אשר הולך אנשים יחשבו כי הם עובדים לאלוה ולבורא אל המניעה מן המעשים אשר להם בהם חפץ אם לא יתיר להם נביא שיעשו ההקשה אשר הקישו זה על דבר הוא קיים בין בני אדם וידוע להם ושעו בדרך ההפרדה בין המצואי בינינו ובין הדברים התלויים באלהינו ברוך הוא כאשר נבאר לך. ועם זה אלה יאמרו וידו כי יכשר ממנו שנכניס הרוח אל אפינו ושנפק את עינינו ונניף ידינו ורגלינו וכל איברינו מן הרעת ודברי אלו ואם אינם בנלוי, ובמשמעם חשובים כדברי מי שיאמר כי לא ידע מלבו דבר על כל אודות ופנים לא מעט ולא הרבה אבל לא ידע אפילו בכשרון פקחת עיניו ולא שיריח הרוח אלא מדברי הנביאים דברי הכל בטעם ובמענה שוים ואשר יתייב הם אלו בעבור דבריהם כן יתייב על אלו. ויש במי שדבריהם [164a] בטלים כי הם חלופ האמת, מי שלא ראה לנפשו שיאמר באלו הדרכים החשכים אשר לשתי הכתות האלו, ואם היה יחייב עליו מן ההשחתות מה אשר חייב עליהם. ואני אזכור באלו הדרכים כלל מקוצר יכליל לך חפצך בעזרת האלהים דע כי החפץ בנשיאה ונתינה בדבור גלוי האמת ובאורו. והאמת לא יודע למי שאין לו דעת יפריד בה בין טוב לרע ואמתת הריעה היא חכמות יתקיימו בלב הם העקרים לזולתם אשר הם ענפים להם וזה כגון ידיעתנו הפרק בין עושה הטוב עושה הרע והאמת והשקר וכל שיוצא בהם ועל זה מי שיאמר כי אלה הרעת יפריד בה בין אלו הדברים איך יסור ממנו שנדבר עמו ונשא ונתן בענפים אשר הם בגויים על אלו העקרים הלא הדבור לא יועיל עמו בלא ספקה ואתה תרע כי אנו נפריד בין הטוב והרע כהפרדתנו בין השחור והלבן במראית העין ואין עלינו בזה פונה ואם יאמר איש כי לא יפריד בין הראשון הלא חוב עליו שלא יפריד בין השני ועל כן אמרנו למי שיאמר כי אינו יודע לא טוב ולא רע אלא מדברי הנביאים חוב עליך שתאמר כי אינך יודע הפרק בין מיני הצביעות ומיני מטעמים ובין החום והקור אלא מדברי הנביאים. ומי שישים בלבו שיפריד בין זה ובין זה לא ימצא הפרדה ואם יקבל הכל על נפשו לא יצא מבי' חלקים. אם יהיה מדבר אמת על נפשו טוב שיהיה משונע ואם יהיה מדבר שקר

והיה בו במול דבריו אשר אמר כי לא ידע דבר מן נפשו. ועל כן נאמר למי שיחליף בענפים אשר הם אמת קבל על נפשך מה שיתחייב עליך שתקבל אותו מן במול העקרים אשר הם ידועים בודאי ובזמן שיקבל לא יכשר הרביר עמו. ואם לא יקבל, אמרנו לו הניס(?) הדתות הרעות אשר הולינו אותך אל זה. ואנחנו אם נניח הרביר עמו נדע בודאי כי הוא מכוב בחלוסו בעקרים וגם הוא ידע מנפשו כי הוא משקר. וידע גם אנחנו יודעים כי הוא מדבר כזב וזה דאי לנו בבמול דברי המועים.

הכת האחרת זו תאמר כי כבר ידענו שאינו כשר [164b] ממנו לעשות חסצינו בבית ראובן ובכל קנינו ובכל מה שהוא ברשותו ולא נאכל מאכלו ולא נלבש מלבושו אלא בהתרתו והרשאתו והעלה שלה נאסר עלינו זה כי הוא קניינו וברשותו ואין פרק בין דבר שהוא ברשות פלוני או ברשות אחר והעולם בתחלה ומה שיש בו ברשות בוראו ותחת ממשלנו ואין לנו רשות לעשות בו דבר אם לא יתיר לנו וזה הדרך בחר בה מקצת היהודים יאמרו כי לולי אמרו ית' יש יאמר¹⁾ אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב וזרע וזרע וזרע לא היתה תכשר ממנו לקחת העשב והרשא וכל שיצא בהם מן הארץ. וזה דבר במל כאשר במלנו בו הדבר הראשון. ואתה תדע כי הדשאים והעשבים אינם מצטערים בלקחתנו להם ולא יבוא עליהם כאב ולזה לא נאמר כי הם כמו הצאן והבקר ושאר הויות המותרות לאכילה. שאין לנו רשות לשחוט אותם ולצוד ולאסוף אותם אלא בהרשאה מדברי הנביאים. היינו נאמר בכללה כי המתיר ברוך הוא ישלם להם כדי כאבם בעבור שיצא המעשה משיהיה חסם. הוא ברוך שמו אינו מצטער בלקחתנו אלו המינים כבני אדם אם נלקח ממנו ולא אם נעזוב אותם ולא נקחם תהיה לו מזה הועלה או ימנע בהם מנפשו רעה וצרה כבני אדם ואנחנו צריכין אליהם מצטערין בעובם. ואיך נהיה חוסמים או צריכין אל רשות ממנו ית' וז'. ולו אמרנו כי אנו צריכין אל רשות היה הרשות הוא אשר הקים ית' ברעתנו כי כל מעשה שאנו צריכין לעשותו ואין אחד מכני אדם מצטער בו. ולא משאר בעלי חיים בהוציאו מידם מרשותם מותר לנו לעשותו והדברים המקיימים בדעת יוסיפו על דברי הנביאים ולו אמרנו כי לא יוסיפו. אלא הם הם שוים לא היינו צריכים אל דברי הנביאים מזה המין עם אשר נתקיים בדעתנו. ועוד ידענו כי אין פרק בדעה בין הנפת האיברים ומשיכת הית אל אפינו ואל הפה ובין לקחת העשב מן הארץ והמים מן הנהר אם יאמרו כי האחד אסור עד שתהיה²⁾. ועל כן אמרנו מקודם כי זו הדרך [165a] השנית והדרך הראשונה שוות. ודע כי זו הכת השנית תחוק דבריה באמרה כי אנחנו נדע כי היות מעשה ד' ית' שמו ברשותו תחת קנינו יותר מן היות הסמון והנכסים וכל מה שלנו ברשותנו ובקניינו בעבור כי הם תחת ממשלתו כבריאנו ובחדוש אותם. ואנחנו אין תחת ממשלתנו לא מזה הדרך וכאשר לא יכשר ממנו קחת סמון אחרים שלא ברשותם. כן אין אנו רשאים לקחת קנין אלהינו שלא ברשותו. וזה כלו אפן כי נאמר להם מה הוא חסצכם באמרכם ברשותו הוא, ברבורו, אם יאמרו הין, נאמ' להם כבר הלך במול זה. ואם חסצכם בזכרון רשותו שיודיענו בלא דבורו נאמר כבר עשה ועוד נאמר להם מעותם בלא ספק כשחשבתם כי היות הדבר קנין לאחד עלה לאסורו יע' תאסור אותו עלינו על כל אודות ולא הוא כן. אבל העלה שלה. נאמר עלינו היותו ברשות מי שיצטער בהוציאו ממנו. ולא היא היותו קנינו בלבד. הלא תראה כי בית ראובן וחנותו מותר לנו לשבת בהן ונעמד ונשכב אם יתיר לנו והתרתו לא הוציאה אותם מהיותם קנינו ולו

¹⁾ Gen. 1, 29. ²⁾ So. Wohl zu ergänzen: מותרת.

היה הקנין על כל אודות ופנים עלה לאסור ישיבתינו ושאר המעשים לא היתה מותרת לנו בהתרתו. וכיוצא בו כליו ונכסיו ובגדיו המושאלים הם קנינו. ואם מותר לנו שגלשכש אותם ונעשה חפצינו בהם כי לכך שאלנו אותם. יוסיף זה ביאור אשר נאמר בו היות הדבור שקר עלה לאסורו באמנה כי אין שם שקר לעולם אלא והוא אסור אם יועיל ואם לא יועיל, ולו התיר אותו מתיר, לא היה מותר בהתרתו, ועל כן אמרנו למי שיאמר כי היות המעשה צער וכאב [בכ"י אלא] עלה לאסורו לו היו דבריו אמת היה כל צער וכאב רע יאסור ולא היה יכשר ממנו יתברך שינקום מהרשעים ולא יפול ממנו על כל אודות כאב, כי כל דבר שהוא אסור לעלה בכל מקום שתמצא העלה אסור קיים. ולו היה היות הדבור קנין, עלה לאסור מעשה אחרים לא היה יכשר המעשה לא בהתרו ולא בזולתה וזה במל.

הבית השלישית מאלו. הנלוי מהם [165b] כי חילופם בשמות של כל המינים וכל קרואי בשם ואם היה מקצתם יעשה אותו מוסנל בשמות ר' יתעלה בלבד ופעם יאמרו מי שמלאו לבו לעשות שם לאלהיו עשה מעשה גדול. ופעם יאמר אשר יתחיל לעשות לבורא שם אינו מאמין מהיות זה השחתה בדתו או כי הטוב וההנאה בדת חלופו. ופעם יאמרו קציתם כי כל אשר יקרא כל דבר בשם לכתחילה אינו מאמין כי תקן הדבר לא כהונן ועשה אותו לא במקומו או כי חפץ י' ית' חילופו וכיוצא באלו הדברים. וזה כלו במל. ואשר הקדמנו מי שיכין אותו ויעיין בדעתו כי לא ישאר לו עמו צורך אל תשובה אחרת על אלו הדברים האחרונים אבל אנחנו נשיב על כל דבר ודבר מהם בעבור שיהיו הראיות גלויות. כבר נתקיים באשר הקדמנו כי אין פרק בין הדיבור בלשון ובין נענע האיברים כי כל אחד מאלו המעשים אם יפול דבר צורך על עשייתם או יגרים לאיש שיעשה אותם יש לו לעשותם בכל עת שאין עלה מן העלות הידועות שלהם יהיה המעשה רע כגון היותו חסם או שקר וכזב או כפרנות וכיוצא בהם. וכבר נתקיים חזק החפץ אל היות האחד ממנו מודיע לריעו חסמו ומה שכלבו וכי זה בחקן שפה ולשון ידבר עמו בהם קל בעיניו ממעשים אחרים כגון שירכין בראשו ויניף ידו אבל יוכל שיוודיע חפצו בדיבור הפה יותר ממעשה אחר כאשר נבאר אחר זה ולכן חוב שיכשר ממנו על התנאי אשר זכרנו אבל תקן הלשון טוב מזולתו בעבור אשר אמרנו כי יתקיים כוונת החפץ מה שלא יתקיים בשאר המעשים ולו ידענו להיותו רע עלה, לא היתה העלה מוסנלת בו, עלה היתה עוד קיימת בההרמוז וזולתה והיתה משפח הכל אחד וזה ממה שהקדמנו בטולו. וכן אבו עלי חייב על מי אשר אמר באסור התקנות השמות לבעלי שמות במקצת דבורו אסור במניעה מן תקונה ולא ראיתי לו באור ופתרון לזה הדבר, ויכשר שיאמר בחזוק, כי אם נתקיים כי למעשים עויבות היא [166a] בחלופם, לא יוכל היכול שיצא מהם, אלא על אלו העויבות, כי הוא אם לא יעשה השם ויתקן אותו לבעל השם, אין זה אלא בעבור כי התעסק בעשיית חלופו, אשר הוא עויבה לו, וזה המעשה אשר הוא עויבה לשם, חוב על עקר דת אלו שיהיה רע ואסור, בכל זמן שלא יתיר אותו הבורא ית', ובוה הביאור יהיה האיש עושה דבר רע ואסור אם יקרא לדבר שם ואם יניח ולא יתקן שם, ולא נתגלה לנו מדברי אלו, כי המונע נפשו מעשיית השם לבעל השם, צריך אל רשות במניעתו נפשו ממנו, אבל לא חייבו לקחת הרשות אלא בתקונו בלבד לא בהמניעה ממנו. ויכשר שיחייב עליהם כמו זה מן אופן אחר והוא על דברי מי שיאמר כי העושה יכול שלא יעשה הדבר ולא חלופו אשר הוא עויבתו שאין

יכול שימצא עמו לעולם כי כל אחד מהם יכחיש חברו ויבטל אותו. וזה כשתאמר כי תיקון החי ממנו בנוסח ואיבריו ומנהג ברייתו יחייב נפילת המעשים ממנו בכל עת שהוא בשלום דעתו ובכל דרכיו ואין פרק בין מי שתספיק המעשה אל האבר או אל הלב. אבל תהיה העלה למניעתו ממנו היותו מתעסק בזולתו מן המעשים ולו היה יכול שיכליל הכל ויעשה אותם ביחד היה עושה ופעם תהיה העלה המנעת מן עשות הכל החלוק שבין המעשים אשר כל אחד מהם יכחיש חברו ואין יכול שימצא עמו. ופעם תהיה מה שישוּב אל החפצים ואל הכלים הנעשים בהם עם זולת זה ממה שיכול שיהא עלה למניעה וזה אשר אמרנו יגרים לאיש בעת שאינו עושה שם ומתקן אותו לדבר שיהיה מתעסק בדבר אחר משאר המעשים וכאשר אינו רשאי לעשות השם בלא צויו כן אין רשאי לעשות הדבר האחר אשר התעסק בו אלא צויו ועל זה לא יצא מעשות מעשה אסור אם תקן השם ואם זולתו.

והידוע מדרך אלו האנשים ודעתם כי הם יתירו הרבה מן המעשים בלא צויו וזה יבטל דבריהם. ועוד אמר [166b] כן אבו עלי לו היה רע ממנו תקין השם אלא בצויו. היה עוד רע ממנו ית' שמו בגלל כי כל דבר שהוא אסור לעלה חייב שיהיו כל העושים שוים בו וזה יחייב שלא יהיה מותר ולא כשר תקין השם לא ממנו אנחנו ולא ממנו ית' זכ'. ועוד אמר שלא יוכלו שיספידו בינינו ובינו ישתבח באמרם כי השם יפול ממנו ברוך הוא בחלוק הפאה שיפול ממנו אנחנו. עליה מחמת כי החפץ בשם הבניה והביאור לאחרים וזה קיים בנו וכן ית'. ואני דברתי לך חפץ זה האיש החכם מקצתו בדברי סיו ולשונו ומקצתו בדבור אחר והמעט אחר. וזה די לך בזה האופן.

הדבור באופן השני והוא הכשרת עשות שמות לד' ית' שמו ודע כי המענה שיוליכנו ויביאנו לעשות שם לזולתו הוא קיים בו ית' וישתבח. ולו אמרנו כי אנו צריכים לתקן לו שמות יותר מזולתו היה קרוב. מחמת כי אינו נתנשא שמו נראה בעין ולא ידוע בשאר ההרגשות ולכן לא נוכל שנרמזו אליו באבר מאיבריו ואין לנו דרך להודיע לאחרים נפשו ואשורו אלא בדבור הלשון. ואמרם כי זה מליאת לב לפניו וחזק מצח שהתחילו בעשייתו שמות לזולתו מחמת כי החפץ וההרהור שיוליכנו אל עשות כל השמות הוא אחר והוא הדמיון אל הבנת אלהינו חפצנו. וכבר בארנו מקודם הכשרת זה המעשה בכלל בעלי שמות בלא הרשאה ולא צויו וכאשר אין שם פרק בין השמות שמו יתברך ובין השמות לזולתו חוב שיהיה עשות הכל כשר. ועוד לומר כי אנו צריכים אל תקון השמות לו ישתבח יותר מזולתו בעבור כי אנו צריכים קיום הראיות עליו ואל ההוהרה מעויבת העיון והתפוש והדרישה והחקירה על מציאתו ועל שאר אשריו ואל ההפרדה בין מעשיו ובין מעשה זולתו ועל זכירת משפטי מעשיו וזה כלו לא נוסל עליו אלא בדבור הפה ובתקון הלשון או במה שהוא קיים ועומד אחרי הדבור מן הכתיבה והדבור הוא העקר. [167a].

שאלה. אם יאמר הודיענו איך יעשה מכם שתודיעו חפצכם בעבורו יתברך בדבור הפה אם תאמר כי ההרמוזה אליו בשלה והלא זה הדרך תתוץ ותפרוץ מה שקימחם אותו מקודם מן היות ההרמוזה היא העקר לדעת החפץ בדבור הפה ולולי ההרמוזה לא היינו יכולים לדעת החפץ. ואשר יחליף עליכם, לו חפץ שיעשה זה ראיה אל בשול תנת השמות בו יתברך. עשה והיתה ראיה חזקה ואם יתקיים לו יניח הדבור עמכם בהכשרת תקון השמות או אסורו וידבר עמכם בבטול מכל צד ופגת. ואתם תרעו כי לא יכשר שתאמר בעבורו דבר כי הוא אסור או מותר אלא והוא

בנפשו מתאמת לא במל⁽¹⁾ ואלא מה היא התשובה. יאמר לו כי זו השאלה אין בו רחוק למי שיחפזן יסמך תקון השכות לבורא יתברך מחמת כי הוא דבר ביש ורע אבל אם יהיה ממנו רשות או צווי בעבור כי נאמר לו הודיענו מה עשה עמנו אלהינו הצונו לעשות מעשה יכשר שיעשה ואנו יכולים לעשות אותו או צונו לעשות מה שלא יעשה והוא בנפשו במל. ואם תאמר כי הצונו והרשות עמדו בעשיית הבטל אשר⁽²⁾ לו עשה. ולא תבוא לנו ממנו הועלה. היה שחות דברך גלוי אין בו פונה. ואם תאמר כי הצונו והרשות יתקיימו כמעשה יכשר שיעשה ואנו יכולים על עשייתו. אמרנו לך ואיך נוכל לו שם יתברך נהנה בו ונעיר לנפשנו ולאחרים עם היות ההרמוזה אליו ישתבח אינה מתאמת ובאי זה תשובה תשיב ותהיה טובה אנו רוצים בה בעבור שנמצא משאלתך. ואם תאמר אני לא שאלתי אתכם זו השאלה אלא שאבטל אמרכם כי ההרמוזה היא המכשרת לתקן הלשון ולקדם ההועלה בו וכאשר הוא כן אין לכם שתעשו זה עקר לבטל שאלתי. יאמר לו כבר בארנו מקדם אמתת זה העקר והעמדתו הראיה אליו ואין אנו צריכים אל שנו⁽³⁾ הדבר בו ועל קיומו וכוונתו אשר בא אחריו. ואם תאמר [167b] אני אשאל אתכם זו השאלה על קיום העקרים אשר לכם בתקון הלשון וזולתו באי זו תשובה תשיבני על זה הדרך. נאמר לך כאשר נתקיים כי אנשי הלשון כבר עשו שמות לו בעבור הסגלות באשורים ומשפטים ולא הפרידו מקצת אשר הוא כן ממקצת אחר וידענו כראיה קיומו יתברך וכי לו אשורים קיימים כמו לזולתו קראנו אותו בשמות אשר הם לזולתו מחמת שהוא משתתף עמם באשוריהם ולו היה אסור עלינו עשות זה עם עמידת ההועלה בו כי הוא בזולת היה גם כן אסור כמותו בזולתו. וכבר ידענו חלקו זה והוא יבטל השאלה. ואם אמר אני אעתיק השאלה אל המקום אשר עשיתם אותו עקר ואומר כי ההרמוזה נתכונה אל ראובן מחמת שהוא גוף והאשורים אשר לו לא תתאמת ההרמוזה אליה כי אינה גוף ועם זה איך תוכלו לעשותם לה שמות ואיך נוכל שנועיל לזולתנו ידיעתם בדבור חוץ מן ההרמוזה אליהם וכל שאלה תבוא על העקר בביאתה עם הענף איך תכשר ההסכמה על אותו העקר התשובה לו כי העקר בשמות שיעשו לכל דבר שהוא ידוע ואלו הרבירים הידועים יחלקו חלק תתאמת ההרמוזה אליו בודאי והם הנפשות. וחלק אחר לא תתאמת ההרמוזה אליו באמת אבל על דרך עובר והם האפעים שיחולו בנפשות והם מתחלקי על ב' חלקים. יש מהם מורגש. אם כיד ואם בעין ואם באזן ואם בפה ואם באף ויש מהם שאינו מורגש. והמורגש בכל אחת טן ההרגשות גלוי יותר משאינו מורגש. ואחריו שנודע זה אשר אמרנו עשו אנשי הלשון שאינו כלום ואינו ידוע בודאי כמו הידוע והפילו עליו שמות אחרי שידעו תלות השמות בדברים הידועים ועשו זה על דרך עובר והוצרכו אליו בעבור כי ידעו הפרקים בין מין ומין ובין כל אחד ואחד מן המין באשור לזה אינו לזה ותפצו שיודיעו לזולתם מה שידעו ולא היו יכולין למצוא [168a] חפצם אלא בזה הדרך והיא שיזכרו באשורים כמו דבורם באשר הם אשורים להם. הלא תראה כי אשר יראה מיני צביעות יפריד במראית העין בין מין ומין. וכן הוא יפריד בין שתתאמת ממנו המעשים ובין אשר אינו כן ובעבור זה עשה זה ההפרדה וזה הפרק כמו דבר ותמן לו שם ותקום בנפשו כי הוא כמו דבר תתאמת ההרמוזה אליו וזה יוכיח ההצלה מדברי השואל.

(1) ואם לא. (2) לא. Hs. (3) ללחנתיה.

ועוד אמר מקצת החכמים כי תקן השם לכורא יתברך לו היה אסור עלינו לא היה כשר ממנו ית' שיודיענו לו שם כי הדרך בשני המקומות אחד וכאשר הוא כשר ממנו ישתבח כך הוא כשר ממנו אנחנו ואין שם פרק. ואם יאמר השואל על זה הדבור כי האלוה יתברך יודע הדרך הטובה אשר בה הועלה לנו יותר ממנו לכן הוא כשר ממנו ואם היה אסור עלינו. יאמר לו לא היה המעשה לא יכשילנו לדרך אחת והיא התועלה היה דברך קיים מזה האופן. וכי ידענו כי המעשה יכשר לעלות הרבה ואופנים רבים נבטל דבורך. ועוד יאמר לך מה הוא הספק בזכירת ההועלה היא ההועלה של עולם הבא. או התועלה של עולם הזה. ואם תאמר הראשון נאמר לך על המעשה יכשר לדברים הרבה וזלזל זה. ואם תאמר השני נאמר לך והלא כבר בארנו כי יש לנו חפץ גדול בתקן השמות לכל הנקראים בשמות וזה יזכיר כי אין לך שתמנענו מזו הדרך עם הודאתך כי המעשה יכשר לחסדי העולם הזה וצרכיו. ואם יעזוב השואל הדבור בהועלה וישוכ אל זכירת ההשתנות יהיה אשר נזכיר אחר זה מבטל דבריו. ודע כי כל אשר יאמר כי עשות שם לדי' ית' יבוא ממנו היותו דומה לזולתו לא יוכל שיאמר בהכשרתו בצויו משום כי הדמיון קיים עם הצווי שהוא בלא צווי ואינו רשאי לעשות זו הדרך ראה בו השאלה. ואם יאמר אני אמנע קריאתו בשם על כל אודות ופנים בעבור העלה אשר אמרתם והוא היותו דומה לזולתו. יאמר לו הרברים יהיו דומים [168b] זה לזה כשהיו שוים כאשר ישוב אל נפשו לא בדבר דתן ממנו כמזנופות אשר לכל אחד מהם משוש כמו של אחד כמו השחרות אשר כלו מין אחד וכמו הלבנות וכיוצא בהם. ויהיו מתחלפים כשיפדרו באשור נפשם ואם יהיו מתחברים באשור אחר. ועל זה נאמר כי השחרות והלבנות הם נמצאים והמציאה בהם מין אחד. ועם זה הם מתחלפים במיניהם. ונאמר כי מקצת השחרות מצואי. ומקצתו אינו מצואי. ומין הכל אחד. וכן שאר המינים וכן נאמר כי ראובן ושמעון יודעים ויוכלים ותפצים התחברו יחד בשם אחד ואם תהיה דעת האחד מהם לא ממין דעת השני מחמת שהוא יודע דבר. והאחר יודע דבר אחר. וכן זה יכול על דבר זה יכול על זולתו. וכמותם זה יחפון דבר וחברו יחפון דבר אחר. וכן התאווה. וכל עת שישתנה הידוע הרעת התלויה בו אינה ממין הרעת התלויה בחברו וכמו אלו המינים הרבה וזה יזכיר כי החלוק והרמות אינם עומדים על השמות ודע כי כבר נתקיים כי כל ידוע לא יצא משהיה מוסגל באשור יפריד בינו ובין זולתו וזה האשור אינו הוזה לו לעלה יוצאה ממנו ולזה כי הוא כן לנפשו. וזה המשפט קיים בכל דבר שהוא ממין אחד ובדברים המתחלפים אין פרק בין היות החלוק שביניהם יחייב הכחשת האחד לחבירו וכן שלא יחייב כן ותקנו אנשי הלשון הישמעאלי מלת שי שהוא בלשון הקדש כלום ודבר משום שהוא ידוע ולא הפרידו בזה המלה בין מין ומין ולא בין מקצת המין ומקצת אחר. ולזה נתחייבה ההפרדה בין אמירתנו נוף ושחרות ולבנות ובין אמירתנו כלום כי מלת נלם ונוף בתקן תזכיר מין מוסגל. ובין מלת שחרות. ואמירתנו כלום אינו כן. ולא הועיל אלו ההועלות ועל זה יתחייב שיהיה הנוף אשר לו משוש ויתפרש בה היותו כן לנפשו. ואין הכלום כלום לנפשו. ועל זה כאשר נתקיים לנו כי יש לעולם בורא וידענו אותו משום שהוא ידוע בנפשו קראנו אותו שי כלום ולא יביא אותנו זה שנאמר כי יש לו מין ולא נאמר כי הוא [169a] דומה לזולתו כשלא הכריחה אותנו קריאתנו לשחרות כלום שנאמר שהוא ממין הנופות ואם היה הנוף כלום אבל. אמרנו כי היות זה ממין זה או בחילוק מינו עומד על ראייה

מבחינ' אם הוכיח כי הוא ממנו נאמר כי הוא מינו ואם לאו נבטל. וזה יוכיח כי השם אינו מועיל לאשור מוסנל ולא ראיה עליו ולא נהיה מדמים לו יתברך בזולתו בתקן שם לו ועל זה אמרנו למי שיאמר כי הבורא ית' נוף כי יש פרק בין אמירתו לו ישתבח שי' כלום ובין אמירתו לו נוף. בעבור כי נוף בעקר הלשון לא נעשה לכל שהוא ידוע ולא עיסד בנפשו אין הוא צריך אל מקום אבל נעשה לכל מה שיש לו אורך ורחב ועמק וכלום נעשה לכל מה שהוא ידוע. ועוד יתחייב עליהם שלא יבשר ממנו בדרך הוא יקרא לנפשו כלום ולא ידוע ולא נזכר ולא בכל שם שיועיל להועלת אלו השמות בלשונם בעבור שאם יעשה כן יהיה מדמה נפשו בזולתו ברבורו עם עשותו דרך מן הדעה תוכיח כי אין לו דומה אבל דברי הנביאים גם יוכיחו כי אין לו דומה ויבוא מזה שבוש כאשר תראה אבל היתה ההכחשה תבוא בראיות מתקיימת בדרך הדעת ודרך התורה מחמת שקריאותו יתג' לנפשו כאשר זכרנו תחייב דמיונו לשאר הידועות משום כי התחבר עמה בשמות וזה יכחיש אשר נתקיים ברעה מהיותו אין לו דמות. והוא יתברך כפל במקומות הרבה מדבר הנביאים. שיהא שם דומה לו ברבור המבאר וכשהוא במשפטו. ואמר¹⁾ אין כמך באלהים יי ונו'. ומניעתו יתברך מהיותו כדמות אלהים אחרים שהם נוספות וזולתם תחייב כי אינו דומה למה אשור הוא כמותם מן הנוספות וזולתם תחייב כי אינו דומה אבל כבר אמר¹⁾ יי אין כמך. ואמר²⁾ ואל מי תדמיון אל.³⁾ ואל מי תדמיוני ואשור. ואין חפצינו באות איך ילקח מאלו המקומות ראיות ועל אי זה דרך תוכיח ותודיע כי אין דמות לבורא ית' אבל זכרנו אותה כי הוא תחייב ביאת ההכחשה בראיות שברברי הנביאים אם יהיה הרבר כאשר אמרנו וזה הכלל יפול אשר נסמכו עליו. ואם יאמר כי זה הרבור מכס יחייב עליכם שתאמר בכל דבר התחבר בדבר [169 b] אחר באפן שלו ובעבורו עשו אנשי הלשון השם שיהיה שמו כשמו ואין זה מדבריהם. יאמר לו אם יהיה חפצך בה חיוב אשר אמרת חפצינו בחיוב חרוש המשוש לנוספות בעת שימצאו או בחיוב הכחדת הרבר בעת מציאת חלופי שםמנהגו יבטל אותו ויכחידו אנחנו נמנע מזה. ואם יהיה חפצך בחיוב הוא אשר ישוב אל חפץ עושה השם אשר הביאו בעשיית השם. הוא מאמרנו כי בעבור המחרש הלשון כאשר יקרא שם מקצת המין הפלוני שחרות שיראה אותו שהוא על התאר המוסנל כבר חפץ שילך זה השם אל כל שהוא כמותו ובמראו יפול עליו ועל זה אין בדבורינו הכחשה ולא נתיצה. ואם תאמר והלא כבר יהיה הנקרא בשם מחמת שהוא מאושר באשור בעינו יפול עליו שני שמות ולא תזכרו אותו אלא באחד מהם חוץ מהשם האחר וזה יבטל מאמרכם בחיוב חליכת השם וקיומו בכל מקום כי אם יהיה זה החוב אשר אמרתם אמת למה הלך האחד משני השמות ונפל על הרבר חוץ מתבירו וזה כמו קריאתכם למי שנגמרה דעתו בעל שכל ולא תכשירו לאדם שיאמר כמו זה יתברך בבורא ואם הייתם אומרים באשורו כי הוא ידוע וכל שיוצא בזה המין. יאמר לו כבר הקדמנו כי השם אשר יתקיים להועלת מוסנלה חוב שיהא קיים בכל מקום שתהא אותה ההועלת מתקיימת ואם יהיה השם נעשה לא לאותה ההועלת על כל אודות ופנים. אבל לאותה על אפן ועל דרך ואין קיומו חוב בכל מקום. ואחא יודע כי האדם והבהמות והעופות נבראים מן העפר וכשנאמר באדם⁴⁾ וייצר יי אלהים את האדם עפר מן האדמה ונאמר כבהמות ובעופות⁵⁾ וייצר יי אלהים כל חית השרה ואת כל עוף השמים ונקרא שם אדם אדם ולא נקרא שם זולתו אדם וכיוצא בו. וכן המנהג בידוע ובעל שכל תקנו אותו למי שידע על דרך ועל אפן ועל זה נפל יודע

¹⁾ I Chr. 17, 20. ²⁾ Jes. 40, 18. ³⁾ Jes. 40, 25. ⁴⁾ Gen. 2, 7. ⁵⁾ Gen. 2, 19.

על כל בעל דעה חזין מבעל שכל. ועל זו הדרך נאמר כי לבעל השכל מאשור הוידע אין חקר ולא יקרא שמו איש שכל בעבודה ולא יקרא שמה היא שכלות בפי כל שהיא מבין וידע מה [170a] יאמר. ואין אתה חרש לדבר מקצת החשונים מעמי הארץ שיאמר כי שבעל שכל לא ינמר שכלו לעולם מחמת שהוא בכל יום ויום יוסיף דעות לנפשו מדעת האומנות וכל שיוצא בה ויחשוב כי כל אלו הדעות מן השכל זה יבאר לך בסול השאלה.

ודברי אשר יאמר כי אסור עשות שם לדבר מחמת שהוא מיוחד משיהא שיתות ברין דבריו במלים. בצבור כי חוב על אשר ישען על זה שלא יעשה שום דבר מצרכיו וחפציו מחמת שאינו מאמין על זו הדרך שיהא שותות ברין. ואם יקבל זה על נפשו יהיה אשר זכרנו מקדם מן הראיות על התר כל מה שלנו בו חפץ ואין בו דרך רעה ולא עלה תאסור אותו עלינו במל דבריו. ואם יאמר כי היות המעשה שותות עלה לאסורו והוא מוז הדרך כמו החסם והכוב וכאשר אין אנו רשאים לעשות כל מה שנעביר היותו שותות ברין. נאמר לו היות המעשה חסם נוכל שנדע אותו מלבנו ומדעתנו וכן היותו כוב וכל שיוצא בהם והיותו שותות ברין אינו כן אבל לא נדע אותו אלא מדברי הנביאים וזה יוכיח הפרק ביניהם. ואם יאמר מן מנהגכם שתאמרו כי העברת עלת האסור כמו הדעת בודאי לעלת האסור כי הכל יחייב עלינו שנמנע מן המעשה ועל זה נאמר לכם כי אתם ואם לא תדעו היות המעשה שותות הוא העלה להיותו אסור. וזה יחייב עליכם שלא תעשו אותו אלא על מנת בסול זה העברה. נאמר לו כל מי שנגמרה דעתו ידע בודאי כי כל מה שלו בו חפץ ואינו יודע בו קיום עלה לאסורו ולא יפחד בעשותו צער לא מוקדם ולא מאוחר כבר יכשר ממנו עשותו ואנחנו כבר בארנו כי אין דרך מן הדעה תוכיח כי המעשה הפלוני שותות ברין. וזה יחייב כי מותר לנו לעשותו אם ינצל מהיותו רע לעלה אחרת. וכל מי שידע אלהיו יתברך וחכמתו וכי כאשר יעשה איש מצווה מובא באסור ובהתר חוב שיצליח לו בחובו בציווי ויודיעו כל מה שהשחית אותו בעשיית רצונו וחפצו ויקיים לו דרך על כל אלה הדברים ולא יעזוב [170b] לה מצוה תיאנה ולא עלה הוא ידע בלא ספקה כי לו היה המעשה הפלוני שותות היה יעמיד לו ראיה על זה וכל עת שלא יקים לו ראיה על היות שותות ידע כי הוא מותר. ודע כי זאת השאלה לא יוכל ישאל אותה מי שיאמר בהתר דבר מן הדעה. ועוד נאמר כי נתקיים כי כל מעשה שהוא אסור לעלה חוב שיהא מותר בכל זמן שאין קיימה בו על התנאים המבוארים מקודם וזה יחייב כי כאשר נדע אם מן הדעת אם מדברי הנביאים כי אין שותות שם בתקון השמות כי מותר לנו וטוב ממנו תקונם ואלו האנשים ימנעו מזה כאשר יוכיח משמע דבריהם. ואם יראו אותנו כי הם יעשו העלה היותו שותות. וכבר נתקיים לנו כי כל המעשים אינם מותרים לעלת עשה. ואינם אסורים לעלת לא תעשה. היו אלו המעשים תקין לשון או זולתו ועל זה לא יצאו דברי האומר כי תקין הלשון לא יכשר אלא בהתר על ידי הנביאים משני חלקים האחד מהם כי יאמר כי זה ההתר הוא המקיים הכשרתו והוא עלת ההכשרה וזה בסל מושחת לדברים אין אנו צריכים השעה שנוכח אותם. והשני כי יאמר כי ההתר הוא ראיה על כשרותו ואנחנו כבר בטלנו זה בארנו מקודם בדברים אין שם פנים לשנונם. ואשר אמרו כי ההצלחה וההועלה בחלופו ועשו זה עלה לאסורו הוא בטל בגלל שקיום ההצלחה וההונאה בדבר אינו עלה לאסור דבר אחר מחמת שנתקיים לנו כי המעשה יכשר לעלת הרבה כאשר יהיה אסור כן לא יבוא מזה הדבר יותר ממה שיהיה כל מעשה יש בו הצלחה

והנאה כעשות רצון אלהינו חוב ותקון הלשון יכשר ואין בו הצלחה לחסצי העולם הזה וצרכיו ואינו חוב ולא אסור ולא נתקיים בו עלה לאסורו. ואין זה הרבור אלא בדברי מי שיאמר אסורה עלי האכילה והשתיה והמקח והמתן אסורים נמי אבל שיהיה הכנסת הרוח אל הפה מחמת כי הצלחתי והנאתי לחוב ולהקריב ובמול זה הדבור גלוי. ועוד יתחייב עליהם דבורם זה שיהיה שלום הנשיון והשבת הסקרון אם קיום התנאים המחייבים להם אסור [171a] מחמת ששם הצלחה בוולתם ואין להם רוחה אם יסמכו על החיוב שבהם חוץ מן המקום האחר בנלל כי אם יעבירו אסור המעשה שגשתלמו תנאי הכשרתו מחמת שזולתו הצלחה בדין חוב עליהם שיעבירו אסורו המעשה ששלמו תנאי חיובו לזה הדרך וכל מי שלו בינה ידע כי הפרק שביניהם בה חיוב לא יועיל כלום הנה וזה די לו. ואשר אמרו כי העושה השם בלא התר אינו מאמין משיהיה עושה המעשה לא במקומו הוא דבור רך חלש עד למאד ואיך יהיה זה ואנחנו ביארנו כי בתקון הלשון וחבור המלות חסצים הרבה אכל ההנאה שבהם תוסף על זולתם וזה יוכיח כי אם יתחייב מה אשר אמרו בתקון הלשון בקל וחמר שיהיה חוב בזולתו. ואם יקבלו הכל על נפשם יהיה אשר זכרנו יבטל אותו. ועוד יתחייב על זה האומר שלא יאמין עם מציאת ההתר משיהיה העמיד הדבר לא במקומו יעשה אותו כראוי מחמת כי מי שיאמר כי הוא אויל במעשים המותרים מן הרעת ולא ידע טוב ולא כשר מקל וחמר שיהיה משפמו כמעשים המותרים מדברי הנביאים ואיך יהיה מה שהוא כמותו יודע בוראו אם יהיה מדבר אמת על נפשו ואיך וכל שידע חכמת בוראו. ועוד חוב עליהם שלא יחכו מאלהיהם התרה לתקן השמות בעת שיהיו צריכים אליהם מחמת כי אינם מאמינים שיהיו עושים הדבר לא במקומו ולא כמשפמו. ועוד חוב עליהם שלא יעבירו ביאת התר כי אינם מאמינים שיהיו בזה העברה עושים הדבר לא כראוי ואין להם שיאמרו אל זה הדבר כי הספקות אינה מעשה יאמר בעבורו כי הוא טוב או רע כי הוא ואם אינה מעשה ולא מעני על דת אנשים מן החכמים הוא כמו מעשה ולכן יאמר חוב על האיש שישאר תחת הספקות בכל מה שאין עליו ראיה לא על קיומו ולא על בשולו המאושרים והאשורים והמשפמים. ועוד יאמר כי הספקות אסורה בכל עת שתהא הרעה טובה וזה יבאר לך מה שסמכו עליו בזה האופן. ואשר דברו כי אינו מאמין [171b] שיהא חפץ יי ית' זולתו הוא מושחת בדברים קרובים מאשר הקדמנו והוא כאשר יחפץ יתברך דבר חוב שיהא זולתו אסור. הלא תראה כי הוא ישתבח לא יחפץ ממנו עשיית המבוקר אבל יחפץ ממנו עשות המעשים שיש לנו עליהם שכר אם יהיה המעשה חוב ואם יהיה נדבה חוץ מן המבקרות ועם זה אינם רעים ממנו ולא אסורים עלינו. ולא יהיו המעשים אשר לנו בהם חפץ גדול פחותים מן המבקרות. וכאשר היותו יתברך חפץ לזולת המבוקרות לא יאסור עלינו עשיית המבקרות כמותו נמי לא יחייב עלינו חפצו בזולת תקון הלשון שנאסור אותו עלינו. ואם יאמרו לא יכשר ממנו עשות מה שלא יחפץ אותו יתברך ממנו. יאמר להם כי משמע נסמכתם עליו תחלה יחליף אשר אמרתם בזה המקום. ועליו באה התשובה ואם היה אשר זכרתם הנה מושחת בעבור כי כבר נתקיים הכשרת לקיחתנו המבוקר והנאתנו בו עם היותו אינו נחפץ הימנע מחמת שבחירתו לא תועיל ואין בה מעם וזה בעבור שיריעתנו כהנאה לנו בו ואין שם צער ולא מכאוב על זולתנו בו ואין אפן להיותו רע ממנו ולא אסור עלינו תוכיח כי יש לנו לעשותו אם יחפץ אותו ממנו חופץ ואם לא

יחסין. ואם יאמר כי בשול בחירתו יתע' והיותו אינו חוסין מכם הוא עלה לאסור עליכם ובכל עת שיתירו אותו לכם במאמר יהיה זה ראייה על היותו חוסין לו. יאמר לו כבר הקדמנו בבטול כמו זה הדבור מה אשר הוא דא'. ולו היה חוב עלינו לדעת חסצו יתע' בכשרון המעשה לא היה שם פנים להסגלת חסצו יתברך חוץ מדרישת חסין זולתו. ואם יאמר יש לחסצו מן המשפט מה שאינו לחסין זולתו מחמת שהוא חכם ועל זה יתחייב עלינו אשר אמרתם. יאמר לו וכירתך חכמתו ישתבח בזה המקום אין לה פנים ולא טעם ואתה תדע כשרון מעשים מלבך כי פשוט דברך ומשמעו יחייב זה ומי שלא ידע הדברים שהם ידועים מן הדעת לא ידע הדברים אשר הם עומדים על הראיות ועם זה איך תתקיים הדעה בחכמתו. ועוד [172 a] יאמר לו אם יהיה חסצך בזכירת ההכרה כי חסצו ית' ראייה על כשרון המעשה ומגלה כי אינו אסור יתחייב מזה כי כשרונו נתקיים לזולת חסצו והוא אשר נאמר כי הוא אמת וכי המעשה יהיה מוסגל במה אשר יחייב הסבתו וכאשר ידע החכם אותו כן ויהיה שם מה שיוליד אותו אל היותו חסין לו יתאמת מסנו שיחסיף אותו ויבחר בו. ואם יהיה חסצך בזכירת החכמה כי הוא תחייב הסבתו ותקיימו כבר ביארנו מקדם בטולו אבל אילולי נאמר כי הוא בחילוף דבריו היה כש' בעבור כי בעל החכמה לא יחפון מה שלא ידע כי הוא טוב וכשר ובחירתו למעשה חוב שתתאחר על דעתו בהכשרתו ולא יתכן זה אלא כאשר אמרנו כי בתחלה יהיה טוב לעלה אם מוקדמת על בחירתו לו אם יכשר שתהא מוקדמת. וכבר נתקיים כי כל נמר דעה ידע הכשרתו מה שתתקיים בו התנאים אשר הקדמנו זכרה במקומות ואם לא יעלה על לבו חסין חוסין לו על כל אודות אבל המתחיל בחיפוש לבו לבעבור שידע אותו יתברך ידע הכשרת זה החפוש וזה הדרישה אבל חיובה על התנאים שלה ומי אשר זה אשורו לא נתקדמה לו דעת בוראו יתע' ולא דעת חסין אלוהו. בעבור כי לו היה זה ידוע לו לא היה צריך אל חפוש ודרישה וחקירה. וכן כל מה שהוא חוץ מן החפוש והדרישה ממה שיצטרך אליו כי הוא יכשר ממנו ויתחייב מקדם שידע חסצו ישתבח וכבר נתקיים כי המינים והכפרנים בלכם כי יש שם בורא חכם כי הוא חוסין מהם כלום מכל מיני המעשים והדרך ככל מתקרבת ולכן הרכות המשלים תגלה הדבור וחבאר אותו וזה הכלל יגלה לך חלישות אלו הדרכים שישענו אלו עליהם ולהוכיח בטולם וכל מה שיוזכרו אותו ממה שהוא דומה להם תהיה התשובה עליו קלה בעיניך אם תבין את העקרים שזכרנו ותשמור התשובות אשר שברנו בהם דבריהם. ודע כי הדעת יכול שתגמר ותתחייב החקירה והדרישה והפסול [172 b] ואם אין שם תקון על שפם ולשוון. ואם יאמר לנו אתם תאמרו כי הפסול והדרישה בלב לא יתקיים חיובם אלא עם הרעיון העולה על הלב המקיף על מה שיסחידנו ומן עויבתם ויתקיים לנו בעבורו סברת הצער והכאב ואם תאמרו כי זה הרעיון יכול שתהא כתיבה יאמר לכם כבר נתקיים במאמרים כי הכתיבה תתאחר על תקון הלשוון וכאשר אין הנה לשון מדובר בו לא יתכן שנדע בה כתיבה המתאחרת עליו כלום וכזה הרעיון לא ישאר לה מצוה עלה ולא תואנה בחיוב החקירה והחפוש. יאמר לו כי כל מי שיאמר רעיון כי הוא קשרון הלב לא תבוא עליו השאלה הוואת מחמת כי יכשר שיסדר מעויבת החפוש ויסבור הצער בעזבו אותו וידע חיובו ולא תשאר לו תואנה. ואם אין שם לשון ושפה ומי שיאמר כי זה הרעיון לא יהיה אלא דבור יש לו לומר בתשובת השאלה הוואת כי אין אנו צריכין אל תקון שפה מחמת כי הרעיון תתחייב מציאותו

אם לא יתחיל האיש מנפשו ויחפש וכאשר יעשה החפוש בלבו תחלה אינו צריך אל הרעיון העולה על לבו והפצינו שנבאר כי יכול שתגמר הדעת ויתחייב הפלפול חוץ מן רעיון ודברים יעלו על הלב וכבר נתאמת זה על האפן שאמרנו. ודע כי ראיתי שאזכור אלו הדברים אחרי הדברים שהקדמתי ואם אינם ממינים בעבור כי אשר יכול שישאלו השאלות המוקדמות כן יכול שתשאל זאת השאלה. וכבר נתקדם לנו דבור כי החפץ בקיום הלשון שגודיע הפצנו לזולתנו ואין זה מונע שיתקין האיש בנפשו שפה ידבר בה אם יהיה בזה חפץ ויש שם מה שיוליך אותו אליו וכאשר יתקיים לו הלשון בלבו יזהירו הרעיון הבא על לבו במה שיתקן בלבו מן השפה ונשלם החפץ וכיוצא בזה יכשר שידבר הכורא ית' עם זה הגמור הדעת במין הדיבור אשר כוון בנפשו ויבין דברי בוראו ויתחייב עליו שיעשה במשמע הדבר ששמע מאלוהו כאשר יתחייב עליו אחרי שתקן לו לשון עם אחרים וזה אשר אמרנו ואם הרבות והיה המנהג כי זה התקון יהיה בין שנים וכי הצורך יתחזק [173a] אל זה התקון להודיע אחרים ועל זה יתנהג המאמר בזה השער ואראה שאזכור אחריו דבר יתלה בהאמת והעובר בדבור כי הוא עקר יגלה בו מה שישוּב אל תקון שפה בדברי הנביאים.

פרק באמתת האמת והעובר ומה הוא החיוב עמם וכל שהוא תולה בהלו. כבר נתקדם במה שהקדמנו כי השם יהיה שם לדבר בחפץ המדבר ויתלה באשר יתלה בו בחפצו ונתקיים הפרק בין הדבור בתלותו בזולתו. ובין הרעה והחפץ בתלותם בזולתם וכי הדבור אם יפרד מן חפץ המדבר לא יתלה אבל אם קיום תקון הלשון יכול שימצא מן הדבור מה אשר משוּבו עשוי למען ויפרד מן החפץ ולא יתלה בדבר וכאשר יתחבר עמו החפץ יתלה ובא מזה כי משפצו בתחלת התקון ואחרי קיום התקון שזה חייב שיהא האמת כי הוא זה וכאשר יהיה ידוע כי המדבר דמה בדבורו אל דבר על זה האופן והתלה חפצו בו חוב היותו אמת בו אם יהיה מועיל הועלה בדבר המדובר בו כי האמת והעובר לא יבואו בשמות אשר אינם מועילות ועל זה יהיה הדבור ואם אינו תלוי בדבר שיתלה בו לנפשו כגון הדברים אשר יתלו בזולתם לנפשם ולזה תהיה ההגדה על הדבר בקשרון הלב לו שוים בתלותם בו ולא נדע להיותה אמת מעם יותר ממה שזכרנו וזה הוא האמת. ולא יתחייב באשר נאמר בשם כי הוא מועיל וכן באשור שיהא החפץ שלם ואם יפרד מקצת מן מקצת מחמת שרעת החפץ לא תחקיים בהסדרה אבל אם בהסמכת שם אל שם או מעשה אל שם כי המודיע מניד וההגדה תחקיים בהסמכת המעשה אל השם או בהסמכת השם אל השם כגלל שההגדה בעבור המעשה במלה. וזה יחייב אשר זכרנו ולא יהיה הדבור מועיל על זולת זו הדרך אלא אם יהיה קריאה אינה כמין ההגדה ואדין יכשר בהסמכת האות ומה אשר הוא כמותו אל השם באמרה בלשון ישמעאל יא ויד ובמקומו בלשון הקודש ⁽¹⁾ הוי ציון המלטי [173b] ⁽²⁾ הוי בונה ביתו בלא צדק ⁽³⁾ הוי בונה עיר ברמים. וכיוצא בה. ולשון הקודש אין בה יא פלוני לכן נעשה במקום יא הוי. ואם יאמר אם תעשו ההגדה בעבור הדבר כמו קשרון הלב בהתלאתו בדבר ולזה בכל עת שיהא זה הקשרון⁽⁴⁾. דעת יחייב המשפטים ואתם לא תאמרו כי הדבור יחייב במה שיתלה בו אבל זה מקצת מה תשענו עליו להעביר שנוי שנקרא לשון כי אנו בכל זמן שנקרא שם המין הפלוני שחרות תכשר חוץ מזה קריאתו לבנות בין מקדם תקון השם הראשון בין מאחריו ולו היה זה השם יקבע בו לא היה יכשר שנויו אלא עד אשר ישתנה אשר הוא שם לו מבדילי ויצא מצורתו הקבועה לו וכבר נודע כי זה כשל והוא יחייב

¹⁾ Zach. 2, 11. ²⁾ Jer. 22, 18. ³⁾ Habak. 2, 12. ⁴⁾ חֶשְׁרוֹן.

עליכם שתפרידו בין ההגדה ובין קשרון הלב. יאמר לו, לו הפרדנו ביניהם לא מנע אותנו מביאור האמת בדבור ואמתתו וכי מעטה מה שזכרנו ולא היתה עשייתנו ההגדה כמו הקשרון מצד לחסין לנו מבטלת חסצינו כי בראשון דיינו, לו היה אשר עשינו וחברנו מהם משחת מחמת ששחת היותו שוים בזה הדרך לא יחייב שחת דתני אשר אמרנו ואיך כי אנו נאמר כי אשר עשינו עשוי ואשר אמרנו אמת אינו מושחת בגלל כי הקשרון על דרך האמת אינו מקביע בדבר שהוא תלוי בו ולא מרשם לו אשור ולא מקיים לו משפט ולא דבר היה זה הקשרון חכמה ודעת או לא הוא כן ואשר הוא ממשפט מקצת הקשרון שיתלה בדבר כאשר הוא בחלוק היכולת אשר היא תקיים ליסול אישור. ואם יאמר אנו נדע הפרק בין המתוקן מן המעשה ובין אשר אינו מתוקן ולא היה זה הפרק אלא בדעה ואיך תאמר כי אין לדעה עשייה ולא רשום כאשר תתלה בו. יאמר לו לו אמרנו כי אמרך אמת במתוקן מן המעשים לא יצא מזה כי לדעה קביעה ורישום ולא יחייב אשור לאשר אינו מתוקן כי אין שם דבר יכול שיאמר כי הדעה הקבוע אותו ומסל וחומר כאשר יהיה המתקן בחלוקה אשר אמרת כי הדעה תרשים אשור או דבר בדבר אשר היא תלויה בו ותוב בכל פרק שיתקיים שיישבו אל אשורים יהיה [174a] חסצך בקביעה וברשום זה כי אנו נדע הפרק בין היות החתיכה הקטנה מן הגוף מופרדת במקומה וכינה אם תתחבר עמה אחרת כמותה ואם לא נשתנה לה אשור וכן מנהג המתוקן מן המעשה. ועוד נאמר כי לו היה שם אשור לא היה חוב עלינו שנשים אותה אל הדעה ואם היה האשור יתקיים עם מציאת הדעה בעבור כי הדבר יתקיים עם מציאת וולתו ויהיה הוא המרשם אותו ויתקיים עמו ואם אינו מרשם אותו אבל יהיה הוא תנאי לקיומו ויודע כל אחר מהם בראיתו. וכבר נתקיים לנו, כי חבור הגוף נתקיים דיכול והתנאי בהיותו מתוכם מתוקן היות היודע וזה יוכיח כשרון אשר זכרנו מקדם בההגדה ובקשרון הלב וכי הם שוים ואין אנו צריכים שנאריך בחזק זה הדרך כי הוא בא בכלל הדבר. והדבור¹⁾ בעובר כי הוא יבוא אחרי שנתיים האמת מחמת שלא יודע ולא יכשר חוץ מן האמת וחוב שיהיה בין האמת והעובר פרק לולא הוא לא היה לאמרנו אמת ועובר מעט ולא פנים ובאשר חשב השם המועיל הועלה אשר אינו שם ברכש ולא שם כלי ולא שם נכסים והדומים לאלו לא יכשר הדבור בו אלא כאשר יבוא בו אות הוועלה עד שלא יהיה המדבר בו משקר או כמו משקר ולזה לא יתכן ממנו שנלך אחרי אנשי הלשון בשמות המוקדם זכרם ולא ידענו חסצם בהם ואין אנו צריכין לעשות כן בדבור אשר הוא על דרך עובר כי אלולי היה כמו זה חוב לא היה שם מעט לאמרנו עובר מחמת שלא ימצא פרק אם יהיה כן בין העובר והאמת ולזה נאמר כי העובר בחלוק האמת מדרך כי אנו צריכין לדעת אמתת הדבור אשר הוא עובר כי הוא כמשפט אשר הוא עומד לו במקומו. אבל הוא כמשפט המועתק מן עקר תקנו בלשון ולכן היה האמת הוא העקר והעובר הולך ולזה יבוא הפחות והיותר והתוספת והחסרה והיה כשר ממנו הדבור בו כי הוא כמו המקיים לדבר אשר דברנו בעבורו [174 b] בו והפלטו אותו עליו על דרך עובר ונודע זה מחסין המדבר בו או המתחיל בו ודע כי בעובר אשר זכרנו באמתת האמת ובמשפט חוב נפילת השם ממנו או על מה שתתקיים בו הוועלה המוסגלה והפרק שבינה ובין העובר בזה במלה הליכת העובר אל כל מקום כמו האמת ובמלה ההקשה עליו ולזה כאשר הנהיר לשון הקדש שיאמר חמור לחם לא יכשר שנקיש עליו איש לחם ונתפסין כי הוא נושא לחם כמו החמור וכמותו כאשר

¹⁾ Ha. ב.

נאמר דברה לשוני שמעה אוני ועיני ראו שנעשהו כמו שמע ראשי וראה ודושהו. וכמותו בדבור הישמע אלים אמירת האיש שאל המדינה והקיריה והדירה הל אל קריה ואל דאר. שנקיש על זה שאל הספר והפנסק. ויהיה החפץ שאל הכותב אותו או המתחיל בתקנו כמו החפץ באמרו שאל הדירה. ואין לאדם רשות שיאמר שאל הספר ויהיה חפצו כותבו אלא והוא כמו מתחיל בחיקון לא נדע אותו וחוב עליו שיבאר ולא יעזוב מכשול. ואין לאמר שיאמר כי המדבר על דרך עובר אמר שאל העיר והקיריה וחוב שיהא חפצו מן העברות ואחם לא תצאו משתעבירו לנו הדבור כגון זו המלה בוולת אותה העיר או לא תעבירו. ואם תעבירו אותו בכל עיר ועיר תהיו מבטלים אשר אמרתם כי העובר לא נקיש עליו ויהיה העובר כמו האמת בהליכתו אל כל מקום. ואם לא תעבירו ותמנעו ממנו תהיו הולכים על העקר שלכם ואם הוא מושחת מחמת שאנו יודעים הכשרת הליכת זה הדבר אל כל קריה וקריה ומדינה ומדינה. יאמר לו האמת שאל הקריה אין חפצו הקריה מוטלה לא וולתה אלא חפצו כי אין קריה אלא ויכול שיאמר בעבורה כמו זה וכאשר יודע זה מחפץ המדבר לא יוכל אדם שיבטל בו דברינו ולא יוצאו זה מהיותו עובר בעבור כי לא יתקיים מעם הדבור וההעלה בו במשמעו אלא עם תוספה והוא שיאמר שאל אנשי הקריה והאמת אינו צריך אל תוספה מחמת שאינו לא סתות ולא מחסור ולא [175a] מוסק עליו. ואם יאמר כי אחם אם אינכם משכיחים בההועלה בדבור אשר הוא עובר ולא רואים אותם יתחייב עליכם בדבור שהוא אמת כמותו ויוליד אתכם אל בטול הפרק ביניהם. כי עובדי גלולים קראו שמותם אלהים והם מכלל הנקפאות והמתחדשות ואם תקראו יי ית' אלהים הודיעוני אם יהיה על דרך עובר בעבור כי ההועלה לא נתקיימה. ואם תאמר כי קריאתו אלהים על דרך אמת עם בטול ההועלה העומדת בגלולים יכתיש זה מה שאמרתם מקדם מחוב קיום ההועלה שלא תהיה ההנדה שקר. יאמר לו השם לא יהיה אמת אלא בחפץ המדבר בו אשר עשה אותו לו ותקן אותו עליו וההסכים מבעלי הדעות ילך אחרי קשרון לבם או מברותם ולזה עובדי הגלולים כאשר יקשרו בלבם כי הגלולים העבודה ראויה להם מחמת שנתקיים בהם מן האשורים מה שיחייב להם העבודה לא יבצר מהם שיקראו שמותם אלהים על דרך אמת הולך אותם אל עשות זה השם להם מה שקשרו בלבם ואנו כאשר נדע בראיות כי אשר קשרו בלבם בעבורם קיים בזולתם תצן מהם נקרא שמו יתברך אלהים באמת ותהיה קריאתם אתר זה אלהים על דרך עובר בעבור שמעם הדבור אינו קיים בס וזה יבטל שאלת השואל. ואשר אמר כי לא תכשר ההקשה על העובר הסגל עליו יתברך כן הוא ולכן נאמר כי אין כשר ממנו שנקיש על אמרו ויורד ד' בענן המרצפה והנענוע וכל שיצא בהם בעבור כי עשיתנו כן תניח אותנו השוים כי אנו כפרנים מחמת כי לא ילך אל דעת השמע חפצנו בעת הדבור כי לא תקנו עמו שנדבר עמו ולא הודענו אותו החפץ שלנו בהעלותו על פינו כי לא נשמע מפי הנביאים וכמו זה הסנהגה בשאר המקומות אשר דבר הכתוב בהם על דרך עובר. אבל מקצת החכמים גם לא ראו שיקישו על האמור מפי הנביאים ויורד יי וילך יי שיאמר הם בדברים שלהם כמו זה הדבור ואמרו [175b] כי הוא ית' דבר עמנו בזה הלשון כאשר ראה בהצלחתנו והועליתנו בין שתהא ההועלה קיימת בו בלבד בין שתהא בו ובחילופו ויש לו ית' שיסור מזו הדרך אל הדרך האחרת ומהדרך האחרת לזו הדרך. ולו אמרנו כי הוא ישתבח העמיד לכני אדם ספקה קיים להם דרך לכסולה וחפצו שיתענו בה ויהיה להם על זה שכר גדול בבאור

האמת והפסדת הבטל וכמו זה אינו קיים בדברנו ופשוטו יחייב, הכפרנות היה יכשר ועל זה חוב עלינו שנחקק ממנו. והדבור הבא ממנו ית' לו יצא משיהיה לו משמע יכול שיודע החפץ כמשמעו לא בתוספה ולא בחסרון או שיהא בחלוקה זה. ואם יהיה מן החלק הראשון חוב עלינו שנתחזק כפשוטו בעת שאין שם ראייה על חלומו כי חכמתו ית' תחייב חסדו לפשוטו ואם יהיה מן השני לא יצא משיהא נודע כי בעלי הלשון דברו בו על דרך עובר ונתקיים זה ביניהם. ונודע בו החפץ מחמת שהוא העשוי הרבה או אינו כן. ואם יהיה החלק המוקדם חוב לקיחתו על העשוי כי הוא מזה הפאה כמו האמת. ואם אינו שזה לה באופן אשר הוא מסגל בו. ואם יהיה החלק המאמר חוב שיהיה התחלת תקן יקים יתברך ראייה על החפץ בדבור באשר יאמר מאחר כן. ועל זה הדרך מנהג זה השער. וכאשר נשתלם הדבר בתקן הלשון לבעלי הלשון לזה המקום נראה שנוכח התקן אשר מדברי הנביאים ומשפטו שישלם החפץ ודע כי האמירה נרבתה בתקנו ומשפטו בזה הספר נהיה יכול זכירת מקצתו בלבד אבל כאשר לקחנו בדבור בו נחלה מקצת הדבר במקצת על כן זכרנו בו מה שזכרנו לגלות תלויות בחפציו הנה ובמקומות אחרים. ודע כי הדבר כאש' יהיה מבואר הוא מוב.

פירק. בבאור התקן השב אל דברי הנביאים ומשפטו ומה הוא החוב עלינו בשמעו ומה אשר אינו חוב אבל אסור וכל מה שהוא תלוי בזה. דע כי חוב שנתחיל בהתחלת זה השער בדבור במשפטי הדברים הנשמעים ממנו יתעלה ובאור מה הוא החוב בהם בשמעם מחמת כי [176a] אם לא נדע זה לא נוכל לדעת החפץ בטעם ענין הפרק מזה בעבור כי דעת החפץ בתקן הלשון הנלקח מפי הנביאים עומדת על הפתרון אשר יפתרו בו דבריהם. וחוב שיהיה לזה הפתרון משמע עליו החפץ בדבור כפשוטו ואינו צריך זולתו וחוב עלינו ביאורו. ואני אזכיר בזה כלל קצור תוכל עמו לדעת החפץ בעזרת שרי. כבר נתקיימה חכמת יי יתברך וכי הוא לא יעשה מעשה רע על כל אודות וזה יחייב כי כאשר ידבר עמנו בלשון תקנו אותו לנו לדבר ולא יסמוך אל דברו מה שנדע בו כי חסדו חלוק פשוטו שנתעשק במשמעו ונקח אותו על פשוטו וזה הדין המשפט קיים בינינו כי הארון ידבר עם אשר הוא תחת ממשלתו בדבור יש לו משמע יחייב כל שהוא מה שהוא מקיים לו ומתקן בלשון כבר נתחייב עליו שיתלה במשמעו ויתעסק בו ואם לא יעשה מנוה מאורנו ומוולתו ואם יעבור עליו המרמה בדבריו. ומקל וחומר הבוא ית' אשר אין בדבריו לא שוא ולא מרמה. וכבר נודע כי הארון לא הוכיח עברו ונגה אותו בנלוי על¹⁾ עשותו מה חייב אותו משמע דברו ואמר לו היה חוב עליך שתעביר בי חפצי בדברי זולת מה השיבו²⁾ היה הארון מנוה מפי בעלי הדעות אשר ידעו זה ממנו. אבל לו יצא זה ונתגלה במל משפט הצווי בעשה ולא תעשה עם כל הגדה אם לא נדע חפץ המדבר בדבור כודאי וכבר נתקיימה הכשרת המעשה והמקח והמתן וחייוב קבלת הצווי ואם אין הדעה אשר אמרנו קימה. ואם אמ' תעבירו שיהא חוב עליכם שתקנו הדבר הבא ממנו יתעלה אשר לו משמע על פשוטו כאשר היה כמו זה חוב עליכם עם בני אדם ואם אינכם מאמינים כי החפץ מבני אדם בו הוא הבא במשמעו יאמר לו החוב בשני המקומות היה יכשר שיהיה בדברך לו היינו לא נדע חסדו יתברך בדבריו ואנחנו כבר אמרנו כי חוב שנדע אותו אחרי שידענו חכמתו ואנחנו

¹⁾ Hs. ער. ²⁾ So in beiden Hss.

העברנו כמו זה בדברי בני אדם כי החכמה [176b] לא נתקיימה בהם כמו קיומה
 בו יתעלה ולכן באה המרמה בדבריהם ולזה אמרנו כאשר הקדמנו.
 ואם יאמר מאין כי המרמה וחפזי הדברים אינם באים בדבריו יתעלה. יאמר
 לו כי מאמרו ית' ראיה. והעברת מה שזכרת במקצת הראיות יחייב העברתו בכל
 הראיות. וזה יחייב שלא נאמין באחת מהן ובטל זה גלוי. ואם יאמר כי הראיות על
 שני חלקים אחד מן הדעת ואחד מן המשמע ויהיה חפצכם באמרכם כי לא נאמין
 באחת מהם היא הראיות שכתב יש לנו לקבל אותו כי שאלתנו בעבורו. ואם יהיה
 חפצכם הראיות אשר בדעת יש לנו שנפריד בין שני החלקים. ונאמר כי הראיות
 שברעת תראה ותוכיח ליתוש בין הראיה ובין אשר היא ראיה עליו אינו עומד על
 חפץ חוסף ותחתיו תלוייה בו לא בעשיית עושה והראיות אשר הם דברי הנביאים
 ועקרם ישוב על תקן לשון המקיים לו החפץ ואיך יכשר שתעשו הכל שזה עם
 זה הפרק יאמר לו הראיות אשר מן הדעת ואשר מדברי הנביאים ואין ביניהם הפרק
 אשר אמרת הם נכללים בהיותם ראיות יודע בהם אשר הם ראיות עליהם ולו היה
 יכול שלא במקצתם עם קיומו על האופן אשר ממשפטו כאשר יהיה עליו יהיה ראיה
 יכול שלא נאמין במקצת אחר ואם יהיו שוות בזה לא יועיל הפרק ביניהם מצד אחר
 וזה יבאר אשר הקדמנו. ואם אמר אני אחליף בדבור ואומר לא נתקיים על האופן
 אשר יהיה עמו ראיה על החפץ ועל זה לא יתחייב על אשר אמרתם. יאמר לו
 הדבור כאשר יהיה בעשייתו חפץ כש' למדבר המבין ונתקיים כי החפץ בו הבנת
 אחרים חוב בחכמה שיעשה אותו עושהו לזה החפץ ואלא¹ היה אינו מועיל. ואם אמר
 כי אנו לא נדע חפצו ית' בדבורו כמו ידיעתנו חפץ מקצתנו ועם זה איך יכשר מה
 שאמרתם. נאמר לו ההפך באופן אשר הרמות אליו לא תפסיד ותבטל חפצינו
 ומחמת כי החפץ כבר נתקיים והוא ידיעתנו חפץ המדבר אחר היתה זאת הדעה בודאי
 לאחר היתה בראיה ולו נתקיים [177a] בנו מן החכמה כאשר נתקיים בו ית' היה
 משפטנו שזה והיה הדבור ממנו ראיה על חפצנו ולו נתאמת ממנו ית' שיודיענו
 חפצו בודאי בזמן היותנו מצווים היה יכול שנדע חפצו בעת דבורו על המנהג
 שנתקיים בנו בלא ספק ואם יכול שיעשה אותה ית' בלא דבור אבל לו חפץ ית'
 שיודיענו חפץ מקצתו בודאי חוץ מדבור ומהרמוזה היה יכול יתאמת ממנו עשותו ואם
 היה מקצת החכמים ימנע מזה והשיב אשר אמרנו וכל זה יבאר אשר חפצנו. ואם
 אמר כי נפילת המעשה מן היודע תחייב כי לא יצא משיהיה לו אליו חפץ ומאין
 נדע כי אין חפץ בדבור אלא מה שיוכיח משמעו חוץ מוולתו יאמר כבר הקדמנו
 באמרנו כי החפץ בדבור אם לא יהיה מה שתקנו אותו לו בעלי הלשון היה חפזי
 ומרמה וזה לא יכשר. ויאמר לו כי זה אשר תזכור אותו ויליך אל היותו יתעלה לו
 חפץ שיודיענו חפצו בדבורו לא היה יכול ואין שם עלה נדע אותה למניעתו ממנו.
 ודע כי המוסת אשר הוא ראיה על דברי הנביא כי הם אמת לא יוסף על שיאמינו
 שולחו בדבורו ויעיד לו כי דברו אמת. וכאשר לא נאמין בדבור ונעביר כי אין חפצו
 יתעלה בו מה חייב אותו פשוטה ומקל וחומר שלא נאמין במופת ואם יקבל השואל
 זה על נפשו נפסיד אותו כאשר הקדמנו. ועוד אין לשואל שיאמר כי הוא ית' חפץ
 בדבורו חלוק פשוטו משיאמר כי לא חפץ בו כלום. ואם אמר כי חכמתו ית' תביאו
 שיעשה אותו לחסך. ויאמר לו וגם חכמתו תביאו שיעשה אותו לאופן אשר הוא
 מתקן לו. ואתה אם תעביר חלוק זה יחייב עליך שתעביר מאשר אמרנו והסלנו

עליך. ואם יאמר כי זה אשר השלכתם עלי וחייבתם יוליך אל נפיצת מה שנודע מהיות המבין למעשיו היודע בהם לא יעשה אלא לחפץ והוא ית' כבר נתקיים כי הוא יודע וזה יחייב בו אשר אמרנו ואין כמו זה כאשר אמרתם. יאמר לו כאשר נתקיים מה אמרת כן גם נתקיים כי מי שהוא יודע בדעת ובבינה ובחכמה [177b] כאשר ידבר דבור יש לו משמע ואין חפצו משמעו ולא יסמך אל דבורו מה שינלה חפצו יחשב פשוט והדיוט לא חכם ומבין וזה יחייב שלא נעביר בדבורו ישתבח כמו זה אבל הוא כן מקל וחומר ואם אמר זה אשר אמרתם כלו בניו על עקר והוא כי הוא ית' כבר דבר וחידוש מה ששמו דבור ויש לו שאומר מאין כי הוא מדבר עד שתחייבו עלי מה אמרתם וכמה חבטלו כי הוא עשה מן המין אשר כמותו יהיה דבור. ואם היה אינו מדבר ואין אתם יכולים לומר כי ידעתם בודאי כי הוא מדבר כאשר ידעתם בודאי כבני אדם כי הם מדברים עמכם ומפנים הדבור אליכם. יאמר לו אנו נדע בראיה כמו שזכרנו מקדם כי חפצו בדבורו אותנו אנחנו כי כאשר יאמר הוי אנשים הוי חכמים הוי נבירים הוי מצויים וכיוצא בזה. יהיה זה הדבור נעשה בלשון להפועלה מוסגלה חוב שתהיה חפצו ית' ואם אינו כן יבוא החפצי בדבריו. אבל חוב על מי שישמע כי השליט והמלך דבר כמו זה המין ולא ידע חפצו בודאי בדבורו שיקח דברו על משמעו על המנהג שאמרנו מקדם.

ודע כי זה העקר כאשר יתקיים לא יאמר חלוק אלא משאות אחרות והוא היש לדבור משמע ילקח עליו או אינו כן. והלא הוא כלל או פרט. או פרט או כלל או הוא תנאי בדבור או אינו כן. או מוציא מן הדבור מקצתו או אינו כן. או הוא מוכלל או אינו כן או הוא מתקון התורה והכתוב או אינו כן או הוא מוכלל או אינו כן. או יבוא תחתיו כל המין כגון הנזע במת הנזאף והנזאפות. או אינו כן. או הפרט אשר יבוא אחר הכלל הוא החפץ בכלל לבד או הוא וזולתו. או הוא על דרך אמת או על דרך עובר. ואם יהיה הדבור מתקון התורה ויש לו עקר בלשון הוא הדבר המוסגל שיאמר או אינו כן או הוא עלה או אינו כן וכל שיוצא באלה המינים משיכול שייבא לו חלוק וכל זה לא יחייב נתיצת מה שאמרנו. אבל החוב עלינו החפוש והפסול והחקירה וביאור האמת מן הבטל. וכבר נתגלה בזה הכלל מה חפצו והדבור [178a] בתקון השב אל התורה אין למנעו ממנו אם יתקדם עליו וזולתו כי אנו כבר ביארנו כי ההתחלה בו נמנעת וכאשר נתקיים התקון מבעלי הלשון על הדברים שידברו בהם יכשר אחר כן תקון לשון בכתב ובדברי הנביאים כגון שיאמר המחייב התורה ית' בכל עת שארבר עמכם בכך וכן חפצו כי כן וכן ואין משפמו יתברך בזה אלא כמשפמנו כאשר יתכן מן האחד ממנו שיאמר לוולתו כאשר אומר לך תן לי הסיף חפצי בו הדומה וכמו זה יתאמת ממנו ישתבח שיתקן בתורה. ואם יאמר מה הוא שיצריך אל זה ויכול שנדע חפץ המצוה בתורה יתע' בדברו עמנו בלשונו והלא הדבור בלשון אחר על זה הדרך יהיה כמו תוספה אין בה ממש. יאמר לו דברך אשר דברת היה יכול שנדע חפץ המצוה בתורה ברור הוא אם ידבר עמנו בלשונינו אינו כאשר אמרת מחמת שאין בלשונינו שם נדע בו המעשים אשר ביאר אותה הכתוב בבהמה אשר קרא שמה עולה בעבור אותם המעשים ואין נזכר לדעת חפצו יתברך בזה השם ואנשי הלשון לא ידעו מעני זה השם בתקונם כאשר ידעו מעמו והחפץ בזה התורה אבל זו ההועלה לא עלתה על לבם. ולכן אין להם חפץ לעולם שיתקנו לה זה השם כאשר ידעו ההועלות בכל השמות אשר יידעתם בהם הנרימה אותם הצריכה אל תקן השמות אשר יידעתם בהם לכל בעלי השמות כגון

אוכל ושותה וזולתם. כי המעשים אשר הכליל אותם שם עולה מן הסמיכה והשחיטה וזולתם. ההועלה בהם לא חשוב העולם הזה. אבל היא מן הצלחת הצווי לכן היתה הקריאה בזה השם עומדת על חסין המצוה חוץ מחסין אנשי הלשון אשר היתה קריאתם לבעל השם. כשם אשר בחרו אותו לו עומדות על מה שידעו בו או מן ההנאה השבה אל העולם הזה. וזו היא תשובת השואל. אם יהיה חסצו באמרו היה יכול שנדע חסין המצוה בתורה ית' אם ידבר עמנו בלשונינו כי ידבר במלה מן הלשון תועיל. בהועלה במלה אשר בתקן התורה. ואם אין זה חסצו אבל יתפוס [178b] כי יכול דעת חסצו ית' ואם לא יזכור לנו על כל אודות מלה מתקון התורה אלא יסר לנו מה שנעשה בבהמה הנקרא שמה עולה במלות בלשונו וכגון שיאמר הביאו הבהמה הפלונית אל מקום הפלוני ועשו ידיכם על ראשה והציאו רוחה ממנה על דרך כן וכן וישלים שאר הציווי בה על זה המנהג אשר לא יסאר עמו צריך אל קריאה עולה. נאמר לו כי המצוה יתברך כבר עשה כן ולולי עשותו זה לא ידענו טעם עולה מה הוא ואם היה ישתבח ראה בחכמתו שיקרא שמה אחר אלו המעשים אשר פרט אותם בשם ותקן אותו לך יועיל כל אלו המעשים שלא נהיה צריכים בשאר המקומות אל זה הפרש והיה ברוך הוא בזה המין מקצר הדברים ולכן תראה אותו אחר אשר נתקיים זה התקן יזכיר על דרך הסמכה אל השם הנלמד מהמקרא כמשפט הרמזה אל מקום ההתחלה בלמוד ויזכור אותו על דרך חזק. ודע כי עם זה אשר זכרנו היה יבשר שיעשה יתברך השם הנלמד מן המקרא אשר יכליל המעשים המוסגלים בכלל הרבור אשר אינו מועיל בלשון כעשיית אנשי הלשון בתקון השמות בתחלה מחמת כי הם מתחברים בדברים אחר. אבל ואם לא עשה כן אלא תקן לו שם אחר כאשר ראה בחכמתו מן ההצלחה לו לא עשאו ריק מדמיון בינו לבין השם השב על הלשון. הלא תראה אל קריאתו הבהמה הנשרפה כלה עולה בעבור הסמכת ההועלה בשם הנלקח מן הלשון והוא העליה אל הועלתו הנלקחה מן המקרא והוא המעשים המוסגלים בו. והרבור בחטאת ובאשם וזולתם על זה המנהג. ויאמר כמו בזבה ונדה ונדר וכל שיוצא בהם כי הם מן השמות הנלמדות מן התורה ואם יהיה כן יהיה משפט הכל אחר. והוא אשר הקדמנו ואם לאו אבל היא מן השמות הנודעות מן התורה והיה החלק הראשון כאשר זכרנו משפסו. וזה החלק קרוב ממנו ממקצת הפאות. ובאור הפרק בין אלו השמות ובין השמות המוקדמות הוא כמו לא יתכן שיאמר בשמות הידועות בלשון כי הוא מתקין הלשון בלא [179a] באור כן לא יאמר בשמות הידועות טעמן בתורה כי היא מתקין התורה על דרך שלוח אבל בבאור. הלא תראה כי חוב בתחלת התקין בין אנשי הלשון שיהיה ביניהם קיום בהרמוזה והדומה לה על קריאת מקצת מה שתוליד אותו העוף ומקצת רמש הארץ ביצים וכשהיה ידוע בין אנשי הלשון הסגל הוזה השם אם יהיה הרבור בו משולח לא מוסמך אל היוולד בלא ביצים של תרגומים חוץ מוולתם מן העופות ומן הרמש לא יהיו צריכים שיאמר מקצתם לטקצת או ירמיו אליו כמה טעמו כאשר אומר לך קנה לי ביצים חפצי מכל שיפול עליו זה השם הם ביצי התרגומים. וכן השם הנלמד מן המקרא והשם אשר נודעה הועלתו בכתב או החלק הראשון נפל ממנו ית' דומה בתקן עם המצווים בצווי בו בהודעתם קיום ההועלה בו ואז תהיה הקריאה בו ראויה לו באמרו אחרי פירוש הועלתו עולה היא אשה הוא מנחה היא. חטאת היא. ונדה ונויר אינם כמו זה כי הכתוב לא פרט הועלתם וזכר בסוף מה שיחייב נמילת השם עליהם ולא אמר נדה היא נויר הוא וזה ההפרדה היא

אשר חייבה שיאמר בהם כי הקרוב חיותם מן השמות הידועות מן המקרא. ועל כל אדוות היות זה קרוב או הוא קרוב ורחוק. אם הוא רחוק לא ישתית דבר ממה שרמינו נזכור אותו. וכבר אמרנו מקדם כי הסבות והפונות יבואו בדבור השב אל הלשון יתקיים מפאות והמקום אשר אנו מדברים בו כמותו ויכול שיאמר אומר כי ממה ומהור מתקין הלשון ויאמר וזלתי אין הוא אלא מתקין שרעי והוא הכתב. ואשר יוליד אל זה הספקה על מי שלא ישוב אל לבו הוא תקין הכתב דומה לתקין הלשון מסקצת האופנים כאשר אמרנו מקדם ויחשב ממי שזכרנו או כי המלה מהלשון מחמת כי עולה בעקור הלשון יסול על אשה עולה ובהמה עולה וזולתם אי זו עלייה היתה ונאמר בבהמה ובעוף העדשים על המזבח עולה ונתקיים בהם המעם אשר בלשון והוסיף הכת' [179b] אשורים אחרים אם לא יתקיימו בהם לא יהיו ראויים לזה השם על מנהג הכתב ולו עלתה הבהמה על השמים לא נאמר בה בלמד המקרא עולה. הדבור בהחמאת ילך על זה מחמת שהיא תלויה בחמא מסקצת הפאות וכן האשם. וכאשר היתה האשה הזוכה מרוחקת מן המהורים נקרא שמה נדה אשר הגדיר כמעם הרחוק. ואין חוב שילך זה השם אל כל מי שהוא מרוחק מן המהורים ויסול על בעלת מת אשר הוא רחוקה מהם כרחוק הנדה למה שזכור אותו כי כל שהוא מזה המין אין הליכתו אל כל מקום חובה אלא נשמור בו מה שתתקיים עליו הראיה ונזיר עקרו נמי המניעה ועשה אותו הכתב על מניעה מוסגלה. ונס הוא מתחלק בכתב ואין חובה הליכתו אל כל מקום שנמנע ממנו ולכן מי שימנע מהליכת הים והמדבר לא יקרא שמו נזיר וכל שיוצא בו ולזה אשר המצוה יתברך בתקין המלות אשר בכתב כגון אשר אמרנו יכשר ויש בו הועלה ואינו רע לעלה אחרת. ולא זכרנו זה הדרך בה חפץ בתקין השם המקרא בעבור שנעשה הדבור קצור עליו אבל יתאמת בו זולת זה ויכול שיהיה בו חפצים הרבה ואחר קיום זה החוב עליו כאשר ידבר יתברך בדבור אשר אמרנו וידיעתנו בחפצו על מנת אותו שנתחזק בו ונשפוט לו מזו הפאה כמשפט הידוע מן הלשון ולא נניח זה המנהג אלא בראיה מחמת כי הוא מזה האופן כמו דברי אנשי הלשון וכאשר חוב עלינו שנתחזק בפשוט ועל מנת שאין ראיה על חלופו כן חוב בדבור הכתב ולולא כי הוא כאשר אמרנו היתה הספקה תבוא עלינו במתרון לתקין הכתב ולא יכשר ממנו שנעזוב נפשנו על זו הספקה מחמת כי זו הפתרון ראיה על חפץ הפותר יתברך כי לא נדע חפצו בודאי אבל בראיה וכבר אמרנו מקודם כי הדבור שהוא על דרך עובר ואם לא נעשה שיועיל בפשוטו הוא מחמת שנודע בו החפץ ואם אינו במשמעו חוב עלינו שלא נבטל המעם שלו והוא מזו הפאה כמו האמת והתקין [180a] הכתבי סקל וחמר שיהיה כן מחמת שמשפטו כמשפט תקין הלשון והיה הפתרון לו בדבור המבואר בלשון אשר נודע בו החפץ כמו ההרמזה בתחלת תקין הלשון יהיה מזו הפיאה אין בינו ובין הדבור האמת בלשון פרק ואנו אמרנו מקדם כי הדבור המתקין אמת בלשון לדבר היה יכול שיהיה בחילופו אבל יכול שתהא המלה האחת אמת בשני דברים מתחלפים וזה יוכיח אשר חפצנו באור ונשאר עלינו הדבור המבאר שאין אופן נקיש על זה התקין הכתבי ואין חוב לקיחת עלה ממנו ונשפוט בעבורה למקומות אחרים ואנחנו נזכור שבוה שבעזרת שדי. פרק בו דע הדבור המועיל על שני חלקים ממנו מועיל בנפש התקין ונתחלפה הועלתו פעם תהיה מוסגלה. ופעם תהיה מכללת. ואם תלך ההועלה אל מקומות הרבה ותכליל יהיה הדבור אשר בו אותה ההועלה כלל. ואם תהיה ההועלה מקוצרה אשר הולכת ולא מכללת היה הדבור מוסגל מקוצר ואלו המשפטים אינם

לדבר לא לסיני ולא לצורתו אבל בכלל התקן כאשר בארנו זה הוא האמת להליכתו. אחד העולות אם יהיה משלח אין עמו ראייה תוצאה אותו ממשמעו וההקשה תכשר בזה והוא שגששום לדבור בכל מקום שתהא ההעלה קימה במשפט אחד. וכן הדבור מה שהוא מעיל במציאותו על דרך מוסגלה ומנהג ידוע וההעלה בו עומדת על זה לא עקר התקן זה המין אין שום פנים להליכתו אל כל מקום. אבל ידוע החסין בו כאשר אמרנו זה הוא העובר ואין פנים להקשה עליו כמו ההקשה על האמת. ולולי זה הפרק היו שרים זה החלק השני. ואם היה כשר שילך אל מקומות כשר נמי שיעמוד במקום אחד ואנו צריכים לדעת איך דרך הדבור בו ועל איזה מנהג ידברו בו המדברים ולחקור בזה מחמת כי עקר התקן בו אינו ראי לנו כמו האמת ואם היה האמת יכול שישתנה מההליכה אל ההסגלה וידברו בו על זה המנהג ויהיה לכן במשפט העובר מזה האופן ונהיה צריכין בו אל חקירה יתירה וכאשר [180 b] היה האמת מזה האופן כמותו היה משפט הכל אחד. ואחר זה לא ימנע שיהא השני במלה דתין מולתה ובה אם תהיה על אופן דתין מולתו ודוב שיהא שם מעני יולך אל זה השני בעבור דוב שיהא צריך בתחלה אל תקן השמות והאשורים ויבא בזה השער היות הדבור נודע בדבר מוסגל מחמת שהצורך אליו חזק אם בהיותו מוסגל אם בהיותו כלל אם בהיות הדבור תלוי במה אשר הוא מוסגל באשר או באשורים הרבה או בעבור כי נמצא על פנים. או בעבור כי נתחייב בכללו משפט מן המשפטים וכבר בא בזה הכלל תקן המלות הידועות מן הכתב. והמתקן אותם יתברך ואם לא תפצים לא יתכן שיתקיימו אלא כאשר זכרנו היה דבר ותקנו כמו תקונינו דברינו ונפל השני בדבור מאפן אל אפן והעתקתו ממקומו על הדרך שתחייב אותו החכמה והעיל אחר כן בראיות ובסתרון ולו היה מצאוי על מנהגו בלשון בלא שנוי לא היה מתקן התורה ולא מועתק מעקרו ולא אמרנו כי הוא כמו העובר אשר הוא מוצרך אל ראייה בחלוקה האמת ולא אמרנו כי הוא כמו הנודע אל ערף אללנוי בלשון אשר הוא מוצרך אל חקירת מנהג הדבור ועל זה דוב שיהא תקן הכתי עומד על מה שיוכיח על החסין בו ועל ראייה תראה אותנו אם הוא מוסגל על דרך. אם הוא מכליל על דרך. בחלוקה האמת הנודע בלשון אשר אינו צריך אליה כלל ולכן אמרנו כי כמו לא נקיש על העובר כן לא נקיש על תקן הכתב כי הם מתחברים באשר אמרנו ונתקיים הפרק בין השמות הנקראות במקרא בתקן המקרא ובין זולתה הבאות על דרך הלשון בלתי אם יהיו לשוניות שבמקרא משפטי הדבור האמת בראיות קיימות עם זה יהיה הכל שוה בעבור הראיות בלבד. ואשר זכרנו עתה הוא החלוקה העומד בדיעה בין שהוא כן בתורה ובמקרא בין שאינו כן והדרישה בכתוב תוכיח זה או זה. ואנחנו נדבר אחר זה בשאלות מה שיגלה לך מקצת זה הכלל בעזרת שרי וכאשר נשלם עד הגה הדבור בתקן הלשוניות נשוב אחר זה אל באור מה אנו צריכין [181 a] אליו ממה שאמרנו כי אלו הדברים הקדמות להם ומקילים אותם ונתחיל בעזרת הראיות אשר נסמכו אליהם אנשים בהיות האיש והאשה בעריות כמו נוף אחד ואדם אחד ומה הוציאו מזה מן האסורים ונבאר האמת מן הבטל והקרב מן הרחוק בעזרת אלהינו.

I n h a l t.

	Seite
Jeschu'a ben Jehuda	3
I. Zur Geschichte des Mu'tazilismus	5
II. Das Buch Berèsith rabbâ	25
1. Die Schöpfung der Welt	26
2. Beweise für das Dasein des Schöpfers	38
3. Die Beweise für die Unkörperlichkeit Gottes	39
4. Gegen die Lehre vom Demiurg	40
5. Naturphilosophisches	45
6. Das sittliche Urtheil	53
7. Gott schafft nicht das Böse	61
III. Jeschu'a b. Jehuda's Einleitung zum Buche von den verbotenen Verwandtschaftsgraden	68
1. Die Gesetzeskategorien	71
2. Sprachphilosophisches	72
3. Hermeneutische Grundsätze	84
IV. Die Werke Jeschu'as in Spanien	86
Anhang	I—XXVIII

Berichtigungen.

S. 8, Z. 16 „polemischen Schriften“ l. „einer polemischen Schrift“. — S. 18, A. 1, Z. 3 l. „auf diese Zeit“. — Ebenda Z. 2 v. u. „Rabbi“ l. „Rab“. — S. 14, A. 1 vgl. Berachoth 61a. — S. 29 A. l. cod. Warn. 5. — S. 37, Z. 15 „seinen“ l. „einen“. — S. 40, Z. 15 „Gegensände“ l. „Gegenstände“. — S. 44, Z. 2 v. u. l. „Körper zu schaffen“. — S. 51, Z. 23 „Birne“ l. „Linse“. — S. 54, Z. 8 „ein“ l. „eine“. — Ebenda Z. 22 l. „Josef al-Basîr“. — S. 55, Z. 1 „keine“ l. „eine“. — Ebenda Z. 7 l. „folgende“. — S. 56, Z. 19 v. u. الثواب l. للثواب. — S. 59, Z. 17 l. „ausdrücklich erlaubt werden“. — S. 62, A. 1 gehört zu Z. 1 v. o. — S. 77, Z. 6 „ein bequemes“ l. „das bequemste“. — S. 78, Z. 12 l. „Haben Vernunftwesen von Vernunftwegen das Recht“. — S. 79, Z. 12 „der dessen Sinn“ l. „dessen Sein (richtige Natur) kennt“. — Ebenda Z. 1 v. u. „besitzt die Macht etc.“ l. „hat Kenntniss von dem, über was sie Macht besitzt“. — S. 85, Z. 13 „der Satz im Zusammenhang“ l. „dem Satz ein Zusammenhang“. — Ebenda Z. 7 v. u. בהסכמה l. „בהסכמה“ zweimal. — S. 89, A. 4, Z. 9 ist nach Med. Jew. Chron. I, S. 79, Z. 15 u. 81, S. 1 ff. zu berichtigen. — Anhang, S. I, Z. 2 l. „Bl. 155b“.

S. 38—40 und ebenso die letzten Absätze von S. 77 und S. 79 enthalten keine Analyse, sondern eine wörtliche Uebersetzung der betreffenden Stücke von Ber. r.

Bericht
des
Curatoriums.



Das verflossene Jahr brachte uns, nach dem im vorigen Berichte erwähnten tiefschmerzlichen Trauerfalle, auch sein Freudenfest: die Feier des achtzigsten Geburtstages des hochverdienten Vorsitzenden des Curatoriums unserer Anstalt, Herrn Sanitätsraths Dr. S. Neumann, am 22. Oktober 1899. Ein Freudenfest um so mehr, als der Jubilar es in voller, fast jugendlich zu nennender Rüstigkeit und Frische des Körpers und des Geistes begehen konnte. Die unermüdliche und schöpferische Thätigkeit, die Herr Dr. Neumann als Arzt, in der Stadtverwaltung, auf dem Gebiete der Statistik und ganz besonders zur Förderung, Stärkung und Hebung des Judentums nach vielen Seiten hin entfaltet hat, fand durch siebzehn Deputationen und zahlreiche Adressen laute und glückwünschende Anerkennung von Seiten mannigfacher Behörden, Vereine und Anstalten, sowie berufenster und hervorragender Persönlichkeiten. Im Namen der Lehranstalt begrüßten ihn das Curatorium, das Comité einer neu begründeten Neumann-Stiftung, das Lehrerkollegium sowie eine Abordnung der jetzigen und früheren Hörer. Die geist- und gemüthvolle Weise, in der der Jubilar die Ansprachen und Adressen beantwortete, lässt uns ein noch langes segensreiches Wirken des verehrten Vorsitzenden an unserer Anstalt erhoffen. Herr Dr. Neumann hat die bereits 35000 Mark betragende Stiftung, die seinen Namen führt, für die allgemeinen Zwecke unserer Lehranstalt bestimmt. Hier, wo zur weiteren Entwicklung der Lehrthätigkeit noch so viel zu thun ist, öffnet sich für die Freunde des Jubilars, sowie für die Förderer der Wissenschaft des Judenthums ein weites Feld der Bethätigung. Hoffentlich werden sie ihr Interesse für den Mann und für die Sache durch umfassende Betheiligung an der Neumann-Stiftung kund thun.

Dr. M. Philippson,
Stellvertretender Vorsitzender.

Bei Gelegenheit dieses Jubiläums haben Herr Sanitätsrath Dr. Neumann und der ihm eng befreundete Herr Bernhard C. Croner der Bibliothek der Lehranstalt das werthvolle und höchst dankenswerthe Geschenk von 405 hebräischen Werken aus der Landshut-Sammlung zugewendet: eine kostbare Bereicherung unserer Bücherei, insbesondere aus dem Gebiete der synagogalen Poesie. Und wie die Trauerfeier für unseren unvergesslichen Steinthal zeitlich nur wenig dem Jubelfeste Neumanns vorherging, so sind beider hochverdienter Männer Namen auch in der Bereicherung unseres Bücherschatzes verbunden: Frau Professor Steinthal schenkte uns 150 Bücher und Broschüren bibelexegetischen und literar-historischen Inhalts aus dem Nachlasse ihres verewigten Gatten.

Der frühere Vorsitzende des Curatoriums, Herr Geheimer Regierungsrath Prof. Dr. M. Lazarus, feierte am 30. Nov. 1899 die fünfzigste Wiederkehr des Tages seiner Doktorpromotion. Curatorium und Lehrercollegium der Lehranstalt übersandten ihm dazu ihre aufrichtigen Glückwünsche.

Curatorium In der ordentlichen **General-Versammlung** (am 30. April 1899) sind nach Erstattung des Verwaltungsberichtes und Ertheilung der Decharge die nach dem Turnus ausscheidenden Mitglieder des Curatoriums Sanitätsrath Dr. S. Neumann, Dr. Heinrich Meyer-Cohn und Georg Meyer wiedergewählt worden; ausserdem wurde, an Stelle des ausgeschiedenen Herrn Rechtsanwalts Dr. Felix Landau, Herr Max Weiss neugewählt.

Hörer Die **Frequenz** der Lehranstalt ist aus folgenden Daten ersichtlich:

Die Zahl der **ordentlichen Hörer** hat betragen:

Im Sommersemester 1899 23 (16 Deutsche, 7 Reichsausländer — 5 aus Oesterreich-Ungarn, 2 aus dem russischen Reiche —).

Im Wintersemester 1899/1900 26 (18 Deutsche, 8 Reichsausländer — 5 aus Oesterreich-Ungarn, 2 aus dem russischen Reiche, 1 aus Amerika —).

Sämmtliche Hörer waren Maturi.

Von den derzeitigen Hörern gehören der Lehranstalt an seit 1893, 1; 1895, 1; 1896, 1; 1897, 9; 1898, 7; 1899, 7 Hörer.

Ausserdem wurde die Anstalt von 9 Hospitanten (2 Deutsche und 7 Ausländer) besucht.

Die Rabbinatsprüfung hat bestanden: Herr Dr. E. Hofmann. — Von früheren, bereits im Predigtamte befindlichen Hörern sind berufen worden: die Herren Rabbiner Dr. L. Blumenthal aus Danzig nach Berlin, Rabbiner Dr. E. Kalischer aus Pasewalk nach Stolp, Dr. N. Steinhart aus Kojetein nach Brünn in Mähren; ferner sind neu berufen worden: Die Herren Rabbiner Dr. L. Lucas nach Glogau, Rabbiner Dr. H. Malter als Docent an das Hebrew Union College in Cincinnati, Dr. B. Kellermann nach Konitz, Dr. D. Künstlinger als Religionslehrer an höheren Lehranstalten nach Krakau, Dr. M. Rachmuth nach Waidhofen a. Thaya in Oesterreich, Dr. M. Warschauer nach Berlin, Dr. M. Worms nach Neustettin in Pommern und der akad. gebildete Lehrer S. Sachs als Religionslehrer an höheren Lehranstalten nach Breslau.

Die sabbatlichen Uebungspredigten der Hörer in den Berliner Gemeindesynagogen sind unverändert fortgesetzt worden. — Mit dem Predigtamte für Festtagsgottesdienste sind von der hiesigen jüdischen Gemeinde 1899 acht Hörer betraut gewesen.

Der Preis aus der Moritz-Meyer-Stiftung ist am Todestage des sel. Stadtrath Moritz Meyer vom Lehrercollegium dem Hörer S. Fuchs zugesprochen worden.

An dem **Lehrcursus** zur Ausbildung von akademisch gebildeten Lehramtskandidaten und Lehrerinnen für den Religionsunterricht haben theilgenommen:

Lehrcurse
für den
Religions-
unterricht

Im Sommer-Semester 1899 5 Lehramtskandidaten und 5 Lehrerinnen.

Im Winter-Semester 1899/1900 4 Lehramtskandidaten und 4 Lehrerinnen.

Die im Berichtsjahre gehaltenen Vorlesungen sind in der Anlage A, — die unserer Bibliothek zugewendeten Geschenke in der Anlage B enthalten.

Finanzbericht

Die Einnahmen und Ausgaben der Lehranstalt im Berichtsjahre 1899 werden in der Anlage C nachgewiesen. In den Einnahmen sind auch enthalten die Geschenke, welche wir im Jahre 1899 empfangen haben; wir sagen den verehrten Gebern für die der Lehranstalt bewiesene Theilnahme unseren aufrichtigen Dank.

Es sind eingegangen:

A. Für den eisernen Fonds:

1. Von Herrn Julius Rotholz zur Erwerbung der immerwährenden Mitgliedschaft Mk. 600.—
2. Von den Geschwistern v. Bleichröder zum Andenken an ihren sel. Vater Gerson von Bleichröder „ 1000.—
3. Von Herrn Bernhard C. Croner anlässlich seiner silbernen Hochzeit . . . „ 1000.—
4. Von Frau Stadtrath Nanny Meyer . „ 1000.—
5. Von einem Ungenannten durch Herrn Sanitätsrath Dr. S. Neumann „ 500.—
6. Von Herrn Commerzienrath C. B. Simon „ 300.—

B. Für laufende Ausgaben:

Der jährliche Beitrag der Jüdischen Gemeinde hier Mk. 5000.—

Stipendien-Kasse

Bei der **Stipendien-Kasse** (Anlage D) sind folgende Gaben eingegangen:

1. Von der Jacob Hirsch Brandenburg-Stiftung Mk. 802.—
2. Von Herrn Rabbiner Dr. Rosenzweig . „ 15.—
3. Von Herrn Landtagsabgeordneten Dr. Max Hirsch „ 20.—
4. Rückzahlung von einem früheren Stipendiaten „ 10.—

Aus den Montags-Vorlesungen sind der Stipendienkasse in diesem Jahre zugeflossen . . . „ 1418.51

Vorträge haben in diesem Jahre gehalten:

Herr Rabb. Dr. **Porges** aus Leipzig: „Jüdische Erwerbs- u. Vermögensverhältnisse im XIII. Jahrhundert.“

Herr Syndicus Dr. **Georg Minden**: „Das Volksmärchen von der bösen Rabbinerin“.

Herr Rabb. Dr. **Paul Rieger** aus Potsdam: „Das Judenthum an der Wende des Jahrhunderts“.

Herr Dr. **Martin Schreiner**: „Die Sittenlehre des Islâm und ihre Beziehungen zum Judenthum“.

Herr Karl Emil **Franzos**: „Aus einem ungedruckten Roman“.

Herr Landtagsabgeordneter Dr. **Max Hirsch**: „Ein Stück soziale Frage, mit Rücksicht auf die Bibel“.

Im Jahre 1899 waren 19 Stipendiaten vorhanden (aus Deutschland 10, Reichsausländer 9).

Die David Herzog'sche Freitisch-Stiftung hat an durchschnittlich 12 Hörer 3446 Tischmarken verteilt und hat hierfür Mk. 2584,50 verwendet.

David
Herzog'sche
Freitisch-
Stiftung

Wir wollen auch diesen Bericht nicht schliessen, ohne die Darlehnskasse der Hörer dem Wohlwollen unserer Gönner und Freunde dringend zu empfehlen.

BERLIN, im April 1900.

Das Curatorium der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums.

Dr. **S. Neumann**, Vorsitzender. Dr. **M. Philippson**, stellvertr. Vorsitzender.

Georg Meyer, Schriftführer. Dr. **Heinrich Meyer Cohn**, Rendant.

Berthold Simon, Controleur.

Ludwig Max Goldberger. Dr. **M. Lazarus**. Dr. **Paul Meyer**. **Max Weiss**.

Verzeichniss der im Berichtsjahre gehaltenen Vorlesungen.

Im Sommer-Semester 1899:

- Herr Dr. Baneth: 1) Talm. stat. (Jeruschalmi und Babli) P'sachim Cap. II, 4 St.
2) Talmud Babli cursorisch: Baba Meši'a Cap. IV (Fortsetzung), 4 St.
3) Jore De'a (Tur und Schulchan 'Aruch) XXXV—XXXIX 2 St.
4) Eban ha-ezer Hil. Giṭṭin (Fortsetzung), 1. St. 5) Mischne Tora, III. Buch, 2 St. 6) Einleitung in den Talmud (Fortsetzung), 1 St.
7) Talmud Babli stat.: Hullin Cap. VII priv. 4 St.
- Herr Dr. Maybaum: 1) Lektüre des Bereschith rabba, 1 St. 2) Homiletische Uebungen, 2 St.
- Herr Dr. Schreiner: 1) Alte Pentateuchcommentare, 2 St. 2) Erklärung der 12 kleinen Propheten, 2 St. 3) Einleitung in die heilige Schrift, 2 St.
4) Historische Uebungen, 1 St. 5) Erklärung von Saadja's Emunoth we-deoth, 2 St. 6) Geschichte der Juden, 2 St.

Im Winter-Semester 1899/1900:

- Herr Dr. Baneth: 1) Talm. stat.: (Jeruschalmi und Babli) P'sachim Cap. II. (Fortsetzung), 4 St. 2) Talmud Babli stat.: Hullin Cap. VII (Forts.)
3) Talmud Babli cursorisch: Baba Meši'a, Cap. V, 4 St. 4) Jore De'a (Tur und Schulchan 'Aruch) XL—L, 2 St. 5) Eben ha-ezer Hil. Giṭṭin (Fortsetzung), 1 St. 6) Mischne Tora, III. Buch (Fortsetzung), 2 St.
7) Der jüdische Kalender, 1 St.
- Herr Dr. Maybaum: 1) Lektüre des Bereschith rabba, 1 St. 2) Homiletische Uebungen, 2 St.
- Herr Dr. Schreiner: 1) Alte Pentateuchcommentare, 2 St. 2) Erklärung des Buches Ezechiel, 2 St. 3) Einleitung in die semitische Religionsgeschichte, 2 St. 4) Erklärung des More Nebuchim des Maimonides, 2 St. 5) Geschichte der Juden, 2 St. 6) Historische Uebungen, 1 St.

Verzeichniss der für Lehramtscandidaten gehaltenen Vorlesungen.

Im Sommer-Semester 1899:

- Herr Dr. Baneth: 1) Pentateuch, 2 St. Hebr. Grammatik, 1 St.
- Herr Dr. Maybaum: Bibelkunde, 1 St.
- Herr Dr. Schreiner: Geschichte der Juden, 1 St.

Im Winter-Semester 1899/1900:

- Herr Dr. Baneth: 1) Lektüre der Propheten, 2 St. 2) Uebersetzung und Erklärung der Gebete, 1 St.
- Herr Dr. Maybaum: Geschichte des Gottesdienstes, 1 St.
- Herr Dr. Schreiner: Geschichte der Juden, 2 St.

Analge B.

Unsere Bibliothek hat in diesem Berichtsjahre ausser den durch Ankauf erworbenen Büchern einen bedeutenden Zuwachs durch Schenkungen erfahren, für die wir den nachbenannten Geschenkgebern hiermit unseren verbindlichsten Dank aussprechen.

Alliance Israelitélite universelle in Paris: 1) Dembo, L'abattage de boucherie; 2) D. Hoffmann, der Schulchan Aruch II. Aufl.; 3) Oeuvres complètes de R. Saadia ben Josef, I u. III; 4) M. Rawicz, der Tractat Kethuboth II. Th. — Anonymus: 1) H. S. Hirschfeld, Ueber Wesen und Ursprung der Religion; 2) 3 Gebetbücher. — Justizrath Dr. E. Apolant: מחזור ed. Heidenheim. — Prof. Dr. W. Bacher in Budapest: Publicationen der isr. ungar. Literaturgesellschaft XI. — Dr. Baerwald in Frankfurt a. M.: Programm der Realschule 1900. — Dr. E. Baneth: Ursprung der Sadockier und Boetosäer. — Dr. J. Berditschewski: 1) מבית ומחוצ; 2) ערכין. — Dr. S. Bernfeld: מיכאל ואקס. — Prof. Dr. L. Blau in Budapest: 1) Kaufmann David. Emelekébeszed; 2) Magyar-Szidó Szemle 1899; 3) Wahrman Sandor. — Bankier Julius Bleichröder: Quellen zur Geschichte d. Juden in Deutschland II u. III. — Salomon Buber in Lemberg. 1) ספר תהלים על פי חכמינו; 2) סדרש איכה רבה. — Centralverein deutsch. Staatsbürger jüd. Glaubens: Im deutschen Reiche 1899. — Prof. Dr. D. Chwolson in Petersburg: 1) Catalog der hebr. Bücher in der Bibliothek des D. Chwolson; 2) ראשית מעשה הדפוס. — Dr. B. Cohn in Strassburg i. E.: Tabellen, enthaltend die Zeitangabe f. den Beginn der Nacht und des Tages. — Frh. Cohn: 1) בריית חרשה; 2) Gebetbücher; 3) Herzheimer, Pentateuch; 4) יסודי הדת; 5) Johlson, שרשי הדת. — Dr. H. M. Cohn: 1) Jüd. Presse 1899; 2) Oesterr. Wochenschrift 1899. — J. Cohn: המגיד 1899. — Bernhard C. Croner und San.-Rath Dr. S. Neumann: 405 hebräische Werke aus der Landshuth-Sammlung. — Deutsch-Israel. Gemeindebund: 1) A. Berliner, Geschichte der Juden in Rom; 2) Mittheilungen No. 50,51; 3) Statistisches Jahrbuch des D. I. G. B. 1899. — Prof. Dr. G. Deutsch in Cincinnati: Year Book of the Central Conference of Amerikan Rabbis. — Rabb. Dr. A. Eckstein in Bamberg: 1) Nachträge zur Geschichte d. Juden im ehem. Fürstbistum Bamberg; 2) 1 Festpredigt und 10 Trauerreden. — Dr. J. Elbogen in Florenz: Der Tractatus de intellectus emendatione u. seine Stellung z. Philosophie Spinozas. — Feldmann: תרץ. — Landgerichtsdirektor Dr. Fellisch: 1) Die Fürsorge für die schulentlassene Jugend; 2) Vereins-Mittheilungen u. d. 3. Bericht d. Freiwill. Erziehungsheirat f. schulentl. Waisen. — Gesellschaft f. Sammlung u. Conservierung von Kunst u. histor. Denkmälern des Judenthums: II. Jahresbericht. — Rabb. Dr. L. Haunes in Konstanz a. B.: Predigt. — Dr. M. Hildesheimer: Berichte der Religionsschule der Adass Jisroel 1896 — 1900. — Israelit.-theol. Lehranstalt in Wien: Jahresbericht 1899 nebst d. wissenschaftlichen Beilage. — H. Itzkowski: משניות mit deutsch. Uebers. Lief. 29. — Prediger Dr. J. Jelski: Ueber Offenbarung (Predigt). — Jüd. theol. Seminar in Breslau: Jahresbericht 1899 nebst d. wissenschaftl. Beilage. — Grand Rabb. Zadoc Kahn in Paris: La Bible I. — Rabb. Dr. A. Kaminka in Essegg: החכמים. — Dr. Gustav Karpeles: 109 Bücher und Broschüren aus d. Gebiete der Wissensch. d. Judenthums. — Dr. Klee in Bonn: J. Rülff, Was wir sollen und wollen (Vortrag). — M. Kraus: 36 Werke aus dem Gebiete der

jüd. Geschichte u. Lit. — Dr. D. Künstlinger in Krakau: 1) Flöckner, Steinthals Hypothese über Simson; 2) das Buch Hiob u. d. salom. Schriften; 3) H. Ginal, Ahns pract. Lehrgang d. engl. Sprache; 4) Ed. v. Hartmann, Kirchmanns erkenntnistheor. Realismus; 5) W. Irving, Geschichte der Kalifen; 6) A. Mirski, חללי הקקרים u. חליות ההיים; 7) 8 Nummern der עבירות כבירות. 8) H. Sike, Euangelium Infantiae. — Landes-Rabbinerschule in Budapest: Jahresbericht 1889 nebst d. wissenschaftl. Beilage. — Rechtsanw. Dr. F. Landau: 1) Allgem. Zeitung d. Judenth., II. Jhrg.; 2) A. Frank, die Kabbala; 3) M. Loewenthal, Hiob; 4) Pentateuch. — Dr. M. Lefkowitz in Nasville: Staatslehre auf kantischer Grundlage. — Prediger Dr. D. Leimdörfer in Hamburg: Kohelethrätsel. — Prediger Dr. M. Levin: Lehrbuch jüd. Gesch. u. Lit. 3. Ausg. — Landesrabb. Dr. A. Levinsky in Hildesheim: 1) Festpredigt; 2) Trauerrede. — Rabb. Dr. Maybaum: 1) S. Holdheim, Predigten III. Th.; 2) כחור ed. Heidenheim; 3) H. Strack, Das Blut im Glauben u. Aberglauben der Menschheit (2 Ex.); 4) חליות mit deutsch. Uebers. — Cl. Montefiore in London: The Jewish Quarterly Review (Forts.). — Rudolf Mosse: Allgem. Zeitung des Judenthums 1899. — Frau Dr. Joël Müller: Herders sämtliche Werke, Wien u. Prag 1813-19. (16 Theile.) — San. Rath Dr. S. Neumann: Der babyl. Talmud ed. L. Goldschmidt Bd. II. 1. u. 2. Lief., III. 6. u. 7. Lief. — Dr. L. Neustadt in Breslau: Jüd. Volksblatt 1899. — Rabb. Dr. F. Perles in Königsberg: Samuel Kraus' griech. u. lat. Lehnwörter (Recension). — Rabbiner-Seminar hier: Jahresbericht 1897/98. — Dr. Z. Rabbiner: 1) Beiträge zur hebr. Synonymik im Talmud u. Midrasch: 2) J. L. Gordon, מגרות יהודה ליב גארדן I.; 3) Malbim, ישעיה. — Dr. M. Rachmuth in Waidhofen: 1) Geiger, Nachgelassene Schriften V.; 2) M. Rosenbaum, ס' חליות חכמה I. u. II. — Oberrabb. Dr. Ritter in Rotterdam: 1) חגור mit niederdeutsch. Uebers.: 2) Schepp, Honderd Gezegden en Verhallen onzer Rabbynen. — Dr. M. Schreiner: Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegung im Islâm. — Dr. E. Silberstein: Conrad Pellicanns. — Th. Simon: Eine Anzahl hebr., griech. u. lat. Werke. — Société des Études Juives in Paris: Revue des Études Juives (Forts.). — Dr. Leopold Stein: Proverbios morales von Santob de Carrion. — Prof. Dr. L. Stein in Bern: Die sociale Erage im Lichte der Philosophie. — Frau Prof. Steinthal: Aus dem Nachlasse ihres sel. Gatten, des Prof. Dr. H. Steinthal, 150 Bücher u. Broschüren aus dem Gebiete der biblischen Wissenschaften u. der jüd. Gesch. u. Lit. — Universität in Göttingen: Programm 1899. — Universität in Heidelberg: 1) H. Osthoff, Vom Suppletivwesen der indogerm. Sprachen; 2) Robert Wilhelm Bunsen. Ein acad. Gedenkblatt. — Universität in Prag: Ordnung der Vorlesungen. — Verein zur Abwehr des Antisem.: Mittheilungen 1899. — Verein Schomer Israel in Lemberg: Israelit 1899. — Rabb. Dr. H. Vogelstein in Königsberg: 33. Bericht über den Religionsunterricht d. Synagogengem. z. Königsb. i. Pr. — Zuckermandel in Breslau: Nachtrag zu meiner Tosefta-Ausgabe. — Zunz-Stiftung: 1) W. Bacher, Agada der palästinensischen Amoräer III; 2) S. Kraus, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch u. Targum I; 3) Luncz, Estori ha-Parchi, כחור וחור Th. II. —

Rechnungs-Abschluss für das Jahr 1899.

	M	h		M	h
Kassenbestand am 1. Januar 1899 .	9156	50			
Einnahmen.			Ausgaben.		
Jährliche Beiträge .	10536	—	Local, Miethe etc.	1829	35
Zinsen	7931	70	Honorare	13050	—
Immerwährende Mit- gliedschaft und Ge- schenke	4400	—	Allgemeine Verwal- tungskosten	2093	15
Coupons aus der Dr. Moritz Kirschstein- Stiftung	105	—	Bibliothek	1274	20
Zuwendung zur Mo- ritz Meyer-Stiftung .	400	—	Angekaufte M. 7500 Königsberger 4% Stadt-Oblig.	7513	65
Zuschuss des D.I.G.B. zur Honorirung der Lehrkurse für Re- ligionsunterricht .	900	—	Prämie aus der Mo- ritz Meyer-Stiftung .	35	—
	33429	20	Kassenbestand . . .	7633	85
				33429	20

Activa.

Bilanz.

Passiva.

	M	h		M	h
Kassenbestand . .	7633	85	Eiserner Fonds . .	179690	20
Hypothek Linden- strasse 60/61 . . .	120000	—	Für laufende Aus- gaben verwendbar .	11205	50
Mark 1500 3 1/2 % Preuss. Cons. Anl.	1500	—	Reserve zu Propa- gandazwecken . . .	350	—
Mark 2000 3 1/2 % Preuss. Centralbod.- Credit-Pfandbriefe .	2000	—	Isidor Gebert-Stiftg.	1500	—
Mark 17500 3 % Preuss. Consols . .	15948	60	Joseph Lachmann- Stiftung	5000	—
Mark 15000 3 1/2 % Preuss. Consols . .	15340	30	Moses Mendelssohn- Stiftung	2376	05
M. 3500 3 % Reichs- anleihe (Dr. Kirsch- stein-Stiftung) . . .	3500	—	Dr. Frankl-Stiftung .	1338	70
M. 51000 3 1/2 % Ostpreuss. Pfandbr.	50665	20	Moritz Meyer-Stiftg.	1440	80
M. 7500 4 % Königs- berg. Stadtanleihe .	7506	15	Dr. Moritz Kirsch- stein-Stiftung . . .	3798	50
	224094	10	Ludwig Philippson- Stiftung	16301	35
			Reservirt zum Zweck der Lehrkurse für Religionsunterricht .	1093	—
				224094	10

Anlage D.

Stipendienkasse.

	M.	℔		M.	℔
Kassenbestand am 1. Januar 1899 .	7390	—			
Einnahmen.			Ausgaben.		
Jährliche Beiträge .	1401	—	Bezahlte Stipendien	3370	—
Einmalige Beiträge .	837	—	Kassenbestand . .	8116	55
Zinsen	279	30			
Montagsvorlesungen	1569	25			
Rückzahlung eines früheren Stipendia- ten	10	—			
	11486	55		11486	55

Ferner Mk. 75 $3\frac{1}{3}\%$ Pommersche Pfandbriefe.

Verzeichniss der Wohlthäter
der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums.
(§ 9 des Statuts.)

I. Stifter.

Gebr. Eltzbacher, Cöln.
Dr. Moritz Kirschstein.
Frau Johanna Levy geb. Salomon.*
Frau Stadträtin Nanny Meyer.*
Dr. Paul Meyer.
Generalconsul Franz Philippson in
Brüssel.
Geh. Commerzienrath Louis Simon.

Stadtrath Burchardt.

Dr. Bernh. Ginsberg.
B. H. Goldschmidt, Frankfurt a. M.
Moritz B. Goldschmidt, Frankfurt a. M.
David Herzog.
Joseph Lachmann.
Stadtrath Moritz Meyer.
John B. Oppenheimer in Leipzig.
Dr. Ludwig Philippson, Bonn.
Albert Salomon.
Commerzienrath Caesar Wollheim.

II. Immerwährende Ehrenmitglieder.

Frau Fanny Oppenheimer, Leipzig.*

Frau Prof. Sarah Lazarus, Berlin.
Frau Bertha Oppenheimer, Leipzig.

III. Immerwährende Mitglieder.

Julius Alexander.
Jüdische Gemeinde Braunschweig.
Siegfried Brünn*.
Stadtrath Friedländer, Frankfurt a. M.
Benedict Moritz Goldschmidt, Frankfurt a. M.
Marcus Moritz Goldschmidt, Frankfurt a. M.
Israelit. Tempelverband, Hamburg.
Synagogen-Gemeinde Königsberg i. Pr.
Geh. Commerzienrath B. Liebermann.
Albert Philipp Meyer.
Dr. S. Neumann.
Jacob Plaut, Leipzig.
Julius Rotholz.
E. Rothschild, Stadtoldendorf.
Sigmund Saller.
Comm.-Rath Carl Berthold Simon.
Theodor Stern, Frankfurt a. M.
Arnold Weiss.

Siegfried Beschütz.
Senator J. R. Bischoffsheim, Brüssel.
Geheimer Commerzienrath G. v. Bleichröder.
Geheimer Commerzienrath Meyer Cohn.
H. Demuth.
Commerzienrath Theodor Jacob Flatau.
Hermann Friedländer, Hamburg.
Isidor Gebert.
Adolf Ginsberg.
Abraham Goldschmidt.
Hermann B. H. Goldschmidt, Brüssel.
Commerzienrath Jacob Israel.
Isaac Koenigswarter, Frankf. a. M.
Heinrich Kraft.

Geh. Commerzienrath Salomon
Lachmann.
Director Joseph Lehmann.
Frau Sarah Lehrs.
Albert Lessing.
Moritz Levy.
Louis Liebermann.
Frau Philippine Liebermann, geb.
Haller.
Adolph v. Liebermann-Wahlendorf.
Dr. Moritz Loevinson.
Geh. Commerzienrath V. Mann-
heimer.
Martin J. Meyer.
Geh. Commerzienr. Joel Wolf Meyer.
Stud. jur. Adolf Salomon Meyer.

Frau Zerline Meyer.
Jacob Nachod, Leipzig.
J. Nenmann.
N. Oppenheim.
Louis Perl.
Eugen Riess.
Louis Riess.
Adolf Abr. Russ.
General-Consul William Schönank.
Commerzienrath Isaak Simon.
Geh. Commerzienrath Mor. Simon,
Königsberg i. Pr.
Siegmund Sulzbach, Frankfurt a. M.
Ritter Joseph von Wertheimer,
Wien.
Stadtrath Alexander Wolff.

IV. Beitragende Mitglieder.

Emil Abel.*
Markus Adler.
Carl Arnheim.
Leopold Aron.
Dr. Paul Arons.
Herrmann Auerbach
Louis M. Bamberger.
Philipp Berg.
Adolf Biram.
Julius Bleichröder.
Geh. Sanitätsrath Dr. J. Boas.
Benno Braun.
Fritz Chrumbach, Dresden.
Eduard Cohen, Frankfurt a. M.
Alexander Meyer Cohn.
Carl Cohn.
Rechtsanw. Dr. Heinr. Meyer Cohn.
Geh. Sanitätsrath Dr. Croner.
Bernhard C. Croner.
R. Demuth.
Theodor Demuth.
M. D. Feilchenfeld.
Dr. F. Feilchenfeld.
Benno Fiegel.
S. Fleischer, Leipzig.
H. Frenkel.
Commerzienrath Martin Julius
Friedländer.
Eduard Gaudchau.

Moritz Gaudchau.
Frau Commerzienrath Louis Gerson.
Dr. J. Ginsberg.
Felix Glaserfeld.
Heinrich Philipp Goldschmidt.*
Julius Goldschmidt.
Dr. Otto Goldschmidt.
Geh. Commerzienrath Ludwig Max
Goldberger.
Julius Grünwald
Director Maximilian Herrmann.
Hermann Herz.
Paul Herz.
Geh. Com.-Rath Wilhelm Herz.
Josef Heymann.
Emil Heymann.
Hugo Heymann.
Moritz Heymann.
Jacob Hirschberg.
Albert Hirschland.
Louis Imberg.*
Leopold Isaak.
Isidor Itzig.
Emil Jacob.
Leopold Jacobi.
Alphons Jacobssohn, Leipzig.
Adolf Jacoby.
Ernst Jacoby.
Gustav Jacoby.

Hermann Jacoby, Potsdam.
Julius Jacoby.
Julius Jacoby, Dresden.
Sanitätsrath Dr. Jastrovitz.
Julius Joelsohn.
Paul Jüdel.
Gebrüder Katz.
Berthold Kirstein.
Kraft & Levin.
Geh. Sanitätsrath Dr. Kristeller.
Rechtsanwalt Dr. Felix Landau.
Prof. Dr. Leopold Landau.
Hermann Landsberger.
Commerzienr. Jacob Landsberger.*
Louis Landsberger.
Theodor Lassally.
Emil Latz.
Geheimr. Prof. Dr. Lazarus, Meran.*
Adolf Levy.
Alexander Levy,
Benas Levy.
Martin Levy.
Moritz Lewin.
Rechtsanw. Ad. Lewinsky.
Frau Anna Liebermann.
Prof. Dr. Felix Liebermann.
Victor Lilienfeld, Leipzig.
Jacob Lippmann, Aachen.
Hermann Loewenherz.
Harry Loewenstein.
Selmar Loewenstein.
Willibad Loewenthal.
Max Löwy.
Commerzienr. Emanuel Lohnstein.
Frau Comm.-Rath Hermann Mark-
wald.*
Theodor Marcus.
Geh. Sanitätsrath Dr. Marcuse.
Simon Mayer.

Emanuel Meyer.
Ernst Meyer.
Fritz Meyer.
Georg Meyer.
Justizrath S. Meyer.
Dr. Ludwig Meyer.
August J. Meyer
Max H. Meyer.
Moritz Monasch.
Gustav Mosler.
Rudolf Mosse.
Fritz Nachod, Leipzig.
Moritz Nast.
Frau Julius Nelke.
Moritz Neufeld.
Frau Julie Neumann, geb. Rathenau.
Consul Georg Oppenheim.
Prof. Dr. Gustav Oppert.
Prof. Dr. M. Philippson.
S. Pincson.
Ferdinand Reichenheim.
Eugen Rosenstiel.
Edgar Rosenthal.
Ludwig Russ.
Gustav Sachs.
Rechtsanwalt Hugo Sachs.
Louis Sachs.
Julius Schüler.
L. J. Siesskind.
Dr. Herm. Veit Simon.
B. Simon, Hamburg.
Consul A. M. Simon, Hannover.
Louis Simon.
Theodor Simon.
Speyer Ellissen, Frankfurt a. M.
G. Traube.
Max Weiss.
Wilhelm Weisstein.
Joseph Zielenziger.

Jährliche Beiträge zur Stipendienkasse
zahlen die mit einem * bezeichneten Wohlthäter, sowie ferner:

Geh. Sanitätsrath Dr. Abraham.	Rechtsanwalt Dr. Felix Makower.
Jüdische Gemeinde in Berlin.	Milde Stiftung der Familie Philipp
Moritz Mannheimer.	Veit.

Gaylord
SHELF BINDER
Syracuse, N. Y.
Stockton, Calif.

BM 1 .B4 v.18 C.1
Studien über Jeschua ben Jehud
Stanford University Libraries



3 6105 038 598 830

B
155
S24

Stanford University Libraries
Stanford, California

DATE DUE		

