



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/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

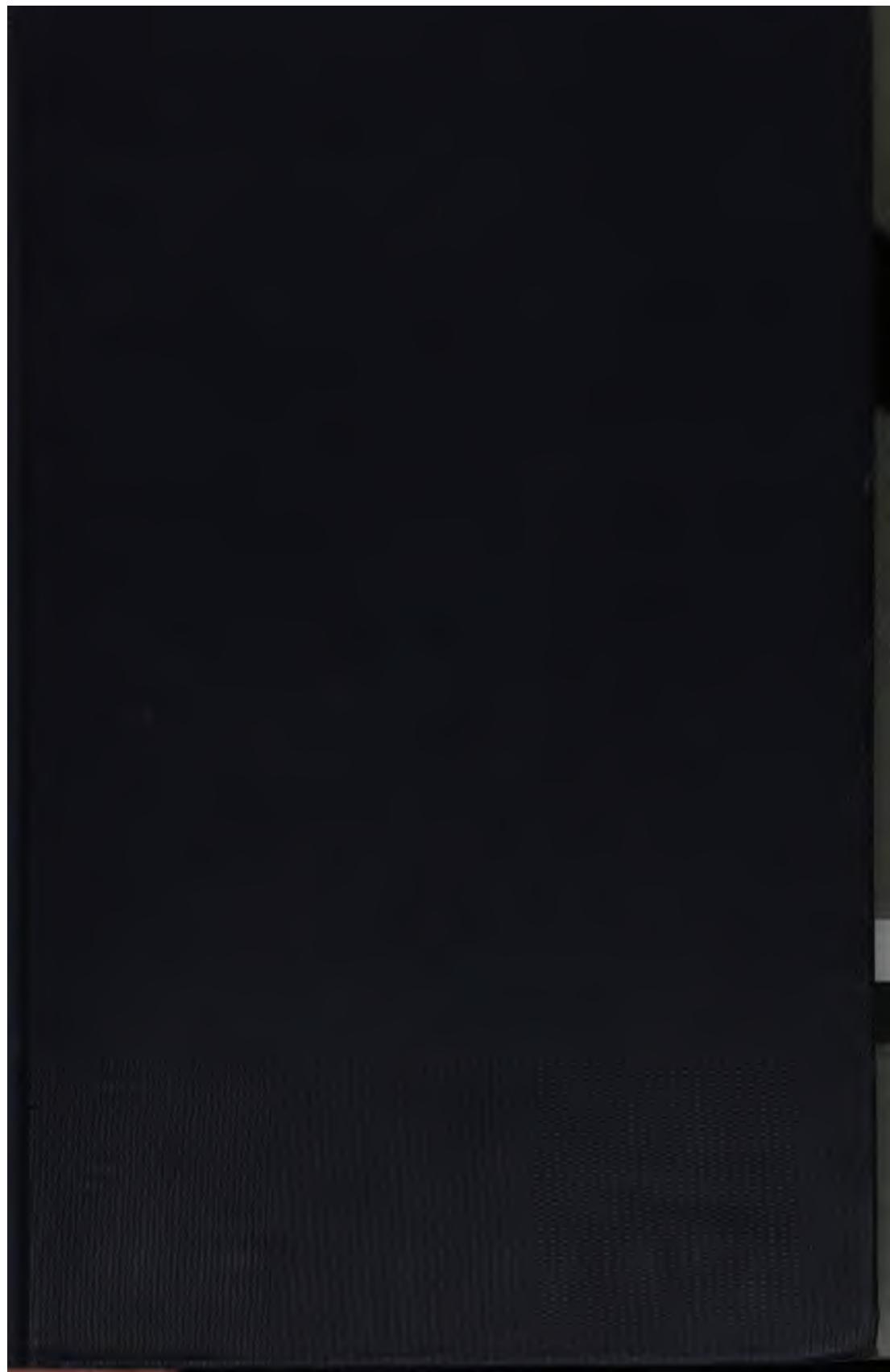
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

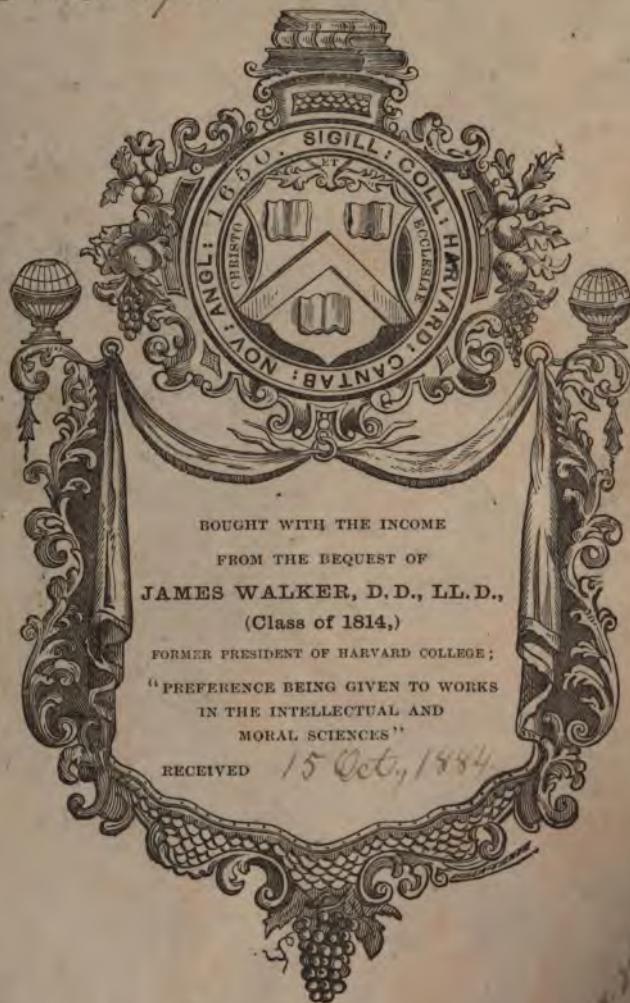
- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

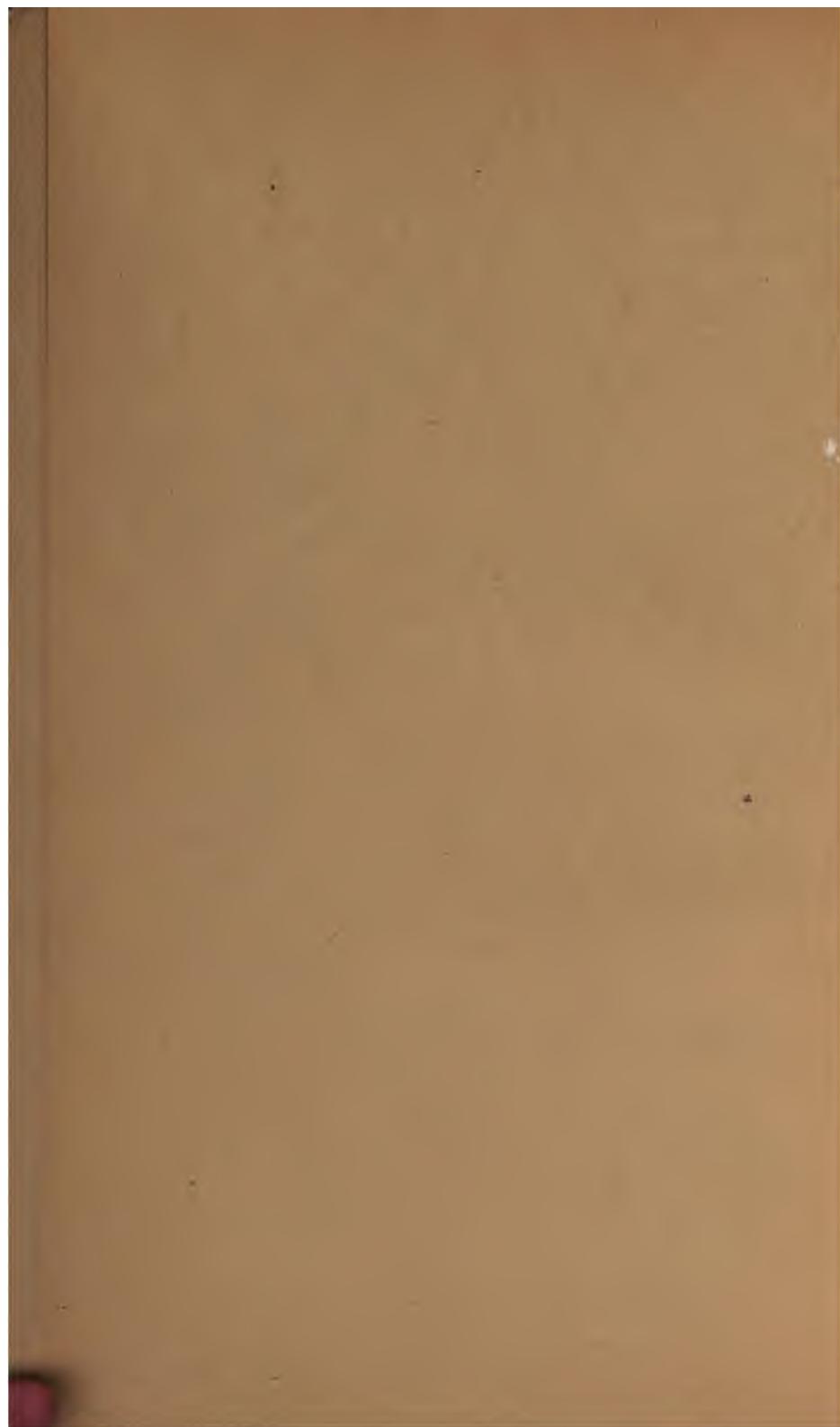
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



Ya 112.695







DIE SOGENANNTE
fiscundon
THEOLOGIE DES ARISTOTELES

AUS DEM ARABISCHEN

ÜBERSETZT UND MIT ANMERKUNGEN VERSEHEN

von

Dr. FR. DIETERICI
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.

LEIPZIG

J. C. HINRICH'SCHE BUCHHANDLUNG
1883.

Ya 112.695

OCT 15 1884
Walker Fund.



69
34234

HERRN

PROFESSOR DR. G. SCHNEIDER

IN GERA

WIDMET

ALS ZEICHEN DER FREUNDSCHAFT UND DANKBARKEIT

DIESES BUCH

DER VERFASSER.

Vorwort.

Auf die arabische Herausgabe, der sogenannten Theologie des Aristoteles, lassen wir in den anliegenden Bogen eine deutsche Uebersetzung mit Anmerkungen folgen. —

Wir haben in unserer Vorrede zu jener Ausgabe hervorgehoben, dass die arabische Version dieses für die Culturgeschichte so wichtigen Buches um 840 zu fixiren sei und behaupten in den Anmerkungen, vergl. p. 181 bis 184, dass das griechische Original nach Plotin, doch vor Jamblichus, also zwischen 260 bis 310 zu setzen sei, es also möglicherweise von Porphyrius herrühren könne. —

Wir hätten hiermit in diesem Buch die älteste publicirte Arabische Uebersetzung*) eines griechischen Werkes, und dies Werk ist nicht aristotelisch, wenn es auch dem Aristoteles zugeschrieben wird, ist auch nicht platonisch, sondern von platinischer Färbung.

Dabei möchten wir hier hervorheben, dass die Grundlage unseres Buches auf eine Grundanschauung Plato's zurückzugehen scheint, und gleichsam eine spätere Variation auf das Grundthema ist, welches Plato an zwei Stellen bestimmt ausgesprochen hat. Die eine Stelle ist Philebus 30, C. ff., und die andere Stelle, die genau dieselbe Vorstellung enthält, ist Ti-

*) Honein, der Uebersetzer der Kategorien †877. Al farabi, von dem etwas in Schmölder's Documenta † 950. Die Ichwān es Safā zwischen 950—1000.

maeus 30, A. B. Diese Stelle lautet deutsch: „Da der Gott wollte, dass alles gut sei, schlecht aber so viel als möglich nichts, so führte er denn alles Sichtbare, da er es nicht in ruhigem Zustande, sondern in schlechter und ungeordneter Bewegung antraf, aus der Unordnung in die Ordnung, in der Ueberzeugung, dass diese durchaus besser sei als jene. Dem besten Gott war es aber weder erlaubt, noch ist es erlaubt, etwas Anderes zu thun, als das Schönste. Durch Ueberlegung nun fand er, dass von allem seiner Natur nach Sichtbaren, kein vernunftloses Werk in seiner Totalität je schöner sein werde, als das mit Geist (Vernunft) ausgestattete in seiner Totalität, dass aber Geist ohne Seele unmöglich einem zu Theil werden könne. In Folge dieser Erwägung also brachte er Geist in einer Seele und eine Seele in einem Körper (d. h. im Körper der Welt) hervor und baute so das All, damit er ein seiner Natur nach möglichst schönes und gutes Werk hervorgebracht hätte. So muss man denn also nach der wahrscheinlichen Rede (entsprechend der Wahrscheinlichkeit) sagen, dass diese Welt ein beseelter und vernünftiger Organismus in Wahrheit geworden ist, in Folge dieser Vorsehung (*πρόνοια*) Gottes.“

Wir fragen nun nach dem Werth, den unser Buch etwa für die Geschichte der Philosophie haben möchte. —

Es herrscht eine Anschauung vor, dass die Araber da durch sie von Spanien aus besonders durch Averroës (Ibn Roschd) die aristotelische Philosophie der Christenheit vermittelt wurde gleichsam aus der Pistole geschossene Aristoteliker wären, wie man überhaupt geneigt ist alle Culturentwicklung, die von den Arabern ausging, den Spanischen Arabern zuzuschreiben.

Dass dies ein Irrthum ist, dass die Araber erst nach einem geistigen Ringen von nahezu drei Jahrhunderten zum reineren Aristotelismus zurückkehrten, geht aus meinen Büchern über die nach Stoffen geordnete Encyklopädie der *Ichwān eṣ-Safā*, der lautern Brüder, hervor, in welchen gezeigt wird, dass es keine Frage in der geistigen und sinnlichen Welt giebt, welche nicht von den Arabern in Bagdad und Basra schon im zehnten Jahrhundert nach neuplatonischem System gelöst und bis zu

einer vollen Befriedigung entwickelt worden ist*). Erlänzt somit die rothe Burg (*alhamrā*) Granada's als ein Markstein hoher arabischer Cultur in dem Abendstrahl der Wissenschaft, und warf dieselbe ihre Strahlen weit hin gen Osten, um durch den erweckten Aristoteles den Scholasticismus zu begründen, so konnte sie dies nur thun, nachdem eine neue Morgenröthe der Wissenschaft mit ihrem Frühlicht die Paläste und Zinnen Basra's und Bagdad's schon um drei Jahrhunderte früher erhellte. —

Die Frage über die philosophische Entwicklung im Mittelalter ruht im Wort „Neoplatonismus.“ Welche Rolle spielte doch diese Geisterrichtung in der Culturgeschichte?

Als die griechische Philosophie im kalten Stoicismus und dem frivolen Epikuraeismus ins Leere verlaufen war, rettete der durch Ammonius Saccas in Alexandria begründete Neoplatonismus die schönsten Werthe, die der griechische Geist errungen hatte, für die Nachwelt. Es geschah dies durch die Verbindung Platos mit Aristoteles. Riesengross sind die Leistungen dieser neuen Geisterrichtung.

Die platonische Lehre von der hypostasirten Form als eines Mittelreichs zwischen der Einheit „Gott“ und der unendlichen Vielheit „Welt“ bildet die Grundlage aller neoplatonischen Speculation, aber zur Ausführung dieses platonischen Grundgedankens bediente man sich der Aristotelischen Methode und besonders seiner Theorie von Kraft und That.

So trug der Neoplatonismus Zwillinge in seinem Schooss. Je nachdem man nun gen Oben, Gott zu, das Auge des Geistes richtete, oder aber die niedere Sinneswelt mit in die Betrachtung zog, musste der Idealismus oder der Realismus der Neugeburt sich einprägen und entweder Plato oder Aristoteles ihr Gevatter werden. —

Auf jener Wahlstatt des Geistes auf der im zweiten und dritten Jahrhundert der Kampf für und wider das Christen-

*) Vgl. Dieterici, Philosophie der Araber. a) Makrokosmos, b) Mikrokosmos. Die Quellenwerke dazu sind: 1. Propädeutik der Araber. 2. Logik. 3. Naturphilosophie. 4. Mensch und Thier. 5. Anthropologie. 6. Weltseele. —

thum ausgefochten wurde, erkennen wir sogleich diese Verschiedenheit in ihren Grundzügen.

Auf der einen Seite steht Origenes 185 bis 253. Durch sein Buch *περὶ ἀρχῶν* begründete er die christliche Dogmatik. Von seinen Schülern Gregor von Natianz, Gregor von Nyssa und Basilius ward die Kirchenlehre weiter geführt. Hier in diesem alexandrinischen Neoplatonismus, den man nach seinem Grundbild der ewigen Ausstrahlung Gottes und einer ewigen Schöpfung desselben mit dem Namen des Photismus bezeichnen möchte, wird eben nur auf Gott geschaut; von ihm, dem Urlicht, wird Christus als Abglanz betrachtet, und von diesem gehen die Strahlen des Logos in alle Seelen. Was hatte man hier viel nach der Natur der Dinge zu forschen, sie waren aus der ewigen Schöpfungskraft Gottes hervorgegangen und kommen höchstens in zweiter Linie und als Gegensatz gegen das Geistige in Betracht. So ist es hier immer nur die Geistwelt, welche des geistigen Strebens werth erscheint.

Gewiss ist, dass in der jüdisch-alexandrinischen Schule, wie dies das Buch der Weisheit vom Pseudosalomo, die Schriften des Philo, besonders seine *vita Mosis*, beweisen, die Vorstufe dieser Richtung, zu finden ist; gewiss auch, dass im Evangelium Johannes Christus als der Logos allen diesen Speculationen die ewige Krone der Vollendung aufsetzt; gewiss, dass grade aus dem Evangelium Johannes Origenes schöpfte; aber eben so gewiss auch ist es, dass diese wissenschaftliche Auffassung des Christenthums in jenem Reiche der reinen Form Plato's als der Mittelstufe zwischen Gott und Welt ihr Analogon hatte*).

Man werfe nun nicht gegen die Bedeutung des christlichen Neoplatonikers Origenes ein, dass die Kirche ihn später verdammte, nachdem seine Gnosis solange rechtgläubig gewesen war. Welcher erhabene Geist ist denn von der Kirche nicht verdammt worden? und so geschah es leicht, dass die Kirche ihren Lehrer, von dem sie unbewusst zehrte, verfluchte.

*) Wir müssen hier besonders das Buch: *Thoma Genesis des Johannes Evangelium* (Berlin, 1882) mit voller Anerkennung seines Werthes für die Culturgeschichte hervorheben.

Denn es kamen die Kämpfe des Homo- und Homoiusion, es kamen die Verfolgungen der Mono- und Dyophysiten, alles Wirren, die daraus hervorgingen, dass man in jenen hohen Sphären des Geistes, wo nur noch die geistige Allgemeinheit, d. h. das Bild, herrschen kann, die Herrschaft der Specialität „Begriff“ einführen will, dass man das bildlich mit dem Gemüth Erfasste, begrifflich für den Verstand zurecht legen wollte, obwohl doch das Nicaenum sich zumeist noch in Bildern wie „Gott von Gott, Licht von Licht“ über Christus bewegte. —

Der andere Schüler des Ammonius Saccas war Plotin.*
Wenn auch seinen Namen in der Geschichte der Philosophie jener Glanz umschwebt, dass es ihm einmal gelungen sei, sein Ich direct in das Reich des Geistes zu versenken, so ist und bleibt er doch Philosoph. Er löst die Fragen, wenn sie auch die Geistwelt betreffen, doch immer in Hinblick auf die Sinnwelt, d. h. auf die Dinge, und deshalb tritt bei ihm, obwohl er Neoplatoniker ist, Aristoteles stets zu Tage; ja er kann nicht anders als mit aristotelischer Methode alle Fragen zu behandeln. Er ist und bleibt dem Christenkind gegenüber das Heidenthinken des Neoplatonismus, und führte besonders sein Schüler Porphyrius die Anschauungen seines Lehrers in den Kampf gegen das Christenthum.

Eine von Gott ausgehende Entwicklungskette: Gott, Geist, Seele, Natur, Dinge, d. h. die neoplatonische Emanation bleibt die Grundlage; aber der Unterschied ist hier der, ob man bei dieser Kette von Oben anfängt und nur in der oberen Hälfte bleibt, oder aber, ob man mehr von unten beginnt und zu dem oberen Ende aufzusteigen versucht, d. h. ob man mehr Theolog oder mehr Philosoph ist. Soweit der Neoplatonismus vom zweiten bis vierten Jahrhundert.

Der spätere Neoplatonismus konnte dagegen nichts Neues mehr schaffen; auch wurde nach dem Sieg des Christenthums durch Constantin der Kampf gegen dasselbe immer geringer. —

*^o) Vgl. Die musterhafte Schilderung in Zeller, Philosophie der Griechen, II. Aufl., bes. 420, 21.

Der spätere Neoplatoniker lebte nur noch vom Commentiren der griechischen Heroen. Nun ist für einen Commentator bei dem dunklen und schwierigen Aristoteles mehr zu thun als bei den durchsichtigen und in der Form vollendeten Dialogen Plato's. Was Wunder, dass nun gerade durch diese neoplatonischen Commentatoren Aristoteles so in den Vordergrund trat, zumal die Lehre des Aristoteles und Plato nur als eine galt, und da er einmal als Generalissimus der Philosophie anerkannt war, ihm eine grosse Menge von Werken untergeschoben wurde.

Von diesem Aristoteles, als den philosophischen Wundermann, hat die Geschichte der Philosophie eine geringere Kenntniss als die Arabische Philologie, da die Araber ja nur durch diese späten Neoplatoniker mit dem Aristoteles bekannt wurden. Es genüge, hier hervorzuheben, dass in *Hadjī Chalifa's* arabischem Literaturlexicon an 120 Schriften des echten und unechten Aristoteles angeführt werden — während Plato nur mit sechs Nummern auftritt, Plotin aber garnicht bei ihm existirt. —

Warum hat aber auch Plotin einen dem Platon so ähnlichen Namen. Wie will man bei der Arabisirung ihn von Plato unterscheiden, da Plato arabisch *īflātūn* heisst. Wenn nun wirklich ein *īflātūn* irgend wo auftauchte, musste er gegen den bekannten *īflātūn* verschwinden? —

Dennoch existirt Plotin. Er kommt im Schahristani † 1154 öfter als Schaich *jaunānī* als griechischer Meister vor, und sind einige Dicta dieses Griechen von Prof. Erdmann als Plotinica fixirt *).

Somit möchte als Resultat feststehn:

1. Die Araber lernten durch die Neoplatoniker den Aristoteles kennen.
2. Erst nachdem sie in neoplatonisch-neopythagoraeischer Weise philosophirt hatten, wandten sie sich dem reineren Aristotelismus zu.
3. Unter der Flagge des Aristoteles segelten schon, ehe die Araber mit Aristoteles bekannt wurden, gar viele

*) Vgl. Haarbrücker, Uebersetzung des Schahristani II, 192 ff. und 429.

pseudonyma; sie wurden von den Arabern als echte Aristotelica angenommen und übersetzt.

4. Plotinische Philosopheme wurden mit am frühesten den Arabern als Aristotelische zugeführt.
5. Den weiten Enneaden des Plotin gegenüber haben wir in unserem Buch eine knappe, klare, in Fragen und Antwort geregelte Lösung der schwierigsten Probleme der späteren griechischen Philosophie. Es behandelt *προβληματικῶς* was die Sentenzen des Porphyrius *ἀριστοτελικῶς* darstellen.
6. Während im christlichen Neoplatonismus man nur das Verhältniss Gott, Christus und Mensch ins Auge fasste, berücksichtigte der heidnische Neoplatonismus von Plotin auch die Sinnesdinge; dadurch ward hier der Aristotelismus von grosser Wichtigkeit, die immer mehr zunahm, bis Aristoteles in der Zeit der Commentatoren besonders hervortrat und fast allein auf dem Plan bleibt.

Dies ist die Anschauung des Arabisten von der Entwicklung der Philosophie im vorscholastischen Mittelalter. Sie sei hier mit aller Bescheidenheit vorgetragen, da so viele Lücken in dieser Entwicklungsreihe noch unausgefüllt sind. —

Die 1519 in Rom von Franz. de Rosis erschienene vage Paraphrase der *Theologia Aristotelis*, welche 1572 noch einmal in Paris von Carpenterius wieder edirt und bearbeitet ist, ist bei dem jetzigen Standpunkte der Arabischen Philologie ohne Werth. Dazu beruht sie offenbar auf einer von der unserigen ganz verschiedenen Recension. Der pag. 170 — 178 enthaltene, aus dem Arabischen übersetzte *Fihrist* (Index), passt offenbar nicht auf unser Buch allein, da hier viele Stoffe angegeben sind, über die unser Buch nicht handelt. Dennoch habe ich ihn übersetzt, zumal er für die Terminologie nicht ohne Werth ist.

Bei der Fixirung der arabischen philosophischen Termini habe ich auf die griechischen Originale meine Aufmerksamkeit richten müssen. Ich hoffe bestimmt im Laufe von zwei Jahren die hauptsächlichsten Abhandlungen der *Ichwān eṣ-Safa* heraus-

zugeben und dann Material genug zu haben, ein Lexicon der arabischen Philosophensprache zu liefern, in dem jeder terminus aus dem Plato, Aristoteles, Plotin, Proclus nachgewiesen und arabisch, griechisch, lateinisch, deutsch wieder-gegeben wird. Meine Anmerkungen sind eine Vorstudie dazu. Ich bitte im Voraus um Wohlwollen und Unterstützung für diese grosse Arbeit, und habe ich die Zuversicht, dass ich mit der Zeit bei allen denen, welche auf die Culturgeschichte ihr Auge richten, ein volles Verständniss für meine Arbeiten finden werde, welche seit einer Reihe von Jahren unentwegt das Ziel verfolgen, die geistige Arbeit eines hochbegabten Culturvolkes in den Jahrhunderten seiner Blüthe darzustellen und die dunklen Zeiten des Mittelalters, des IX. und X. Jahrhunderts, einiger-massen aufzuhellen.

Charlottenburg im April 1883.

Fr. Dieterici.

Inhalt.

Einleitung. 1—4.

1. Theologia des Aristoteles, bearbeitet von Porphyrius dem Tyrer. 2. Erkenntniss des Endziels. — Die vier Gründe sind im Buch der Metaphysik Gott, Geist, Seele, Natur, Dinge. 3. Die Theologia giebt eine Allwissenschaft und Grundlehre von der Gottherrschaft. Die Lichtkraft Gottes und seine Ausstrahlung. 4. Geistwelt, himmlische Allseele, Gestirne, Niederstieg der Seele. —

I. Buch. Ueber die Seele. 5—14.

Seele steigt von der Geist- zur Sinneswelt nieder. Seele ist rein geistige Substanz. 6. Der Geist in seiner Sehnsucht nach unten formt die Seele. Allsehnsucht, Theilehnsucht; Alldinge, Theildinge. 7. Seele wirkt nur durch den Geist. Pflanzenseele, Menschenseele. 8. Die sinnliche Seele, der Zorn Gottes in ihr, ihre Rückkehr zu Gott. 9. Versenkung des Ichs in die Geistwelt. Heraklit. 10. Empedokles, Pythagoras, Plato über die Seele. — 11. Phädrus. Abfall des Schwingen. Timaeus. 12. Plato über das Was und Wo der Seele. 13. Plato unterscheidet Sinnen- und Geistwelt. Der Urschöpfer ist das reine Gute, von ihm das Gute in beiden Welten. Seele formt den Stoff. 14. Die Schöpfung nicht zeitlich. —

II. Buch. Seele und Geist. 15—32.

Ob die Seele dort Erinnerung hat. 16. Das Wissen dort zeitlos. 17. Kein Unterschied dort zwischen Geist und Seele. Ob die Seele theilbar; sie weiss das Theilbare durch Anordnung. 18. Die Kraft der Seele ist an sich einfach, in den Dingen aber vielfach. Geist bleibt in demselben Zustand. 19. Geist ist eben alle Dinge; sieht er sein Wesen, sieht er die Dinge; ist unwandelbar beim Wissen. 20. Doch Seele dabei wandelbar. Bewegung des Geistes ist die Grundursache. 21. Seine höchst gleichmässige Bewegung ist wie Ruhe. Seele in der Geistwelt unwandelbar; auf diese Welt blickend hat sie Erinnerung. 22. Seele sinkt herab zur Sternenwelt, dann zur Erdenwelt; ihre Vorstellung ist Verähnlichung. 23. Sehnsucht der Seele nach dem Urguten; ihre Sehnsucht nach d. Niederwelt schafft Erinnerung. Dort ist ihre Vorstellung geistig; d. Nichtwissen dort steht höher als alle Erkenntniss. Geist kennt seine erste Ursache

nicht vollständig. 24. Geist erkennt die Dinge nicht, sie sind ja in ihm. Das Nichtwissen des Geistes = höchste Erkenntniss. Seele bedarf nur der Erkenntniss des Geistes und der ersten Ursache, ist dort ohne Erinnerung, 25. nimmt den Eindruck dieser Welt dort nicht an.

Die verschiedenen Eigenschaften und Namen der Seele.

Seele theilbar in den Sinnen. 27. Wachsthum-, Begehr-, Zornseele mit Organen, die zwei Arten ihrer Theilung. 28. Die Seelenkraft hat verschiedene Stätten, doch hat die Seele nicht verschiedene Kräfte. 29. Sie ist nicht örtlich; sie umfasst (beherrscht) den Raum, doch ist sie nicht wie ein Ding im Raum; der wahrhafte Raum. Seele ist Ursache für die Bewegung der Körper; sie selbst besteht ohne Körper. 31. Seele ist nicht im Körper wie das Prädicirte, nicht wie ein Theil im Ganzen. 32. Sie ist nicht wie die Form im Stoff; sie verleiht vielmehr dem Stoff die Form und bildet ihn zum Körper.

III. Buch. Die Substanz der Seele. 33—44.

• Die Materialisten: Seele = innige Harmonie des Leibes. Die Thaten des Leibes nur durch Kräfte. Qualität und Quantität der Körper. 34. Stoff der Körper nur einer, wirkt verschieden durch die Qualitäten in ihm. Das Leben wird hergestellt durch Grundstoffe, welche die Seele zur Form des Leibes bildet. 35. Seele ist Schaffursache, sie vermischt sich nicht mit dem Leibe, so wie die Körper sich vermischen. 36. Bei ihrem Eingang in die Körper wird derselbe nicht grösser. Seele kein Körper, die Tugenden ewig. • 37. Erkenntniss und Wissen fällt der Seele zu. Seele durchdringt den ganzen Körper, ist selbst also kein Körper. • 38. Gott Ursach für den Geist, Geist für Seele, Seele für Natur, Natur für die Theilwesen. 39. Das der Kraft und That nach Seiende. That hier vorzüglicher als Kraft. 40. Gott reine Actualität, Gott vor dem Geist, Geist vor der Seele, Seele vor der Natur, Natur vor den Dingen. Seele nicht natürlicher Atem. • 41. Natur der Seele, Pythagoras: d. Seele sei Harmonie der Körper wie die Harmonie in den Saiten der Leier. Seele war schon vor der Stimmung. Seele ist Substanz, Stimmung aber Accidenz. • 42. Keine Stimmung ohne Stimmer. Seele = Endzweck des Leibes. Seele in der Substanz an Stelle einer Form. • 44. Seele ist Entelechie des Leibes, ist Endzweck und Schaffer zugleich; sie schafft den Endzweck.

IV. Buch. Geistwelt. 44—54.

Sinnen- und Geistwelt aneinander hängend. Vergleich mit zwei Steinen, der eine bearbeitet, der andre roh. 46. Die Kunstform im Geist des Künstlers, schöner als diese noch die Form in der Kunst selbst. 47. Vorbild vorzüglicher als Abbild. Urmusik. Die Kunst erhebt sich zur Natur selbst. Phidias, sein Bild des Jupiter. 49. Die gefertigte Form schön, schöner die Naturform im Stoff, am schönsten die Form, die nicht im Stoff, sondern in der Kraft des Schöpfers liegt. 50. Schönheit der Natur ist verborgen, weil sie im Innern der Dinge ruht; die Bewegung geht ebenfalls von Innen heraus. Die Lehr-

formen. 51. Die Form der Seele wahrhaft schön. Die Philosophie der Ausgewählten. Von der Schönheit der Seele stammt die Schönheit der Natur. 52. Das Urlicht ist Licht seinem Wesen nach, es erleuchtet die Seele durch den Geist. Der Urschaffer. 53. Das reine Gold ähnlich dem reinen Geist. Die Geistwesen im Sternhimmel und. 54. jenseits derselben. Die geistigen Figuren.—

V. Buch. Schöpfer und Schöpfung. 55—64.

Sinne und Organe. 56. Ob die Sinne früher und die Organe später. Urschöpfer schafft ohne Betrachtung und Ueberlegung. Anfang des Nachdenkens. 57. Die Dinge im Wissen des Urschöpfers. 58. Die Seelen nehmen dort nur geistig wahr, jedes Thun des Schöpfers vollkommen und zeitlos. Die Dinge bei ihm uranfänglich. 59. Schöpfer, Grundursach alles Seins. D. Sinnemensch ist Abbild des Geistmenschen. 60. Dort das Was und Warum zusammenfallend wie hier bei d. Mondfinsterniss. Die Eigenschaften des Geistigen von einander ungetrennt. 61. Geist vollendet, vollkommen, zeitlos hervorgerufen, bei ihm Entstehn und Vollendung zusammenfallend; seine Eigenschaften sind eben er selbst. 62. Das Schaffen des vollendeten Schaffers dadurch dass er ist, das Schaffen des defecten Schaffers durch eine seiner Eigenschaften. Was und Warum fällt hier auseinander. 63. Die Welt ein Ding ohne Zwiespalt, ihre Thaten stehen mit einander in Beziehung, noch mehr dies in der Hochwelt. Das Geistige sich selbst genug. 64. Der Geist seiend, vollendet, vollkommen.

VI. Buch. Die Sterne. 65—76.

Ihr Einfluss weder körperlich, noch seelisch, noch willentlich, sie sind eine Zurüstung zwischen Schaffer und Geschaffenem. 66. Die Planeten nicht Ursach von Uebeln. Diese Welt ist durch einen Zwang der Hochdinge schön. 67. Wirkung des Zaubers durch die Vielheit und Verschiedenheit der Kräfte. Der künstliche Zauber ist Trug. Die Dinge einander anziehend durch Liebe. 68. Zauber der Musik auf die Thierseele, nicht auf Vernunftseele. Die angeschlagene Saite bewegt die anderen, so ist es auch in dieser Welt. 70. Wirkung des Zauberers liegt in der Benutzung der Himmelskräfte. Die Zauber wirken, obwohl der Zauberer ein Frevler. 71. Die irdische Welt erleidet Eindruck; die himmlische Welt wirkt Naturwirkung, ohne Einfluss zu erleiden. 72. Der edle Mann frei von Zauber, nur die Thierseele davon betroffen; die Vernunftseele nur dann, wenn sie diesen Eindrücken sich zuneigt. Die fünf Sinne Eindruck annehmend. 73. Der praktische Mensch nimmt Eindruck des Zaubers an, der denkende Mensch ist vom Zauber der Schönheit frei. 74. Das Thun aus Zorn ist thierisch. 75. Die wahre Schönheit kennt der Praktiker nicht; der hinfällige Schöpfer hält das Aeussere für schön; der Denker weiss, dass das Gute nicht im Irdischen erfasst wird; er kennt und erstrebt nur das Ewige. 76. Derselbe ist frei vom Zauber der Natur.

VII. Buch. Die Hochseele. 77—86.

Ihr Niederstieg mit der Formungskraft; sie gewinnt hier Erkenntniß, die Kraft wird zur That. 78. Die Schönheit der Schöpfung wäre sonst verborgen geblieben. Zur Verwirklichung des Guten schuf Gott den Geist und die Seele.

79. Eindruck des Höheren auf das Niedere. Wandel der Dinge. 80. Die Natur entstand, da der Stoff die Form von der Seele bekam. Geist- und Sinnende eng zusammenhängend. 81. Zwei Arten der Natur, die geistige und sinnliche. 82. Seele mehr auf das Innere als das Äussere wirkend. Aus dem Innern heraustrretend und zur Geistwelt zurückkehrend, verbindet sie beide Welten. 83. Der Geist tritt aus sich heraus, um auf die Seele Eindruck zu machen. Die Seele, voll des Lichts, wirkt auf diese Welt. 84. Seele sinkt nie ganz in die Niederwelt, bleibt z. Th. mit der Hochwelt verbunden. 85. In jeder Seele etwas mit der Niederwelt und etwas der Allseele und dem Allkörper sich verbindend. 86. Wahre und vergängliche Lust.

VIII. Buch. Hervorrufung des Feuers als eine Kraft im Stoff.
87—95.

Plato über Feuer. Das Feuer der Hochwelt ist Leben; dasselbe schaltet über dies Feuer. 88. Gethier im Feuer. Sinnenvelt, Abbild der Hochwelt. 89. Geistwelt lebend und vollkommen. Das Leben dieser Dinge nur einer Qualität entspringend. 90. Einfachheit des Dortigen. Bewegung des Geistes gleichmässig. 91. Die Bewegungen des Geistes = Substanzen. 92. Wandel des Lebens jenseits und hier. Geist = alle Dinge, da in ihm die Eigenschaften aller Dinge. 93. Allform in Pflanze und Thier. 93. Die Schaffkraft ist eine doch mit verschiedenen Eigenschaften. 94. Im Geist alle Geister und alles Seiende enthalten. Alles Leben nur eins. 95. Die geistige, alles zusammenfügende Liebe.

VIII b. Buch. Kraft und That. 96—119.

Beide in dieser und in jener Welt. Die Seele an der Geiststätte. 97. und in der Sinnenvelt. Erfassung durch Grundriss oder direct ohne Nachdenken. Die Kraft unverderblich, lässt die Seele hervorgehn. 98. Seele hier erfasst das Geistige direct ohne Nachdenken. 99. Das „sich erheben“ der Seele; ihre Erinnerung beginnt im Himmel. 100. Seele im Himmel erbat die Erinnerung vom Geist als Spende. 101. Vergessenheit der Seele nicht anzunehmen, die sich wandelnde Seele hat Erinnerung. Seele der Sonne, des Mondes, der Sterne. Allseele. Jupiterseele. 102. Wahrnehmung Gottes, auch die Sterne haben keine Erinnerung, 103. da das Ewige unwandelbar. Die Bewegung ruft die Theilung in Tage hervor. 104. Nicht nothwendig, dass die Seele sich alles Irdische vorstelle. 105. Bewegung der Sterne um zu wirken, nicht um Distanzen zu durchmessen. 106. Der Urschöpfer vorzüglicher als alle vorzüglichen Dinge; Geist = Urbild, Seele = Abbild; Geist und Seele wie Feuer und Wärme. 107. Die individuale Seele zwischen Geistseele und Thierseele. Stoff des Geistes, der Seele, der Dinge. 108. Blick auf die Geistdinge. 109. Die Hochwelt erfasst die Dinge geistig. Die Zeit ein Abbild der Ewigkeit. Die Sinne erfassen die Theildinge, der Geist das Absolute. Geist und Wesenheit dort untrennbar. 110. Die Urfänge: Geist, Wesenheit, Andersheit, Selbstheit; damit steht Ruhe und Bewegung in Beziehung. 111. Der Schöpfer schafft als das Eine die Zahl. Ob Zahl = Grenze, die Zwei = Geist.

112. Wie der Geist ist. 113. Die Dinge = Bilder, alles bewegt sich Gott zu, alle Formen sind in jener Welt. 114. Der Jupiter erfasst die reinen Formen der Erleuchtung durch den Blick auf die Hochwelt. 115. Die Erblickung der Formen. Innen und Aussen zugleich. Die Sterne nur Gleichniss der Hochwelt. 116. Blick auf die Sternherren. 117. Blick des Geistmenschen auf die Geistdinge. Gesundheit der Sinne. 118. Krankheit derselben. Die Erfassung des Geistigen durch Sinne unmöglich. 119. Die Geistwelt ist That des Urschöpfers. Der Jupiter Abbild einiger Dinge in jener Welt. Das Niedere stets Abbild des Hohen. Die Geistwelt nie verderbend. Der Urschöpfer schuf, da er Licht ist. 120. Das erste Wesen = das erste Licht. Ordner der Geistwelt ist das Urlicht. Ordner der Himmelswelt die Geistwelt. Ordner der Sinneswelt die Himmelswelt. Die himmlische Welt ist schön, spendet ihre Schönheit der Venus und die Venus die ihrige der Sinneswelt.

IX. Buch. Die vernünftige unsterbliche Seele. 120—136.

Der aus Körper und Seele zusammengesetzte Mensch verdirbt, wenn die Seele weicht. 123. Der Körper ist zusammengesetzt, er zerfällt, ist nur Werkzeug der Seele; durch diese ist der Mensch was er ist. Der Mensch an sich = Seele. 124. Ob die Seele ein Körper? Leben stets bei der Seele; Körper hat an sich kein Leben. Seele kein aus Urkörper gefügter Körper. 125. Ob die Urkörper durch ihre Zusammenfügung Leben gewonnen? 126. Die einfachen Körper mit Seele und Leben begabt. Von der Seele röhrt die schaffende Naturkraft her, durch diese sind die Urkörper zum Leben verbunden. Aus der blossen Verbindung der Körper kein Leben. 127. Urkörper aus Stoff und Form gefügt. Die Form verleiht dem Körper Seele und Leben. Was diese Form sei. Im Körper liegt Fluss und Vergänglichkeit. 128. Giebt es nur Körper, giebt es kein Sein? Seele kein zarter Körper wie Luft. Seele vorzüglicher als jeder Körper. 129. Seele Ursache für das Verbundensein und Alleinsein des Körpers. Die Welt entstand durch eine Seelen-Geistkraft, die Geistseele ihre Herstellerin. 130. Seele ist weder das unbekannte Etwas, noch der Odem. 131. Beschaffeuheit ist etwas Uebertragenes und nur am Träger. Körper hat nur eine Wirkung, die Seele deren viele, ist also von andrer Substanz. Die Seele mit einigen ihrer Kräfte in dieser, mit den andern in der Geistwelt. 132. Vgl. die Tugenden in der Seele. Wenn diese nachdenkt, schaut sie dabei auf den Geist. 133. Die erste Ursache ist selbst alle Tugenden; dieselben strömen von ihr aus, ohne dass sie sich theilt oder bewegt; sie steht als Mittelpunkt fest. 134. Wir erkennen sie nicht, weil wir sinnlich sind. Die Tugenden liegen in der Seele, und diese liegt im Geist, der Geist aber in den ersten Wesenheiten. Die Tugenden sind keine Körper. 135. Die Seelenkräfte; die Seele führt ihre Wahrnehmung dem Geiste zu, der Geist giebt sie der Seele zurück, und diese führt sie den Sinnen zu. Seele, Geist und erste Ursach nur nach Abstraction von den Sinnen zu erfassen. 136. Vergl. die sinnlichen Töne, als Abbild der geistigen.

X. Buch. Uranfang der Dinge. 137—164.

Der Eine ist Ursache Aller Dinge von ihr aus und zu ihr hin. Die Vielheit der Dinge aus dem reinen Einen, er über alle Vollkommenheit. Geist vollendet. 138. Das Hervorgerufene steht niedriger. Geist vom Urschöpfer in Ruhe hervorgerufen, ruft die Seele hervor. 134. Die Seele verursacht von einem Verursachten, schafft durch Bewegung, daher ihr Product vergänglich. Natur der Pflanzen eine Wirkung der Seele. 140. Die Seele wirkt in Sehnsucht nach den Niederdingen. Das sinnliche Hoch- und das Niederding. Pflanzen-, Thier- und Menschenseele. 141. Seele zurück zum Geist. Geist ist Stätte der Seele. Die Seele steht zwischen beiden Welten. Geist und Seele ohne Vermittlung doch das Sinnliche mit Vermittlung hervorgerufen. 142. Die Naturdinge aneinanderhängend. Im Urgeist alle Dinge; er schuf alle Formen zusammen, rief die Geistwelt hervor, in ihr alle Eigenschaften vorhanden. 143. Die Dinge der Hochwelt vollendet, in einem Zustand; Naturdinge vergänglich. 144. Die Urform, in ihr die Substanz. Die Form der Seele ewig schön. 145. Dort der Mensch nur geistig, in der Welt des Werdens sinnlich. In der Hochwelt ist die Kraft zugleich That. — Geist- und Sinnenmensch. 146. Das Stoffliche und Nichtstoffliche. Die Form des Menschen. 147. Das vernünftige Leben. Die Seele hat eine Macht. Die Saamenkerne haben Seelen. 148. Thierseele deutlicher als Pflanzenseele. Dieser Mensch ein Abbild von jenem, die Seele sein Bildner. 149. Der Urmensch Platos; die Wahrnehmung des Hoch- und Niedermenschen. 150. Der zweite, erste und dritte Mensch. 151. Seine Wahrnehmung. Schaffung der Hoch- und Niederwelt. 151. Jener Schöpfung folgt diese. Die Schöpfung endlich, die Schöpfungskraft unendlich. 153. Der Schöpfer eins, das Geschaffene vieles. Die dortige Seele. 154. Der Hochmensch dort und hier. Die scharfsinnigen Thiere. 155. Die Geister klarer, je näher sie dem Urgeist stehn. Der Geist und das Begeistigte. 156. Der Geist der Kraft nach allgemein, der That nach speciell. Das Einzelne aus Vielem zusammengesetzt. 157. Schönheit des Alls und des Speciellen. Jede Naturform dort vorzüglicher. 158. Die Urpflanze in der Hochwelt; diese Pflanze ihr Abbild. Die Macht in der Erde hat eine Seele. 159. Die Dinge der Hochwelt sind Strahlen unbegrenzten Lichts. Die Bewegung und Ruhe dort. Der Himmel ein Abbild der Geistwelt. 160. Das Schauen dort. 161. Die Urweisheit, von der unsere Weisheit nur Abbild. Die himmlichen und irdischen Dinge sind Abbilder der Hochdinge. Die Urweisheit = Ursach der Ursachen. 163. Betrachtung jener Welt. Plato. Das Wissen der Urgrundsätze. 163. Die Wissenschaft dort ursprünglich. Die Weisheit ist Anfang jeder Kunst. Naturweisheit. 164. Die wahre Substanz beginnt vor der geheimen Weisheit. 165. Die Götzenbilder sind Zeichen geistiger Werthe. Jedes Ding hat ein geistiges Vorbild; die weiteren Abbilder schwächer. 166. Schöpfer rief hervor direct ohne Ueberlegung. 167. Die Welten vom Schöpfer herrührend; wie er schuf. Gott selbst die Ueberlegung. 168. Er schuf ohne Organ zuerst eine Form reinen Lichts, dann die Formen der Hochwelt. Aus der Hochwelt entstand die Niederwelt.

Das Buch des Philosophen Aristoteles, welches im Griechischen Theologia heisst, behandelt die Lehre von der Gott-herrschaft und ist vom Tyrer Porphyrius erklärt. Dasselbe wurde vom Christen Ibn 'Abdallah Na'ima aus Emessa ins Arabische übertragen und für Achmed ibn al Mu'tasim billah von Abu Josef Jakob ibn Ishāk, dem Kenditen, richtig hergestellt.

Einleitung.

Für Alle, welche nach der Erkenntniss des Endziels streben und dasselbe immer wieder behandeln, sei es weil sie dieselbe nicht entbehren können, sei es wegen des grossen Nutzens, der ihnen daraus erwächst, dass sie den Weg des Studiums streng innehalten, ziemt es sich, die Pfade zu ebnen, welche zur Gewissheit selbst hinführen. Denn diese enthebt die Seele dann von jedem Zweifel, wenn man sie dem Gesuchten (Fraglichen) zubringt.

Auch müssen sich dieselben einem Gehorsam ergeben, der das verleiht, was einen Geschmack davon gibt, wie süß es ist, in Betreibung der höchsten Wissenschaften zu dem Hochpunkte der Erhabenheit aufzusteigen, zu welchem die Geistseelen sich in natürlicher Schwungkraft erheben.

„Es sagt der Weise: Der Anfang des Studiums ist das Ende der Erfassung, und der Anfang der Erfassung das Ende

des Studiums. So liegt denn das, wozu wir zuletzt gelangen, und das Erste, was dieses unser Buch enthält, nämlich unser höchster Endzweck und das Endziel unseres Strebens im Endziel des von uns schon früher Aufgestellten. Da nun das Endziel einer jeden Forschung und eines jeden Strebens [2] nur die Erfassung der Wahrheit ist, das Endziel eines jeden Thuns aber die Durchführung der Handlung, so ergiebt Forschung und (Betrachtung) Theorie die sichere Erkenntniss, nämlich die, dass jeder, der vollkommen handelt, dies wegen einer natürlichen ewigen Sehnsucht thut; ferner dass diese Sehnsucht und dies Streben eine zweite Ursache sei, endlich dass, wenn der Sinn von dem von der Philosophie erstrebten Endziel nicht feststeht, sowohl die fleissige Forschung als Theorie und ebenso die Erkenntniss, endlich auch Güte und That nichtig sind.

Nach Uebereinstimmung aller vorzüglichen Philosophen steht fest, dass es vier Gründe für diese uralte sichtbare Welt giebt, nämlich Stoff, Form, schaffende Ursache und Endzweck. Es ist nun nothwendig diese mit ihnen, an ihnen seienden und von ihnen ausgehenden, Accidensen zu betrachten; man muss ihre Grund- und Mittelursachen so wie die in ihnen schaffenden Kräfte kennen, auch wissen, welche der Ursachen würdiger ist voran und an die Spitze gestellt zu werden, obwohl sonst in mancher Hinsicht eine Gleichheit zwischen ihnen herrscht.

In unserem früheren Buch der Metaphysik „das was nach den Naturwissenschaften folgt“ haben wir dies klar dargestellt und deutlich diese Gründe hervorgehoben; wir haben sie also geordnet: Gott, Geist und in Folge dann Seele, Natur und deren Werke. Auch haben wir dort durch genügende zwingende Grundregeln den Sinn des erstrebten Endziels festgestellt und dargethan, dass das, was Mittelursachen habe, auch nothwendig Endziele haben müsse und das Studium eben wegen des Endziels stattfinde. Dann dass der Sinn vom Endziel der sei, dass das Andre zwar seinetwegen, es selbst aber nicht des Andern wegen sei. Darin, dass es eine Erkenntniss giebt, liegt ein Beweis dafür, dass auch ein Endziel sei, denn die Erkenntniss ist ja das Stehenbleiben bei dem Endziel, da es unmöglich

wäre, das Endlose durch das mit Ende und Zweck begabte zu durchmessen. Somit ist denn das Buch von den Principien der Wissenschaften eine nützliche Einleitung für den, der die Erkenntniß des erzielten Objects anstrebt und Bildung und Gewandtheit in der wissenschaftlichen Uebung sucht, noch mehr als für den [3], welcher die Naturwissenschaften zu behandeln strebt; denn dieselbe ist eine Hülfe dies Hauptstudium zu erfassen und sein Object zu erstreben.

Da wir nun das, was man gewöhnlich als Einleitung voranzustellen pflegt, nämlich die Grundsätze, welche zur Erklärung dessen, was wir erklären wollen, treiben, in jenem Buch angeführt haben, so unterlassen wir derartiges hier beizubringen; denn das haben wir ja im Buch Metataphysika angegeben und beschränken wir uns auf das, was wir dort vorbrachten. Wir erwähnen nun unser Ziel, welches wir in diesem unseren Buch darzustellen beabsichtigen. — Dies ist nun das, eine Allwissenschaft zu geben, welche dazu bestimmt ist, unsere Gesammt-Philosophie zu erschöpfen. Darauf richten wir als Endziel alles, was unsere bisher aufgestellten Sätze enthalten, auf dass die Erwähnung ihrer Ziele den Betrachter dazu treibe, denselben nachzutrachten und dies ihm auch dazu verhelfe, sein früheres Verständniss davon zu vermehren.

Wir stellen deshalb das Ziel, wonach wir in diesem unseren Buch streben, in kurzer Weise voran, und zeichnen wir zunächst in kurzen knappen Zügen alles, was in diesem Buch erklärt wird, vor. Dann erwähnen wir die Hauptfragen, die wir erläutern und klar erörtern wollen, und beginnen darauf die einzelnen Fragen in grader, genügender Rede zu erläutern, so Gott es will.

Unser Ziel in diesem Buch ist somit die Grundlehre und Erklärung von der Gottherrschaft; dass sie der Urgrund sei, dass Zeit und Ewigkeit unter ihr stehn, dass sie die Ursach der Ursachen (Grundursach) sei und dieselben in einer Art von Neuschöpfung hervorrufe; dass die Lichtkraft von Gott auf den Geist ausstrahle und dann von Gott durch Vermittlung des Geistes auf die himmlische Allseele übergehe; vom Geiste aber durch Vermittlung der Seele auf die Natur, und von der

Seele aus durch Vermittlung der Natur auf die entstehenden und vergehenden Dinge wirke.

Diese That geschieht von Gott zwar ohne eine Bewegung, jedoch geht die Bewegung aller Dinge von ihm aus und findet sie seinetwegen statt. Es bewegen sich die Dinge durch eine Art von Sehnsucht und Schwungkraft ihm zu.

Darauf gedenken wir der Geistwelt; beschreiben ihren Glanz, ihre Erhabenheit und Schönheit [4]; wir erwähnen die göttlichen, lieblichen, vorzüglichen und glänzenden Formen in ihr. Wir heben hervor, dass der Schmuck und die Schönheit aller Dinge von ihr ausgehe, dass alle Sinnendinge jenen Formen zwar ähnlich seien, jedoch man wegen der vielen Hüllen, um die göttlichen Formen, sie nicht ihrer Wirklichkeit gemäss beschreiben könne.

Darauf behandeln wir die himmlische Allseele und beschreiben wir, wie die Kraft vom Geist auf sie emanire und sie ihm ähnlich mache.

Dann gedenken wir der Schönheit der Gestirne und ihres Schmucks, sowie des Glanzes der in den Sternen liegenden Formen; darauf besprechen wir die unter den Mondkreis versetzte Natur, wie die Himmelskraft auf sie ausstrahle, sie dieselbe annehme, ihr ähnlich werde und den Eindruck derselben an den dichten sinnlichen Stoffdingen kundthue. Darauf heben wir den Zustand dieser vernünftigen Seelen in ihrem Niederstieg von ihrer ursprünglichen Welt zu dieser Körperwelt hervor und wie sie dann aufstieg. Hierbei sei eine und dieselbe Ursach maassgebend. Endlich gedenken wir der erhabenen, göttlichen Seele, welche den geistigen Vorzügen eng anhaftet und nicht in die leiblichen Begierden sich versenkt hat. Zuletzt heben wir den Zustand der Thier- und Pflanzenseele, der Erd- und Feuerseele und noch andrer Dinge hervor.¹⁾

1) Die hier im Original folgende Inhaltsangabe ist ans Ende des Buches gestellt.

I. Buch.

Ueber die Seele.

Da es klar und sicher ist, dass die Seele kein Körper ist, dass sie weder stirbt noch verdirbt, auch nicht hinschwindet, sondern ewig währt, wollen wir darnach forschen, wie sie von der Geistwelt sich trennte und in diese körperliche Sinnenwelt so hinabstieg, dass sie in [5] diesen dichten, zerfliessenden (d. i. veränderlichen), dem Entstehen und Vergehen anheimfallenden Leib kam.

Wir behaupten: Die Seele ist eine rein geistige Substanz, die mit einem geistigen Leben versehen ist und keinen Eindruck irgend wie annimmt. Diese Substanz ist, in der Geistwelt ruhend, darin ewig bestehend; sie weicht nimmer von ihr, noch wandelt sie zu einem andern Ort; denn es giebt ja keine Stätte für sie ausser der ihrigen, zu der sie sich hätte hinbewegen können. Auch wird sie zu keiner anderen Stelle als ihrer eigenen hingetrieben.

Jede Geistsubstanz hat nun aber irgend eine Sehnsucht, und steht somit diese Substanz hinter derjenigen, die nur Geist ist und keine Sehnsucht hegt (dem Uranfang).

Schöpft nun der Geist irgend eine Sehnsucht, so erleidet er mit derselben irgend einen Wandel; er bleibt dann nicht an seiner ersten Stelle, denn er sehnt sich sehr zur That und zum Schmuck der Dinge, die er im Geiste sah. Er gleicht dem Weibe, das empfing und welches von den Wehen befallen wird,

um das, was in ihrem Schooss ist, zu gebären. So ist's mit dem Geist, wenn sich unter der Form der Sehnsucht das, wonach er sich sehnt, ausbildet, bis er in der That die Form verwirklicht, welche in ihm ist. Er begehrst sehr danach und erleidet Wehen, diese Formen in der That hervorzuführen, da er ja Sehnsucht zur Sinnenwelt hegt.

Wenn der Geist die Sehnsucht nach unten annimmt, so formt sich aus ihm die Seele. Somit ist die Seele nichts als Geist, der in der Form der Sehnsucht sich formte, nur dass die Seele bisweilen eine Allsehnsucht, bisweilen aber nur eine Theilsehnsucht hegt. Hegt sie die Allsehnsucht, so bildet sie die Alldinge in der That und ordnet sie dieselben in einer geistigen Allweise, ohne ihre Allwelt zu verlassen. Hegt sie aber zu den Theildingen, welche Abbilder ihrer Allformen sind, Sehnsucht, so schmückt sie dieselben aus und mehrt sie dieselben an Reinheit und Schönheit; sie reinigt dieselben von den Fehlern, die ihnen zugestossen sind. Sie ordnet dieselben in einer höheren und erhabneren Weise, als dies die nähere Ursache derselben, d. h. die Himmelskörper, vermögen.

Ist dann die Seele in den Theildingen, so ist sie nicht darin beschlossen, d. h. sie ist nicht in dem Körper als ob sie darin eingeschlossen wäre, vielmehr ist sie sowohl darin als auch ausser [6] ihm. Bisweilen ist die Seele in einem Körper und bisweilen ist sie ausserhalb desselben. Dies deshalb, weil, wenn sie sich zum Fortgang, sowie darnach sehnt, ihre Werke hervortreten zu lassen, sie sich zunächst aus ihrer ersten Welt fort, dann aber zur zweiten und dann zur dritten Welt hinbewegt. Der Geist aber verlässt sie (hierbei) nicht, in ihm schafft die Seele was sie schafft. Die Seele mag nun schaffen was sie will, so liegt doch ihre Ursache im Geist, denn der Geist lässt nimmer von seiner hohen erhabenen Geiststätte. Er ist's, der die erhabnen, edlen, wunderbaren Werke durch Vermittlung der Seele hervorruft. Er ist's, der das Gute in dieser Sinneswelt schafft; er ist's, der die Dinge dadurch ausschmückt, dass er sie zum Theil ewig, zum Theil vergänglich werden lässt; jedoch thut er dies nur durch Vermittlung der Seele. Die Seele verrichtet ihre Werke aber

nur durch ihn. Denn der Geist ist eine ewige Wesenheit und sein Thun ist ewig. Was aber die Seele aller Creatur anlangt, so sind diejenigen derselben, die einen sehr fehlerhaften Wandel einschlugen, in den Leibern der Raubthiere. Nur kann dieselbe nothwendigerweise weder sterben noch vergehen. Wird in dieser Welt noch irgend eine andere Art von Seele gefunden, so kann diese nur von dieser Sinnennatur herrühren. Das von dieser letzteren Herrührende muss ebenfalls lebend sein und eine Lebensursache für das werden, wozu es wird (was aus derselben entsteht).

So gilt von der Pflanzenseele, dass sie durchaus lebend sei; denn alle Seelen sind lebendig. Sie wurden von einem Ursprung aus entsandt. Nur hat eine jede derselben ein ihr zukommendes und entsprechendes Leben. Alle Seelen sind Substanzen, keine Körper, und nehmen sie nicht die Theilung an.

Die Menschenseele hat drei Theile, einen pflanzlichen, thierischen und vernünftigen; sie trennt sich vom Leibe, wenn derselbe abnimmt und zergeht. Nur dass die reine, lautere Seele, die sich mit dem Schmutz des Leibes weder beschmutzt noch besudelt hat, wenn sie von der Sinnenwelt sich trennt, zu jenen Substanzen rasch und ohne Verzug heimkehrt.

[7] Die Seele dagegen, welche mit dem Leibe sich verband, ihm unterthan und gleichsam leiblich dadurch ward, dass sie in die Lüste des Leibes und seine Begierden sich versenkte, gelangt, wenn sie diesen Leib verlässt, nur durch starke Mühe zu ihrer Welt, bis dass sie allen Schmutz und alle Flecken, die ihr im Leibe anhingen, von sich warf. Darauf erst kehrt sie zu ihrer Welt, von der sie ausging, zurück. Nur kann sie weder verderben noch vergehn, wie manche Leute deshalb glauben, weil sie, wenn sie auch fern und weitab sei, doch mit ihrem Körper zusammenhänge. Es ist aber unmöglich, dass irgend eine der Wesenheiten vergehe, und sind die Seelen wahre Wesenheiten, die weder vergehn noch vernichtet werden können, wie wir das öfter hervorhoben.

Für die, welche nur nach Analogie und Beweis (Induction

und Deduction) die Dinge annehmen, haben wir in kurzgefasster Rede wahr und treu, das, was nöthig war, angegeben. Für die aber, welche die Dinge erst nach einer sinnlichen Wahrnehmung für wirklich halten, heben wir als Anfang unserer Darstellung das hervor, worin sowohl die Früheren als die Späteren übereinstimmen. Die Alten stimmen nämlich darin überein, dass auf einer beschmutzten, von dem Leibe und seinen Begierden beherrschten Seele der Zorn Gottes ruhe. Dann begehrt der Mensch von seinem leiblichen Thun abzustehen, und seine Begierden zu hassen; er beginnt sich vor Gott zu demüthigen, ihn um Vergebung seiner Uebelthat und darum, dass er ihm gnädig sei, zu bitten. Darin stimmen nun sowohl die guten als die schlechten Menschen überein, auch sind sie darin einig, dass sie für ihre Todten und dahin geschwundenen Vorfahren um Mitleid und Vergebung bitten. Glaubten sie nun nicht sicher, dass die Seele ewig währe und nicht sterbe, so würde diese ihre Gewohnheit nicht gleichsam wie ein natürlicher, durchaus nothwendiger Brauch bestehn.

Auch erwähnt man, dass viele Seelen, welche von diesen Leibern aus in ihre Welt heimgingen, nicht aufhörten denen beizustehn, welche sie um Hilfe anflehten. Zum Beweis hierfür dienen die Tempel [8], welche ihnen erbaut und nach ihnen benannt worden sind. Kommt nun der Bedrängte hierher, helfen sie ihm, und entsenden sie ihn nicht hülflos. Dies und ähnliches führt nun aber darauf hin, dass die Seele, welche aus dieser Welt in jene ging, weder starb noch verdarb, sondern ein ewiges Leben lebt, dass sie dauert; sie vergeht weder noch verschwindet sie.

Ein Wort von ihm, das gleichsam ein Wink auf die Allseele ist.

Oefter war ich allein mit meiner Seele beschäftigt. Da entkleidete ich mich des Leibes, liess ihn bei Seit und ward, wie wenn ich eine blosse Substanz ohne Leib wäre. Da trat ich denn ein in mein Wesen, indem ich zu demselben frei

von allen Dingen zurückkehrte. Ich war Wissen, wissend und gewusst zugleich. Da sah ich denn in meinem Wesen so viel der Schönheit, Anmuth und des Glanzes, dass ich darob verwundert und verwirrt blieb, und wusste dann, dass ich ein Theil der erhabenen, vorzüglichen, göttlichen Hochwelt und mit einem schaffenden Leben begabt sei. Als ich dies sicher wusste, er hob ich mich in meinem Wesen von dieser Welt zur Gottwelt empor, da war es mir als sei ich eingereiht unter die Theile derselben und zu ihnen gehörig. Ich war über der ganzen Geistwelt und sah mich, als ob ich auf dem erhabenen göttlichen Stand stünde und erblickte dort an Licht und Anmuth, was nimmer die Zungen beschreiben noch die Ohren vernehmen können.

Als mich dies Licht und diese Lieblichkeit ganz erfasste, war ich nicht stark genug es zu ertragen und sank nieder vom Geist (geistigen Schauen) zum Nachdenken und Ueberlegen, und als ich in der Welt dieser Beiden war, verhüllte das Nachdenken jenes Licht und jene Anmuth vor mir. Ich blieb erstaunt darüber, wie ich von dieser hohen, göttlichen Stätte herabgesunken und nun an der Stätte des Nachdenkens wäre, nachdem doch meine Seele stark genug gewesen ihren Leib hinter sich zu lassen, zu ihrem Wesen zurückzukehren und zur Geistwelt und dann zur göttlichen Welt sich zu erheben, bis ich an der Stätte der Anmuth und des Lichthes war, die Ursache alles Lichthes und aller Anmuth ist.

Auch war es [9] wunderbar, wie ich meine Seele voll von Licht sehen konnte, während sie doch im Leibe wie sonst und nicht ausserhalb desselben war. Lange dachte ich nach, und schaute umher und ward wie verwirrt.

Hierbei erinnerte ich mich an Heraklit. Der befahl ja nach der Substanz der Seele zu suchen und zu forschen und nach dem Aufstieg in jene erhabene Hochwelt zu begehrn. Er sprach: Wenn jemand hiernach begehrt und sich zur Hochwelt erhebt, so wird ihm nothwendig die schönste Vergeltung zu Theil. Keiner darf von dem Streben und dem Begehr, in jene Welt sich zu erheben, abstehn, wenn er auch Müh und Pein

dabei hat, denn vor ihm liegt jene Ruhe, der weder Mühe noch Pein folgt.

Mit diesem seinen Auspruch will er dich nur dazu antreiben, nach den Geistdingen zu streben, um sie so zu finden, wie er es that, und dieselben, so wie er es that, zu erfassen.

Empedokles sagt: Die Seelen waren an der erhabenen, hohen Stelle; doch fielen sie, da sie sündigten, in diese Welt herab; auch er war in diese Welt nur in Flucht vor dem Zorne Gottes gelangt. Aber da er nun in diese Welt hinabgesunken, war er den Seelen, die sich unserem Geiste beigemischt, zu Hülfe gekommen und hatte er wie ein Besessener die Menschen mit lauter Stimme angerufen und ihnen befohlen, dass sie diese Welt, mit allem was darin ist, verachten sollten und zu jener ersten erhabenen Hochwelt sich hinwenden möchten. Sie sollten Gott um Vergebung bitten, um hierdurch die Ruhe und das Wohl, in welchem sie zuerst waren, wieder zu erreichen.

Mit diesem Philosophen stimmt auch Pythagoras in seinem Ruf an die Menschen überein; nur redete er die Menschen mit Gleichnissen und Aphorismen an und hiess ihnen die Welt zu verlassen und zu verachten und zu der ersten, wahren Welt zurückzukehren.

Der erhabene göttliche Plato aber beschrieb die Seele und sprach viel Gutes über sie; er gedenkt ihrer an vielen Stellen [10], wie sie in diese Welt hinabgestiegen und hierher gekommen sei, und dass sie sicher zu ihrer ersten wahren Welt zurückkehren werde. Er beschreibt die Seele sehr gut und zwar mit solchen Eigenschaften, dass wir sie gleichsam mit Augen sehn.

Wir erwähnen die Aussprüche dieses Philosophen, doch müssen wir zunächst wissen, dass, wenn der Philosoph die Seele beschreibt, er sie nicht mit einer und derselben Beschreibung in allen Stellen, wo er ihrer gedenkt, bezeichnet; denn thäte er dies und bezeichnete er sie immer mit derselben Eigenschaft, so würde der Hörer beim Vernehmen derselben die Ansicht des Philosophen nicht kennen, vielmehr sind seine Beschreibungen von der Seele verschieden, da er bei der Be-

schreibung der Seele die sinnliche Wahrnehmung zunächst zwar nicht anwendet, jedoch dieselbe auch nicht an allen Stellen verschmäht.

Er tadeln und verachtet die Verbindung der Seele mit dem Leibe; denn die Seele sei im Leibe nur wie eingeschlossen, sehr traurig, ohne klares Denken. Dann sagt er, der Leib sei für die Seele nur wie eine Höhle.

In dieser Beziehung stimmt mit ihm Empedokles überein; nur nennt dieser den Leib as-sada (Rost) und bezeichnet er damit diese Welt in ihrer Gesamtheit.

Dann sagt Plato, dass die Befreiung der Seele von ihrer Fessel nur in ihrem Herausgang aus der Höhle dieser Welt und in der Erhebung zu ihrer Geistwelt beruhe.

Dann sagt Plato in seinem Buch, das er Phaedrus nennt: Fürwahr die Ursache vom Niedersinken der Seele in diese Welt beruht nur im Ausfallen ihres Gefieders. Hat sie sich aber wieder befiedert, so erhebt sie sich in ihre Urwelt. Auch sagt er in einem seiner Bücher, dass es der Ursachen, weshalb die Seele in diese Welt niedersinke, verschiedene gebe. Einige derselben sänken wegen eines begangenen Fehlers oder wegen unablässiger und übermässiger Beharrlichkeit in ihren Sünden herab, andere aber wegen einer anderen Ursache. Doch beschränkt er seine Rede darauf, dass er das Niedersinken der Seele und ihr Wohnen in diesen Körpern tadeln. Dies erwähnt er nun in seinem „Timaeus“ genannten Buch [11]. Dann erwähnt aber Plato diese Welt und preist sie. Er sagt, sie sei eine erhabene, glückliche Substanz und die Seele sei in diese Welt durch eine That des guten Schöpfers gekommen; denn da der Schöpfer diese Welt schuf, sandte er die Seele ihr zu und liess er sie in derselben sein, damit diese Welt mit Leben und Geist begabt sei. Denn es gehe nicht wohl an, dass, wenn diese Welt herrlich und höchst kunstgerecht gefügt sei, sie doch nicht mit Geist begabt wäre. Auch sei es unmöglich, dass die Welt zwar geistbegabt sei, sie aber keine Seele habe, und deshalb sandte der Schöpfer die Seele in diese Welt und gab ihr darin eine Wohnung. Darauf entsandte er unsere Seelen, und

wohnten diese in unseren Leibern, damit die Welt vollendet und vollkommen wäre. Damit diese Welt nicht unter der Geistwelt in Vollendung und Vollkommenheit stünde, müssten in der Sinneswelt die Gattungen der Creatur sein, die in der Geistwelt wären.

Wir können aus diesem Philosophen vorzügliches in Betreff der Erforschung der Seele, die wir haben, und der Allseele schöpfen, so dass wir erkennen können, was sie sei und wegen welcher Ursache sie in diese Welt, d. h. den Leib, niedergestiegen wäre und sich mit ihm verbunden habe, auch damit wir wissen, was die Natur dieser Welt sei, und was für ein Ding die Seele wäre, an welcher Stätte der Welt sie wohne, und ob die Seele zur Welt wider Willen oder willig oder sonst wie niedergestiegen sei und sich mit ihr verbunden habe.

Auch schöpfen wir aus ihm noch ein andres Wissen, das erhabener noch ist als das von der Seele. Wir wissen nämlich alsdann, ob der erhabene Schöpfer die Dinge richtig schuf oder ob dies in einer nicht richtigen Weise stattfand; ob die Vereinigung der Seele mit dieser Welt und unseren Leibern richtig oder unrichtig von ihm geschah. Denn die Alten sind darüber uneins und haben viel darüber gehandelt.

So wollen wir denn damit beginnen, die Ansicht dieses vorzüglichen, erhabenen Mannes über das Erwähnte anzugeben. Wir behaupten[12]: Der erhabene Plato sah, dass die meisten Philosophen bei ihrer Beschreibung der Wesenheiten deshalb fehlgingen, weil sie, während sie die Erkenntniss der geheimen Wesenheiten erstrebten, dieselben in dieser Sinnenwelt suchten. Dies wäre geschehen, weil sie die Geistdinge (das Geistige) verschmähend, sich allein dem Sinnlichen zuwandten und mit den Sinnen alle Dinge, sowohl die vergänglichen als die ewig währenden zu erreichen strebten.

Da er nun sah, dass sie von dem Wege, der sie zur Wahrheit und dem Richtigen hätte führen können, abwichen, und die Sinne über sie Macht gewonnen hätten, so beklagte er sie deswegen. Er zeigte ihnen seine Ueberlegenheit und leitete sie auf den Weg, der sie zum wahren Wesen der Dinge führte.

So machte er denn einen **Unterschied** zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Geist, zwischen der Natur der Wesenheiten und den sinnlichen Dingen. Er setzte die (den Sinnen) verborgenen Wesenheiten als ewige, die **nimmer** von ihrem Zustand wichen, die sinnlichen Dinge aber als **vergängliche** und dem Entstehen und Vergehen anheimfallende.

Nachdem er diese Unterscheidung vollendet, beginnt er von Neuem und sagt, dass der Grund der verborgenen, körperlosen Wesenheiten und der sinnlich wahrnehmbaren, mit Körpern begabten Dinge eine und dieselbe sei. Dies sei die wahre Urwesenheit. Darunter verstehen wir den Schöpfer, den Schaffer gepriesenen Namens.

Dann sagt er: Der Urschöpfer, der ja die Ursache sowohl der geistigen, ewigen Wesenheiten als die der sinnlichen, vergänglichen ist, ist das reine Gute, das Gute, von dem gilt, dass es keinem der Dinge, sondern nur sich (selbst) entspricht. Alles Gute, was in der Hoch- und Niederwelt ist, röhrt weder von der Natur derselben noch von der Natur der geistigen oder der sinnlichen, vergänglichen Wesenheiten her, sondern von jener Hochnatur. Jede Geist- oder Sinnen-natur geht von ihr aus.

Denn das Gute ergiesst sich nur deshalb vom Schöpfer in die beiden Welten, weil er der Hervorruber der Dinge ist; von ihm ergiesst sich das Leben, und gehn die Seelen von ihm auf diese Welt aus; und nur durch ihn kann diese Welt dies Leben und die Seelen, welche von Oben [13] in diese Welt kamen, für sich festhalten. Diese Seelen sind es, die diese Welt ausschmücken, damit sie weder auseinander gehe noch verderbe. Darauf fährt er fort: Diese Welt ist zusammengesetzt aus Stoff und Form. Den Stoff formte eine Natur, die höher und erhabner war als der Stoff; das ist die Geistseele. Die Seele konnte nur durch die ihr innenwohnende erhabene Geistkraft Formen in dem Stoffe bilden. Es stärkte aber der Geist die Seele zur Formung des Stoffs nur von Seiten der Urwesenheit her, die ja Ursache aller geistigen, seelischen, stofflichen Wesenheiten und aller Naturdinge ist.

Das Sinnliche ist nur wegen des Urschaffers schön und

anmuthig; jedoch geschah diese That desselben nur durch die Vermittlung des Geistes und der Seele. Darauf sagt er: Die wahre Urwesenheit ist's, welche zuerst auf den Geist, dann erst auf die Seele, endlich auf die Naturdinge das Leben ausströmte. Dies ist der Schöpfer, das reine Gute.

Wie schön und richtig beschreibt der Philosoph den ge-
priesenen Schöpfer, wenn er sagt, er sei der Schöpfer des
Geistes, der Seele, der Natur und aller Dinge. Nur darf der,
welcher dies Wort des Philosophen vernimmt, darüber nicht
Betrachtungen und Vorstellungen anstellen, als ob derselbe be-
hauptete, Gott hätte die Schöpfung in einer Zeit hervorgerufen.
Wenn man solche Vorstellungen aus dem Wort und der Rede
des Philosophen hegt, so ist zu bedenken, dass der Philosoph
nur um der Gewohnheit der Alten zu folgen, sich so aus-
drückte. Denn die Alten waren dazu gezwungen, der Zeit beim
Hervorgehen der Schöpfung zu gedenken, weil sie das Sein
der Dinge beschreiben wollten. So waren sie denn auch ge-
zwungen, die Zeit bei ihrer Beschreibung von dem Sein, sowie
bei der Beschreibung der Schöpfung, die durchaus nicht zeitlich
war, einzuführen, um zwischen den erhabnen ersten Ursachen
und den niederen zweiten Ursachen zu unterscheiden. Denn,
wenn Jemand [14] die Ursache erklären und darthun will, ist er
gezwungen, der Zeit zu gedenken; denn nothwendig muss ja
die Ursache vor dem Verursachten sein. Dann aber stellt man
es sich so vor, dass das Vorhersein eben die Zeit sei und dass
ein jeder Schaffende sein Werk in einer Zeit verrichte. Dem
ist aber nicht so. Wir meinen, nicht jeder Schaffende schafft
sein Werk in einer Zeit, auch ist nicht eine jede Ursache
zeitlich vor dem von ihr Verursachten. Will man nun wissen,
ob irgend ein Thun zeitlich ist oder nicht, so blicke man auf
seinen Schaffer. Steht der unter der Zeit, so fällt auch ohne
Zweifel sein Werk der Zeit anheim. Denn ist die Ursache
zeitlich, ist auch das Verursachte zeitlich. So zeigen denn
Schaffer und Ursach die Natur des Geschaffenen und Verursachten
an, ob es nämlich unter die Zeit oder nicht unter dieselbe falle.

II. Buch.

Seele und Geist.

Fragt jemand, was redet und wessen gedenkt denn die Seele, wenn sie zur **Geistwelt** zurückgekehrt und bei jenen geistigen Substanzen ist, so antworten wir: Wenn die Seele in der Geiststätte ist, spricht, meint und denkt sie nur das, was für diese erhabene Welt passt. Nur ist zu bemerken, dass es dort nichts giebt, was sie zwänge zu denken und zu reden; denn sie hat ja die dortigen Dinge [15] stets vor Augen, so bedarf sie denn weder des Worts noch des Denkens. Solches Thun entspräche nicht jener, sondern nur dieser Welt.

Fragt man dann: Gedenkt sie dort des Zustands, worin sie sich in dieser Niederwelt befand, so antworten wir, sie erinnert sich an nichts, worüber sie hier nachgedacht noch spricht sie etwas von dem aus was sie hier geredet oder worüber sie hier philosophirt hat. Als Beweis dafür, dass sie so sei, dient ihr Sein in dieser Welt. Denn wenn sie rein und lauter ist, beliebt es ihr nicht hier auf diese Welt oder auf etwas in ihr zu blicken, noch erinnert sie sich dann an das, was sie in vergangner Zeit gesehn. Sie wirft vielmehr immerfort ihren Blick auf die Hochwelt; sie blickt stets auf sie, erstrebt sie und gedenkt nur ihrer. Alles was sie that und jede Erkenntniss, die sie erwarb, bringt sie dann nur mit jener Welt in Beziehung. Alles Wissen aber, das sie von jener erhabnen Welt erwarb, weicht nimmer von ihr, so dass sie sich dessen später erinnern müsste, vielmehr ist dies in ihrem Geist stets wiedergegeben und dauernd. Sie braucht sich also dessen nicht zu erinnern, da es fortwährend vor ihr unwandelbar ist. Vielmehr ist nur das Wissen, das sie in dieser Welt hegt, wandelbar, so dass sie der Erinnerung desselben bedarf. Denn sie begeht weder es festzuhalten, noch will sie es fortwährend

schauen. Sie hat aber deshalb kein Begehr es festzuhalten, weil es ein wandelbares Wissen ist, welches an einer wandelbaren Substanz statt hat. Es ist aber nicht Sache der Seele das Wandelbare fest und sicher zu behalten. Nun giebts in der Hochwelt weder eine wandelbare Substanz noch ein wandelbares Wissen. Da die Dinge dort deutlich, klar, festbestehend, ewig und immer in demselben Zustand sind, hat auch die Seele kein Bedürfniss sich an etwas zu erinnern, vielmehr sieht sie die Dinge immerfort so, wie wir es beschrieben haben.

Wir behaupten: Alles Wissen, das in der, nur der Ewigkeit anheimfallenden, Hochwelt stattfindet, fällt nicht in die Zeit (ist nicht zeitlich). Denn die Dinge jener Welt entstanden zeitlos [16], und deshalb ist auch die Seele nicht zeitlich entstanden. Deshalb weiss die Seele auch die Dinge, über die sie hier nachdachte, zeitlos und bedarf sie nicht sich ihrer zu erinnern, da sie wie etwas bei ihr gegenwärtiges sind. So sind die Hoch- und die Niederdinge der Seele gegenwärtig und weichen von ihr nicht, wenn sie in der Hochwelt ist. Den Beweis hierfür liefert das Gewusste. Dies geht hier nicht von Ding zu Ding, noch wandelt es sich von Zustand zu Zustand, auch nimmt es nicht die Theilung von den Gattungen zu den Formen, d. h. von den Arten zu den Individuen, noch die von den Formen zu den Gattungen und Allheiten aufsteigend an. Ist aber das Gewusste in der Hochwelt nicht derartig, so ist es ganz und gar gegenwärtig; die Seele hat kein Bedürfniss sich derselben zu erinnern, denn sie sieht es mit den Augen.

Sagt nun Jemand: „Wir geben Euch dies zwar vom Geist zu, nämlich, dass alle Dinge in ihm der That nach (wirklich) zugleich seien; deshalb bedarf er auch der Erinnerung von irgend etwas nicht, denn sie sind bei und in ihm, jedoch geben wir dies nicht von der Seele zu, denn alle Dinge sind in der Seele, nicht in der That zugleich, sondern nur eins nach dem andern. Verhält es sich aber so mit der Seele, so bedarf sie der Erinnerung, sie sei in dieser oder in der Hochwelt“; so fragen wir: Was hindert denn die Seele in der Hochwelt, dass sie das Gewusste mit einem Male wisse, dasselbe sei eins oder

vieles? Durchaus nichts hindert sie daran, denn sie ist einfach und hat ein einfaches Wissen, sie weiss ein Ding, es sei einfach oder zusammengesetzt, auf einmal, sowie der Blick dies thut. Denn er sieht das ganze Gesicht auf einmal, obwohl das Gesicht etwas aus vielen Theilen Zusammengesetztes ist. Der Blick aber erfasst es, während er doch einer, und nicht ein Vieles ist. So ist's auch mit der Seele [17]. Sieht sie etwas aus vielen Theilen Zusammengesetztes, so weiss sie das Ganze zugleich mit einem Mal, nicht etwa Theil auf Theil. Sie weiss aber das Zusammengesetzte zugleich mit einem Mal, denn sie weiss es zeitlos. Sie weiss aber nur deshalb das Zusammengesetzte plötzlich und zeitlos, weil sie über der Zeit steht; sie steht über der Zeit, weil sie ja eine Ursache für die Zeit ist.

Spricht nun Jemand, was meint ihr damit, dass ihr sagt: Theilt nicht die Seele, wenn sie die Dinge zu theilen und zu zerlegen beginnt, das eine nach dem andern und weiss sie dann nicht, dass solches ein Erstes und ein Letztes habe? Weiss sie dies aber in dieser Weise, so weiss sie es nicht auf einmal; so antworten wir: Wenn die Seele Etwas theilen oder zerlegen will, so thut sie dies nur im Geiste, nicht in der Vorstellung. Geschieht aber die Theilung im Geiste, so ist eine solche nicht etwas von einander Getrenntes, sondern viel mehr eins, als wenn sie in der Vorstellung und den Sinnen stattfindet. Denn der Geist theilt etwas zeitlos und das Einfache hat weder Anfang noch Ende, viel mehr ist es Erstes ganz und gar. Denn ihr Erstes erfasst auch zugleich ihr Letztes, auch liegt nicht zwischen dem Anfang der Theilung und ihrem Ende, vermittelst ihres Anfangs und Endes eine Zeit.

Fragt nun Jemand: Weiss denn nicht die Seele, wenn sie Etwas theilt, dass etwas von ihm als Anfang und etwas anderes davon als Ende dient? so antworten wir: Jawohl. Jedoch weiss sie dies nicht in einer zeitlichen Weise, sondern nur in der Weise der Zerlegung und Anordnung. Beweis hierfür ist der Blick. Sieht der einen Baum, so sieht er ihn von seiner Wurzel bis zum Zweig auf einmal. Dann kennt er die Wurzel als vor dem Zweig in einer gewissen Anordnung und Zerlegung,

nicht aber in einer Art von Zeit. Denn der Blick sieht Wurzel, Zweig und das zwischen ihnen auf einmal, somit erkennt der Blick den Anfang des Baumes und sein Ende in der Anordnung, nicht in der Zeit, sowie wir dies behaupteten [18]. Wenn aber der Blick so erkennt, so ist's passend, dass auch der Geist Anfang und Ende von Etwas anordnungsweise, aber nicht zeitweise erfasst. Das aber, dessen Anfang und Ende anordnungs- und nicht zeitweise gewusst wird, das wird ganz und gar mit einem Mal zugleich erkannt.

Frage nun Jemand: Wenn die Seele Etwas es sei einfach oder zusammengesetzt, mit vielen Hüllen, auf einmal weiss, wie kann sie dann viele Kräfte haben, von denen ein Theil zuerst und ein anderer Theil zuletzt wirkt? so antworten wir: Die Kraft der Seele ist eine einfache, nur in dem Andern (worauf sie wirkt) wird sie zu vielen, nicht aber im Wesen der Seele. Als Beweis dafür, dass ihre Kräfte eben nur eine einfache Kraft sei, dient ihr Thun, denn dies ist auch nur eins. Somit thut die Seele, wenn sie auch ihre Thaten als viele verrichtet, sie doch alle zusammen zugleich. Ihr Thun wird zu einem vielfachen und es theilt sich nur an den Dingen, die das Wirken der Seele annehmen. Denn da dieselben leiblich und sich bewegend sind, so sind sie nicht stark genug, um alle Einwirkungen der Seele zugleich anzunehmen, vielmehr nehmen sie solche in einer sich bewegenden Weise an. Es liegt somit die Vielheit ihrer Einwirkungen in den Dingen nicht in der Seele.

Vom Geist (dagegen) behaupten wir, dass er in einem und demselben Zustande stehen bleibt und nicht von Ding zu Ding übergeht, er braucht, wenn er etwas erkennt (d. i. etwas zum Gegenstand seines Wissens macht) nicht erst zu seinem Wesen zurückzukehren, vielmehr ist er festbestehenden, in einem Zustand und Thun verbleibenden, Wesens. Denn das, was er wissen will, ist gleichsam sein eigener Stoff, denn er formte sich ja in der Form des Gewussten und Betrachteten. Formte sich aber der Geist in der Form des Gewussten und Betrachteten, ward er wie dasselbe der That nach. Wenn aber der Geist wie das Gewusste in der That schon war, so ist er auch das, was er

ist (d. h. an sich), schon der Kraft, nicht erst der That nach. Es kann somit der Geist nur dann schon an sich der Kraft nach sein, wenn er seinen Blick nicht auf das, was er wissen will, zu werfen braucht, denn dann wäre er an sich erst der That nach.

Stellt jemand folgende Behauptung auf: Wenn der Geist weder ein Wissen erstrebt, noch einen Blick auf irgend etwas wirft [19], so muss er nothwendig leer und eines jeden Dinges baar sein, und das ist absurd, denn es gehört zum Wesen des Geistes, dass er immerfort denkt (geistig schafft); thut er dies aber, so muss er nothwendig stets seinen Blick auf die Dinge werfen, und wäre er somit an sich nimmer der That nach, das wäre aber sehr falsch; so antworten wir: Der Geist ist eben alle Dinge, wie wir dies öfter behaupteten, somit erfasst sein Wesen alle Dinge geistig (geistigt alle Dinge). Wenn dem so ist, so behaupten wir, dass wenn der Geist sein Wesen sieht, so sieht er auch alle Dinge, dann ist er auch an sich in der That, denn er wirft seinen Blick nur auf sein Wesen, nicht aber auf etwas anderes. Somit umfasst er alle Dinge ausser ihm. Wenn er also seinen Blick auf die Dinge wirft, von denen er umschlossen ist, so ist er an sich schon der Kraft und nicht erst der That nach. Wie wir dies öfter behaupteten.

Behauptet nun Jemand: Wenn der Geist seinen Blick einmal auf sein Wesen und ein andermal auf die Dinge wirft und besteht eben darin sein Thun, so muss er dem zu Folge wandelbar sein, so haben wir schon im Voraufgehenden gesagt, dass der Geist durchaus sich in keiner Weise irgendwie verwandle, und fügen nun hinzu: Wenn er auch seinen Blick einmal auf sein Wesen und ein andermal auf die Dinge wirft, so thut er dies nur an verschiedenen Stätten. Ist nämlich der Geist in seiner Geistwelt, so wirft er seinen Blick auf Nichts ausser ihm, sondern nur auf sein Wesen; ist er aber nicht in seiner Welt, d. h. ist er in der Sinnenwelt, so wirft er einmal seinen Blick auf die Dinge, ein andermal aber nur auf sein Wesen. Dies geschieht je nach dem Zustande des Leibes, in welchem er vermittelst der Seele ist. Ist er sehr mit dem Leibe vermischt, so wirft er

seinen Blick auf die Dinge, ist er aber auch nur ein wenig davon frei, so wirft er seinen Blick nur auf sein Wesen. Somit wandelt sich und neigt sich der Geist von Zustand zu Zustand nur in der von uns erwähnten Weise.

[20] Die Seele dagegen wandelt sich, wenn sie das Wissen der Dinge erstrebt. Denn sie wirft ja wegen ihrer sich neigenden (schwankenden) Bewegung ihren Blick auf alle Dinge. Mit der Seele verhält es sich aber nur deshalb so, weil sie an den Rand (Horizont) der Geistwelt gestellt ist. Sie hat aber nur deshalb eine schwankende Bewegung, weil sie, wenn sie etwas wissen will, ihren Blick darauf wirft und dann zu ihrem Wesen zurückkehrt. Sie ward mit Bewegung begabt, weil sie sich nur auf etwas Ruhendes, Feststehendes, sich nicht Bewegendes d. i. den Geist hin bewegt.

Da nun der Geist feststehend, Stand haltend, unbeweglich, die Seele aber unbeständig ist, so muss die Seele eine sich bewegende sein, wo nicht, so wäre Seele und Geist eins, und dasselbe gälte von den übrigen Dingen. Denn wenn etwas auf etwas Ruhendes bezogen wird, so ist das Bezugene sich bewegend, wo nicht, so wäre das Bezugene und der Träger der Beziehung eins, was ja absurd ist. Nur muss man wissen, dass wenn die Seele in der Geistwelt ist, ihre Bewegung mehr dem Gleichmaass als der Schwankung zugethan ist. Ist sie aber in der Niederwelt, so ist ihre Bewegung mehr der Schwankung als dem Gleichmaasse zugeneigt.

Behauptet nun Jemand: Der Geist bewege sich ebenfalls, nur bewege er sich von sich aus zu sich hin, bewege er sich aber zweifellos, so verwandele er sich auch zweifellos; so antworten wir: Der Geist bewegt sich nur, wenn er seine Ursache, und dies ist die erste Ursache, erkennen will. Er bewegt sich zwar, doch wenn er dies auch thut, so bewegt er sich doch nur ganz gleichmässig. Ist nun Jemand hartnäckig und sagt er: Der Geist bewege sich auch wenn er die Dinge erfasst, denn er werfe seinen Blick auf die Dinge und dieser Blickwurf sei irgendeine Bewegung, so antworten wir: Wenn sich nun auch der Geist bewegt, sei es von sich aus zu sich hin oder

von sich aus zu den Dingen hin, so ist, welche der beiden Bewegungen er auch immer ausföhre, dieselbe doch eine höchst gleichmässige und keine [21] Schwankung darin. Die höchst gleichmässige Bewegung ist aber beinah gleich Ruhe. Diese Bewegung ist aber keine Wandelung, sie steht von ihrem Wesen nicht ab und weicht nimmer von ihrem Zustande.

Ist dem nun so und bewegt sich der Geist in dieser Weise, so ist er unwandelbar, fest bestehend, ruhend, wie wir dies auch behaupteten. Wenn der Geist seinen Blick auf sein Wesen und auf die Dinge wirft, so bewegt er sich nicht, denn in ihm sind ja alle Dinge. Die Dinge und er sind eins, wie wir dies öfter darstellten.

In Betreff der Seele gilt aber, dass wenn sie in der Geistwelt ist, sie sich ebenfalls nicht wandelt. Denn sie ist dort lauter, rein, nichts vom Körperlichen mischt sich ihr bei, sie kennt somit die Dinge, die ausser ihr sind, in rechter Weise. Dies, weil die Seele, wenn sie in der Geistwelt ist, mit dem Geist zu eins wird und zwischen ihr und dem Geist durchaus nichts Vermittelndes liegt.

Dasselbe gilt, wenn die Seele aus dieser Welt herausgeht und in jener Hochwelt ist. Sie wandelt dann zum Geist hin und hängt sich eng ihm an; thut sie dies, so wird sie eins mit ihm, ohne ihr Wesen dabei zu verlieren, vielmehr wird sie klarer, lauterer und reiner, denn sie und der Geist sind dann Eins oder zwar zwei, jedoch nur wie Art und Art (unter einer Gattung).

Ist die Seele aber in diesem Zustande, so nimmt sie in keiner Weise eine Wandelung an, sondern sie ist unwandelbar in ihrer Welt, denn sie kennt ihr Wesen, und weiss, dass sie ihr Wesen in einer solchen Weise erkenne, dass zwischen beiden keine Trennung ist. Sie ist aber nur so, weil sie zum Denkenden und Gedachten (geistigend und gegeistigt) geworden. Dies hat stattgefunden, weil sie sich so sehr dem Geist verbunden und so zu Eins geworden, dass sie und er gleichsam ein Ding geworden sind.

Wenn die Seele vom Geist aber lässt und sich weigert mit ihm sich so zu verbinden, dass sie und er Eins wird, so sehnt sie sich [22], für sich allein zu bestehen und will, dass sie und der

Geist zwei, nicht eins seien. Dann blickt sie auf diese Welt und wirft ihr Auge auf etwas von den Dingen ausserhalb des Geistes. Dann gewinnt sie die Erinnerung und wird Erinnerungsbegabt.

Gedenkt sie dann der dortigen Dinge, so sinkt sie nicht hierher herab, gedenkt sie aber dieser Niederwelt, so sinkt sie von jener erhabenen Hochwelt nieder. Wenn sie aber zu den Himmelskörpern herab sinkt und dort bleibt, so gedenkt sie dort nur der Himmelskörper und wird ihnen ähnlich (assimilirt sich ihnen). Ebenso wird sie, wenn sie dann zu dieser Erdenwelt herabsteigt, derselben ähnlich und gedenkt sie nur ihrer. Denn wenn die Seele an etwas sich erinnert, so wird sie dem, dessen sie gedenkt, ähnlich, denn die Erinnerung ist entweder ein geistiges Erfassen oder nur eine Vorstellung. Die Vorstellung hat aber kein in einem Zustand festbestehendes Wesen, sie theilt vielmehr den Zustand der Dinge, die sie erblickt, dieselben seien irdisch oder himmlisch. Sie ist dem, was sie von irdischen und himmlischen Dingen gesehen, gemäss, sie verwandelt sich nach dem Maasse derselben und wird ihres gleichen.

Die Vorstellung verähnlicht sich aber nur deshalb den irdischen und himmlischen Dingen, weil diese allesamt in ihr sind. Nur sind sie in ihr in einer zweiten, und nicht in einer ersten Art (nicht ursprünglich).

Deshalb kann sich die Vorstellung nicht vollständig den irdischen und himmlischen Dingen verähnlichen. Die Vorstellung kann sich aber deshalb nicht vollständig den Formen der Dinge verähnlichen, weil sie ein Mittelding, ein zwischen den Geist und die sinnliche Wahrnehmung Gesetztes ist. So neigt sie sich denn beiden zusammen zu und bewahrt nicht das eine von beiden ohne das andere sicher, auch ist sie mit dem einen nie allein ohne das andere beschäftigt. Somit ist klar, dass die Seele, wenn sie sich an eins der Dinge erinnert, sie sich demselben verähnlicht und so wie jenes wird, das Ding sei erhaben oder niedrig.

[23] Wir wollen jetzt zu unserem Thema zurückkehren und behaupten, dass die Seele, wenn sie in der Hochwelt ist, sich

nach dem Urreinen, Urguten sehnt. Das Urgute kommt ihr aber nur vermittelst des Geistes zu, ja vielmehr ist es dieses, das zu ihr kommt, denn das reine Urgute wird von Nichts umfasst, auch kann nichts es umhüllen oder hindern dahin zu wandeln, wohin es will. Will es zur Seele, so kommt es zu ihr und hindert es nichts daran, weder etwas Körperliches noch etwas Geistiges. Bisweilen kommt dieses Urgute zu einem andern, vermittelst des demselben nahe liegenden.

Wenn sich die Seele aber nach dem Urguten nicht sehnt, sondern auf die Niederwelt blickt und sich nach etwas in dieser sehnt, so ist sie in diesem Ding, je nachdem sie seiner gedenkt oder es sich vorstellt. Die Seele ist sonach nur dann mit Erinnerung begabt, wenn sie sich nach dieser Welt sehnt. Sie sehnt sich aber erst danach, wenn sie eine Vorstellung davon hegt, und haben wir öfters hervorgehoben, dass die Vorstellung eben Erinnerung sei.

Entgegnet nun Jemand: Wenn die Seele diese Welt, bevor sie in dieselbe niederstieg, sich vorstellte, so müsste sie denn auch sich dieselbe vorstellen, nachdem sie aus ihr herausgegangen und in die Hochwelt gestiegen ist. Wenn sie sich dieselbe aber vorstellt, so muss sie sich derselben erinnern. Ihr aber habt behauptet, dass sie, wenn sie in der Geistwelt ist, sich durchaus an nichts von dieser Welt erinnere; so antworten wir: Wenn auch die Seele sich diese Welt, bevor sie in ihr war, vorstellte, so war diese ihre Vorstellung eine geistige. Dies war zwar nur ein Nichtwissen und keine Erkenntniss, jedoch steht dies Nichtwissen höher als alle Erkenntniss, denn der Geist weiss das, was über ihm steht, zwar nicht, jedoch ist dies ein Nichtwissen, welches höher ist als das Wissen. Gedenkt nun die Seele der dortigen Dinge, so steigt sie nicht hierher herab, denn die Erinnerung an diese erhabenen Dinge hindert sie, hierher sich hernieder zu lassen. Gedenkt sie aber der Niederwelt, steigt sie von der erhabenen Welt zwar herab, doch [24] geschieht dies nur allmälig.

Denn der Geist kennt weder seine über ihm stehende Ursache, d. i. die fernste, erste Ursache, noch erkennt er sie in

vollständiger Weise. Denn erkennte er sie vollständig, so stünde er über ihr und wäre er Ursache derselben. Es ist aber absurd, dass Etwas über seiner Ursache stehe und Ursache seiner eigenen Ursache sei.

Dann wäre ja das Verursachte Ursache seiner Ursache und wäre die Ursache verursacht von ihrem Verursachten, d. i. ihrer eigenen Wirkung. Das ist ja aber sehr schlecht.

Der Geist erkennt, wie wir vorher erwähnten, die unter ihm stehenden Dinge nicht. Er braucht sie auch nicht erst zu erkennen, denn sie sind in ihm und er ist ihre Ursache.

Dies Nichtwissen des Geistes ist nicht ein Nichtvorhandensein der Erkenntniß, sondern vielmehr die höchste Erkenntniß. Denn er erkennt die Dinge nicht etwa so, wie diese sich selbst erkennen, sondern darüber hinaus, in erhabenerer und höherer Weise, da er ihre Ursache ist. Somit ist die Selbsterkenntniß der Dinge gegen die des Geistes gehalten eine Thorheit, denn sie ist weder eine richtige noch eine vollständige Erkenntniß. Deshalb sagten wir, der Geist wisse die Dinge unter ihm nicht und meinen damit, dass er die Dinge unter ihm vollständig erkenne, und nicht wie diese sich selbst erkennen. — Er braucht sie nicht zu erkennen, denn er ist ihre Ursache und sie sind alle sammt seine Verursachten (Wirkungen), und da sie in ihm sind, so bedarf er ihrer Erkenntniß nicht.

Dasselbe gilt von der Seele, sie weiss das von ihr Verursachte in der von uns oben erwähnten Art nicht, sie bedarf auch der Erkenntniß irgend eines dieser Dinge nicht, sie bedarf vielmehr nur der Erkenntniß des Geistes und der ersten Ursache, denn beide stehen über ihr.

Ist dem nun so, so kehren wir zu unserer Frage zurück und behaupten: Wenn die Seele diese Welt verlässt und in die geistige Hochwelt geht, erinnert sie sich an nichts von dem, was sie hier wusste (an Wissen erwarb), besonders nicht, wenn das Wissen, welches sie sich erwarb, ein niedriges ist. Vielmehr begehrst sie alle Dinge, die sie in dieser Welt erfasste, zu verschmähen. Auch wird sie nicht dazu gedrängt, dort die Eindrücke anzunehmen, die sie hier empfing.

Es ist sehr schlecht zu behaupten: Die Seele nehme, während sie in der Hochwelt ist, die Eindrücke dieser Welt an. Denn wenn sie diese Eindrücke annähme, so könnte sie sie nur [25] mit der Vorstellung annehmen; stellte sie sich dieselben aber vor, so würde sie sich, wie wir oben sagten, denselben verähnlichen. Die Seele aber verähnlicht sich durchaus keinem der Eindrücke dieser Welt, wenn sie in der geistigen Hochwelt ist, denn dann würde sich nothwendig für sie ergeben, dass sie bei ihrem Sein in der Hochwelt gerade so wäre, wie sie in der Niederwelt ist, und das ist sehr schlecht.

Somit ist denn die Qualität der Seele und ihr Zustand bei ihrem Hingang zur Geistwelt und ihrer Rückkehr dahin klar und deutlich; auch dass sie der Erinnerung an die sinnlichen, vergänglichen, niedrigen Dinge nicht bedarf, auch ist durch genügende Ansichten und hinlängliche Analogie der Zustand des Geistes, wie derselbe Erinnerung und Vorstellung hegt, klar; auch haben wir, soweit wir dies konnten und vermochten, kurz dargethan, ob derselbe der Vorstellung, der Erkenntniss und der erkannten und vorgestellten Dinge bedarf.

Die verschiedenen Eigenschaften und Namen der Seele.

Wir wollen jetzt die Ursache darthun, weshalb verschiedene Namen der Seele zufallen und ihr somit das nothwendig kommt, was dem im Wesen Theil- und Zerlegbaren zufällt.

Wir müssen zunächst wissen, ob sich die Seele theilen lässt oder nicht. Dann aber, wenn sie sich theilen lässt, ob dies in ihrem Wesen oder in einem Accidens statt hat. Ebenso gilt, wenn sie sich nicht theilen lässt, die Frage, ob die Untheilbarkeit auf ihrem Wesen oder auf einem Accidens beruht.

Wir behaupten nun, dass die Seele sich in einem Accidens theilen lässt. Sie nimmt nämlich dann, wenn sie im Körper ist, die Theilung bei der Theilung des Körpers an, wie man ja sagt: der denkende Theil ist ein anderer als der thierische, und ihr Begehrtheil ist ein anderer als ihr Zorntheil. Wir bezeichnen mit „Theil von ihr“ den Theil des Körpers, in dem die Kraft

der Denkseele, oder den Theil des Körpers, in welchem die Begehrkraft, und den Theil, in welchem die Zornkraft liegt.

Die Seele nimmt somit die Theilung in einem Accidens, aber nicht in ihrem Wesen an, d. h. es lässt sich der Körper, in dem sie ist, theilen, sie selbst aber nimmt durchaus die Theilung nicht an.

Behaupten wir somit: „Die Seele nimmt die Theilung an.“ so sprechen wir dies nur in einer bezogenen (relativen) accidentellen Weise aus, denn sie lässt sich nur dann theilen, [26] wenn sie in den Körpern ist.

Denn wenn wir sehen, dass die Natur der Körper, um lebendig zu sein, der Seele bedürfe, und dass der Körper deshalb der Seele bedürfe, damit sie sich über alle seine Theile verbreite, so behaupten wir: „Die Seele ist theilbar“. Damit bezeichnen wir, dass die Seele in jedem der Körpertheile sei, denn sie lässt sich wie der Körper theilen.

Einen Beweis, dass dem so sei, liefern die Glieder des Leibes. Denn jedes Glied des Körpers ist nur dann fortwährend sinnlich wahrnehmend, wenn die Kraft der Seele in ihm ist. Ist aber die Kraft der sinnlich wahrnehmenden Seele in allen mit Wahrnehmung begabten Gliedern, so sagt man von dieser Kraft, sie lasse sich mit den Gliedern, in welchen sie ist, theilen.

Wenn nun auch die Seelenkraft durch alle Glieder hingestreut ist, so ist sie doch in einem jeden vollständig, vollkommen, und nicht mit den Gliedern theilbar, vielmehr lässt sie sich nur, so wie wir dies öfters beschrieben, mit der Theilung der Glieder theilen.

Behauptet nun Jemand: Die Seele lässt sich allein beim Tastsinne nicht theilen, jedoch sei dies bei den andern Sinnen der Fall, so antworten wir: Die Seele ist theilbar, sowohl beim Tastsinn als bei den übrigen Sinnen, denn diese sind ja Leiber (Leibestheile) und die Seele ist in den Leibern und nimmt somit die Seele an der Theilbarkeit aller Sinne nothwendig in der oben von uns erwähnten Weise theil, nur ist sie weniger beim Tastsinn als bei den übrigen Sinnen theilbar.

Dasselbe gilt von der Kraft der Wachsthum- und Begehr-

seele, die in der Leber sitzt, sowie der in dem Herzen liegenden Kraft, das ist dem Zorn, sie sind weniger theilbar. Diese Kräfte sind nämlich nicht wie die Sinneskräfte, sondern von anderer Art. Denn die Sinneskräfte kommen erst nach dieser Kraft und sind sie deshalb körperlicher (stehen unter dieser).

Der Beweis dafür [27], dass die Kraft der pflanzlichen, d. i. der Wachsthum- und Begehrseele nicht so körperlich ist, liegt darin, dass sie ihre Wirkungen nicht mit Körperorganen verrichtet, denn das Organ würde sie hindern im ganzen Körper ihre Wirkungen zu verrichten und zwischen ihm und diese Wirkungen treten.

Somit ist denn klar, dass die Seelenkraft, welche die Theilung annimmt, eine andere ist als die, welche sie nicht annimmt. Diese Kräfte vermischen sich auch nicht, noch werden sie eine, vielmehr bleibt jede einzelne derselben in ihrem Zustande bestehen, ohne dass eine mit der andern sich verbände. Demnach zerfällt die Kraft der Seele in zwei Arten, in eine Art, die sich mit der Theilung des Körpers, so wie die Wachsthum- und Begehrseele theilen lässt, die beide durch den ganzen Körper der Pflanzen hingebreitet sind, und die, welche sich mit der Theilung des Körpers theilen lässt. Beide umfasst dann eine andere, bleibendere und erhabenere, höhere Kraft.

Dann ist es möglich, dass die Kraft der Seele, welche sich mit der Theilung des Körpers theilen lässt, eine untheilbare werde durch die darüber stehende untheilbare Kraft, denn diese ist stärker als die Kräfte, die sich theilen lassen.

Als Beispiel hierfür dienen die Sinne, sie sind ja Seelenkräfte, welche sich mit der Theilung der Körperorgane theilen lassen. Sie werden aber alle umfasst von einer Kraft, die stärker ist als die Sinne. Diese Kraft steigt auf sie (die Körper) vermittelst der Sinne herab. Sie ist eine Kraft, die sich nicht theilen lässt, denn sie verrichtet ihr Thun deshalb, weil sie so sehr geistig ist, nicht durch ein Organ. Deshalb laufen auch alle Sinne bei ihr aus, so dass sie das, was die Sinne ihr zu bringen, erkennt und zugleich unterscheidet, ohne dass sie

dabei etwas erlitte, oder die Eindrücke der sinnlich wahrnehmbaren Dinge aufnähme. Gerade hierdurch erkennen diese Kräfte die sinnlich wahrnehmbaren Dinge und unterscheiden sie sie mit einem Mal zugleich.

Man muss nun wissen, ob diese von uns erwähnten Kräfte und die übrigen Seelenkräfte einen bestimmten Ort im Leibe einnehmen oder sie durchaus keine Stätte haben.

Wir behaupten: Jede Seelenkraft hat eine bestimmte Stätte im Leibe, in welcher sie ist. Nicht, dass sie der Stätte bedürfe um fest zu bestehen, sondern sie bedarf derselben, um ihr Thun [28] von dieser Endstätte aus, die zur Annahme dieses Thuns wohl eingerichtet ist, kund zu thun. Die Seele aber ist es, welche dies Glied wohl geeignet macht, um diese ihre Wirkung anzunehmen, ja, sie verleiht dem Gliede die Haltung (Beschaffenheit) von der sie beabsichtigt, dass die Wirkung derselben an ihm zu Tage trete.

Somit gestaltet die Seele das Glied in der für die Aufnahme ihrer Kraft passenden Haltung, und macht ihre Kraft von diesem Gliede aus offenbar. Es unterscheiden sich demnach die Kräfte der Seele nur je nach der verschiedenen Beschaffenheit jener Glieder, doch hat die Seele nicht verschiedene Kräfte, auch ist sie nicht aus diesen zusammengesetzt, sondern sie ist einfach, mit Einer Kraft begabt, sie verleiht den Leibern die Kräfte fortwährend als Gabe, weil sie in ihnen in einer einfachen, nicht in einer zusammengesetzten Weise ist.

Da nun aber die Seele den Leibern die Kräfte verleiht, so werden diese Kräfte ihr zugeschrieben, denn sie ist ja ihre Ursache und kann man die Eigenschaften des Verursachten (der Wirkung) noch mehr der Ursache, als dem Verursachten zuschreiben, besonders, wenn dieselben erhaben sind, und mehr der Ursache als dem Verursachten entsprechen.

Wir kehren nun zu unserem Thema zurück und behaupten: Wenn eine jede Seelenkraft nicht an einem bestimmten Ort im Leibe wäre, sie vielmehr allesamt an einem Nichtort (nicht örtlich) wären, so würde durchaus kein Unterschied zwischen ihnen stattfinden, noch ob sie innerhalb oder ausserhalb des Leibes

sind, und würde der sinnlich wahrnehmende, sich bewegende Körper keine Veränderung erleiden. Das ist doch aber sehr falsch. Auch würde daraus indirekt folgen, dass wir nicht wissen können, wie die in den leiblichen Organen stattfindenden Thätigkeiten der Seele dort stattfinden können, da die Seelenkräfte ja nicht an einem Orte sind.

Wenn nun Jemand behauptet, dass ein Theil der Seelenkräfte, nämlich die, welche bestimmte Gliedmaassen haben, von denen aus sie hervortreten, örtlich wären, andere aber nicht, so antworten wir: Wenn dem so wäre, so würde die Seele nicht so sein, wie wir behaupteten, vielmehr würde ein Theil derselben in uns, der andere Theil aber nicht in uns sein, und dies wäre denn doch sehr falsch. Vielmehr behaupten wir kurz, es giebt durchaus keinen Theil unter den Theilen [29] der Seele, der örtlich (an einem Orte) wäre, die Seele sei innerhalb oder ausserhalb des Leibes.

Denn der Raum umgibt und begrenzt eng das in ihm Enthaltene. Der Raum kann aber nur etwas Körperliches umschließen, und alles was der Raum umschliesst und eng begrenzt ist ein Körper. Die Seele ist aber kein Körper, noch sind ihre Kräfte Körper (körperliche). Somit ist sie dann nicht in einem Körper, denn der Raum umschliesst nichts eng, das keinen Körper hat.

Wir behaupteten nur deshalb, dass die Seelenkräfte an bestimmten Stellen des Leibes seien, um damit zu bezeichnen, dass eine jede der Seelenkräfte ihr Werk von irgend einem Körpergliede aus kund thut, nicht aber, dass diese Kraft in diesem Gliede so, wie der Körper in einem Raum, enthalten sei, vielmehr ist sie nur dadurch in ihm, dass sie ihr Thun von ihm aus kund thut. Somit ist die Haltung (der Zustand) des Körpers in dem Raume eine andere als die, welche die Seele im Leibe hat.

Dies, weil das Ganze des Körpers nicht in dem Raume sein kann, in welchem der Theil ist, dagegen ist die Seele in ihrer Gesammtheit da, wo ihr Theil ist. Die Seele umschliesst den Raum, der Raum aber umschliesst nicht die Seele, da sie

ja die Ursache des Raumes ist und das Verursachte nicht die Ursache, wohl aber die Ursache das Verursachte umfasst.

Wir behaupten: Die Seele ist nicht im Leibe wie Etwas in einem Gefäss ist, denn wäre dies bei ihr der Fall, würde der Leib nicht Seelbegabt sein. Denn wenn der Leib die Seele so umschlössse wie ein Gefäss seinen Inhalt, so würde nothwendig die Seele allmählig zum Körper hinzu kommen wie das Wasser ins Gefäss gelangt; auch würde ein Theil der Seele schwinden, wie der Theil des Wassers, den das Gefäss aufsaugt, verschwindet, und dies wäre denn doch sehr falsch. Somit ist, wie wir oben sagten, die Seele nicht im Leibe wie der Körper in dem Raume.

Denn der wahrhafte reine Raum ist kein Körper, vielmehr ein Nichtkörper. Ist aber der Raum unkörperlich [30], so ist auch die Seele kein Körper. Es bedarf die Seele des Raumes nicht und der Raum ist eben sie (die Seele). Denn das Ganze ist weiter als der Theil, ja es umschliesst jenen eng.

Sagt dann Jemand: Wir müssen nothwendig behaupten, dass die Seele im Leibe so sei wie das Ding im Raume, so antworten wir: Der Raum ist das äusserste Aussenblatt des Körpers, ist nun die Seele im Raume, so ist sie eben nur in diesem Aussenblatt und bliebe der übrige Theil des Leibes seelenlos. Das wäre aber sehr falsch.

Indirekt würde aus jener Behauptung, dass die Seele im Leibe so sei wie das Ding im Raume, noch anderes Schlechtes und Absurdes folgen.

Erstlich. Der Raum setzt zwar das in ihm Befindliche in Bewegung, nicht aber wird durch das Ding im Raume der Raum in Bewegung gesetzt. Wäre nun die Seele im Leibe wie das Ding im Raume, so wäre der Leib Ursache für die Bewegung der Seele. Dem ist aber nicht so, vielmehr ist die Seele Ursache für die Bewegung des Leibes. Ferner wird das Räumliche (Raum habende), wenn der Raum hinweg gehoben wird, selbst hinweg gehoben und kann es durchaus keinen Bestand haben. Wäre nun die Seele im Leibe wie das Ding im Raume, so würde, wenn der Körper hinweg gehoben würde und verdürbe,

auch die Seele hinweg gehoben und würde auch sie verderben, ohne Bestand zu haben. So ist aber die Seele nicht beschaffen, vielmehr hat die Seele, wenn der Leib hinweg gehoben wird und verdirbt, besseren Bestand, sie tritt klarer hervor als damals, als sie noch im Leibe war.

Behauptet dann Jemand: Der Raum ist nur irgend eine Entfernung, aber nicht das äusserste Aussenblatt und ist somit die Seele im Leibe, wie wenn sie in irgend einer Entfernung wäre, so antworten wir: Wenn der Raum irgend eine Entfernung ist, so würde passender Weise folgen, dass die Seele im Leibe nicht wie Etwas im Raume wäre. Denn die Entfernung ist nur eine Leere. Nun ist der Leib aber keine Leere, sondern das, worin der Leib ist, ist eben die Leere. Dann ist die Seele also in dem Leeren, in welchem der Leib ist, nicht [31] aber in dem Leibe selbst, und das ist doch sehr falsch.

Auch ist die Seele nicht im Leibe wie das (Getragene) Prädicirte, denn das Prädicirte ist nur (ein Eindruck) eine Eigenschaft dessen, wovon es prädicirt wird, wie Farbe und Gestalt; beide sind nur Eigenschaften des sie tragenden Körpers (dessen wovon sie ausgesagt werden). Diese Eigenschaften verlassen die damit Behafteten (Träger) nur mit ihrem Verderben, die Seele aber verlässt den Körper ohne mit ihm zu verderben, oder mit dem Hinschwinden des Körpers ebenfalls hinzuschwinden. Somit ist die Seele im Leibe nicht wie der Theil im Ganzen, denn die Seele ist nicht ein Theil des Leibes.

Behauptet man dann, die Seele sei ein Theil von allem Leben, während dies im Leibe ist und zwar wie der Theil im Ganzen, so antworten wir, dass nothwendig die Seele, wenn sie im Leibe so ist wie der Theil im Ganzen entweder wie das Getränk im Trinkgefäß oder wie das Trinkgefäß selbst sein müsse. Nun haben wir schon behauptet, dass sie nicht so im Leibe wie der Trank im Trinkgefässe sein könne und dargethan, wie dies nicht der Fall sei. Sie ist aber auch nicht wie das Trinkgefäß selbst, denn das Ding kann nicht ein für sich selbst ursprünglich Gesetztes sein. Somit ist denn die Seele nicht im Leibe wie der Theil im Ganzen.

Sie ist aber auch nicht im Leibe wie das Ganze in den Theilen, denn es wäre sehr falsch, zu behaupten, die Seele sei das Ganze, der Leib aber ihre Theile.

Auch ist die Seele nicht wie die Form in der Materie. Denn die Form verlässt nur bei ihrem Untergange den Stoff, doch gilt dies nicht von der Seele im Leibe, vielmehr verlässt sie den Leib, ohne unterzugehen, und ferner nimmt der Stoff die Form an, dagegen ist der Leib nicht vor der Seele. Denn die Seele ist es, die die Form in die Materie setzt, da sie es ist, die die Form dem Stoff einbildet. Sie ist es, die den Stoff zum Körper macht.

Wenn die Seele nun es ist, die dem Stoffe Form verleiht und ihn zum Körper bildet [32], so kann sie nothwendig nicht im Leibe so sein wie die Form am Stoff es ist. Denn die Ursache ist am Verursachten nicht wie das Prädicirte (die Eigenschaft); wo nicht, wäre die Ursache eine Wirkung des Verursachten, und das ist doch sehr falsch. Denn das Verursachte ist ja der Eindruck (Wirkung), die Ursache aber das Einwirkende. Die Ursache ist somit Eindruck machend und ist sie im Verursachten wie das Wirkende und Schaffende. Das Verursachte ist aber in der Ursache enthalten, wie das, was Einwirkung und Eindruck erleidet. Somit ist klar und deutlich, dass die Seele im Leibe nicht auf irgend eine der erwähnten Arten ist, wie wir dies mit vollständig genügenden Beweisen darthatten.

III. Buch.

Nachdem wir das, was nöthig war, voraufgestellt und über [34] Geist, Allseele, Vernunft- und Thierseele, über Wachsthumssseele und die Natur gehandelt und der natürlichen Reihenfolge nach in dem Folgegang der Natur geredet, wollen wir jetzt klarstellen, was die Substanz der Seele ist.

Wir beginnen damit die Behauptung der Materialisten hervorzuheben, welche da irrthümlich meinen: „Die Seele sei die innige Harmonie des Leibes, und das zu Eins werden seiner Theile,“ und enthüllen wir die Schwäche ihres Beweises hierfür. Auch wird der schlechte Auslauf ihrer Lehre hervorgehoben. Denn sie übertragen die Kräfte des Geistigen auf den Körper und lassen dagegen die Seele und das Geistige von aller Kraft entblösst.

[33] Wir behaupten: Die Thaten der Körper finden nur durch Kräfte statt, die nicht körperlich sind. Diese Kräfte verrichten wunderbare Thaten. Beweis dafür ist, dass jeder Körper eine Quantität und Qualität hat. Die Quantität ist etwas Anderes als die Qualität. Nun ist es unmöglich, dass irgend ein Körper ohne Quantität bestehe. Dies geben die Materialisten zu. Kann aber kein Körper ohne Quantität sein, so ist es unzweifelhaft, dass die Qualität kein Körper ist. Denn wie wäre es möglich, dass die Qualität ein Körper sei, da sie nicht unter die Quantität fällt, während doch alle Körper der Quantität zufallen. Die Qualität ist somit kein Körper. Ist aber die Qualität kein Körper, so ist ihre Rede, dass alle Dinge Körper seien, nichtig.

Wir behaupten auch wie früher, dass kein Körper und keine Masse, wenn sie zerlegt oder irgend eine Menge davon genommen wird, in Betreff der Grösse und Quantität im früheren Zustande bleibe, dagegen bleiben ihre Qualitäten im früheren Zustande, ohne dass darin irgendwie eine Minderung eintritt. Denn die Qualität ist im Theil des Körpers gerade so wie im

(ganzen) Körper. Das gilt z. B. von der Süsse des Honigs. Die Süsse im Pfund davon ist gerade wie die Süsse im halben Pfund. Durch die Minderung der Quantität nimmt die Süsse nicht ab. Dagegen ist die Quantität von einem Pfund nicht der Quantität in einem halben Pfunde gleich.

Wenn nun die Süsse bei der Verringerung des Honig-Körpers sich nicht verringert, so ist die Süsse kein Körper. Dasselbe gilt von allen anderen Qualitäten.

Wir behaupten ferner: Wären die Kräfte Körper, so würden die starken Kräfte grosse [35] und die schwachen Kräfte kleine, geringe Körpermassen haben. Aber nun sehen wir oft, dass sie sich gerade dem entgegengesetzt verhalten; oft ist die Masse klein [34] und die Kraft stark.

Wenn dem so ist, so behaupten wir, wir dürfen nicht die Kraft mit der Grösse des Körpers, sondern nur mit etwas Anderem, das weder Masse noch Grösse hat, in Beziehung setzen. So behaupten wir denn: Wenn der Stoff aller Körper nur einer ist und derselbe nach ihrer Meinung irgend ein Körper ist, so bewirkt derselbe verschiedene Wirkungen durch die in ihm ruhenden Qualitäten. Jene aber verneinen, dass das, was in dem Stoffe liegt, nur schaffende Kräfte seien, die weder stofflich noch körperlich sind.

Behaupten jene, dass das Lebendige vergehe und nicht bleibe, wenn das Blut erkaltet und der letzte Athem ausgepresst wird, und begründen sie dies damit, dass, wenn die Seele eine andere Substanz als die des Blutes, des Athems und der übrigen Mischungen wäre, das was lebt, wenn auch der Körper derselben entehrte, nicht sterben würde, da die Seele ja in etwas Anderem als in diesen Mischungen beruhe, so antworten wir:

Das was das Lebendige herstellt, sind nicht bloss Körpermischungen, sondern auch noch etwas Anderes als dies ist es, dessen das Lebendige zu seinem festen Bestand bedarf. Gerade dies dient dem Leibe als Stoff, das nimmt die Seele und bereitet es zur Form des Leibes, denn der Leib ist zerfliessend, und führte die Seele der Substanz des Leibes diese Mischungen

nicht immerfort zu, so würde das Lebendige nicht als Mannichfältiges Bestand haben.

Wenn nun diese Grundstoffe aufhören, und die Seele nichts davon findet, um es dem Leibe zuzuführen, so geht dabei das Lebendige zu Grunde und verdirbt. Somit sind denn die Mischungen nur Stoffursache für das Leben, die Seele aber ist Schaffursache.

Beweis hierfür ist, dass es einige Thiere ohne Blut und einige ohne Athem giebt, dagegen kann es durchaus nichts Lebendes geben, was ohne Seele wäre. Somit besteht denn die Seele nicht in etwas Körperlichem.

Ferner behaupten wir: Ist die Seele ein Körper, so müsste sie nothwendig den ganzen übrigen Körper durchdringen und sich mit ihm, nach Art der Körper so vermischen, wie sich ein Körper mit dem anderen verbindet. [35] Die Seele müsste den ganzen Körper deshalb durchdringen, damit alle Glieder von ihrer Kraft nehmen könnten. Wenn nun die Seele sich mit dem Körper so vermischt wie dies die Körper, einer mit dem andern, thun, so wäre die Seele nicht in der That Seele. Denn wenn von den Körpern einer dem anderen sich beimischt und vermenkt, so bleibt keiner von ihnen in der That in seinem früheren Zustande, vielmehr sind beide in dem Dinge nur der Kraft (der Möglichkeit) nach. Deshalb würde die Seele, wenn sie sich dem Körper beimischte, nicht actuell, sondern nur potenziell Seele sein. Es würde ihr Wesen von ihr verloren sein, ebenso wie die Süsse vergeht, wenn sie sich mit Bitterkeit mischt.

Ist dem so und bleibt, wenn ein Körper sich mit dem anderen mischt, keiner von beiden in seinem Zustande, so bliebe ebenso die Seele, wenn sie sich mit dem Körper vermischt, nicht in ihrem früheren Zustande und wäre somit nicht Seele.

Wir behaupten ferner: Wenn ein Körper sich mit einem anderen mischt, so bedarf er eines grösseren Raumes als des früheren. Dies kann keiner leugnen noch wehren. Wenn aber die Seele zum Leibe kommt, so bedarf derselbe keines grösseren Raumes als früher, auch nimmt der Leib, wenn ihn die Seele

verlässt, keinen kleineren Raum ein als früher. Das kann keiner leugnen noch wehren.

Wir behaupten ferner: Ist ein Körper im andern und mischen sich beide, so wird ihre Masse grösser und stärker. Kommt aber die Seele zum Leibe, so wird die Masse des Leibes nicht grösser, vielmehr gehört es sich, dass das eine mit dem andern sich verbinde und dabei geringer würde. Als Beweis dafür dient, dass, wenn die Seele den Leib verlässt, derselbe anschwillt und grösser wird, nur dass er gross und vergehend ist. Somit ist denn die Seele kein Körper.

Auch behaupten wir, dass, wenn ein Körper sich mit einem anderen vermischt, er den Körper nicht ganz durchdringt, denn er durchschneidet (erfasst) nicht alle Theile desselben. Die Seele thut dies aber bis in's Unendliche hinein.

Wenn sie nun weiter streiten und behaupten: Alles Vorzügliche [36] ist körperlich, mit Masse begabt, so sagen wir: Gebt doch an, wie erwirbt denn die Seele das Vorzügliche (die Tugenden) und alles Geistige? etwa dadurch, dass sie ewig, unvergänglich und nie schwindend ist, oder dadurch, dass sie dem Entstehen oder Vergehen anheimfällt?

Wenn sie dann sagen: Die Seele erwerbe die Tugenden dadurch, dass sie ewig und unvergänglich ist, so haben sie das, was sie bestreiten, schon zugestanden. Sagen sie aber: Die Seele erwirbt die Tugenden dadurch, dass sie dem Entstehen und Vergehen anheimfällt, so fragen wir weiter: Wer rief sie denn in's Sein und aus welchem Grundstoff ward sie gebildet? Dann fragen wir sie in Betreff dessen, der sie hervorrief, ob der denn ewig oder dem Entstehen und Vergehen anheimfallend sei und so bis in's Endlose fort. Sagen sie aber: Der sei ewig und unvergänglich, so widersprechen sie ihrem Ausspruche, alle Dinge seien Körper.

Wir aber behaupten: Sind die Tugenden ewig, unvergänglich, so wie dies von den geometrischen Figuren gilt, so sind sie zweifelsohne keine Körper. Sind sie aber keine Körper, so ist auch nothwendig, dass das was ihnen zu Grunde liegt und das um sie Wissende (d. i. die Seele) unkörperlich sind.

Wir sagen: Die Materialisten setzten die Seele in's Bereich der Körper, weil sie sahen, dass die Körper wirken und verschiedene Eindrücke hervorbringen, denn dieselben machen heiss, kalt, trocken, feucht. Daher glaubten sie denn, dass die Seele auch ein Körper sein müsse, denn auch sie übe verschiedene Wirkungen aus und schaffe wunderbare Eindrücke. Sie sollten aber wissen, dass sie darüber, wie und mit welchen Kräften die Körper dies thun, unkundig sind; dass dieselben nur durch Kräfte, die in ihnen und unkörperlich sind, etwas verrichten. Wenn sie aber hartnäckig behaupten, der Körper verrichte seine Wirkungen selbst, nicht durch etwas Anderes in ihm, so antworten wir: Selbst wenn wir Euch dies zugeben und solche Wirkungen wie Warm- und Kaltmachen und dergl. nicht der Seele zuschreiben, so fällt doch Erkenntniss, Nachdenken, Wissen, Sehnsucht, Sorgsamkeit, Anordnung, Entscheidung in's Bereich der Seele. Diese Kräfte und ihresgleichen haben doch eine andere Substanz [37] als die der Körper.

Die Materialisten übertragen somit die Kräfte der geistigen Substanzen auf die Körper und lassen dieselben leer und bloss von jeder Kraft.

Wenn dem also wäre und ein Körper den andern ganz durchdringen könnte, so würde er auch die Theile desselben durchdringen müssen und nie zu Ende kommen. Das ist aber nichtig, denn es ist unmöglich, dass die Theile in der That unendlich sind. Ist dies nun nicht der Fall, so durchdringt nie ein Körper einen andern ganz, dagegen durchdringt die Seele den ganzen Leib und in allen seinen Theilen. Es ist hierbei nicht nöthig, dass sie bei ihrer Körperfurchdringung alle Theile theilweise durchmesse, sondern sie kann dies in einer Allweise thun. Das heisst, sie umfasst alle Theile des Körpers, da sie die Ursache desselben ist, die Ursache aber höher steht als das Verursachte. Es ist nicht nöthig, dass die Ursache das Verursachte in der Art des Verursachten durchmesse, sie kann dies vielmehr in einer anderen, höheren und erhabeneren Weise thun.

Behaupten sie dann, dass der Athem (der Naturhauch)

wenn er in's kühle Element kommt und dort bleibt, zart und zur Seele werde, so sagen wir: Das ist absurd und sehr schlecht; denn bei vielem Gethier überwiegt das warme Element und hat es doch dabei eine Seele, ohne dass sie den speciellen Eigen-schaften der Kälte zufällt.

Behaupten sie dann: Die Natur war vor der Seele und die Seele röhre nur aus der Verbindung der ausser ihr befindlichen Naturen her, so antworten wir: Euch begegnete in dieser eurer Rede etwas in den Augen der Einsichtigen höchst Verwerfliches. Denn wenn ihr die Natur vor die Seele und zwar als Ursache derselben stellt, so müsst ihr nothwendig die Seele vor den Geist und als Ursache desselben setzen. Setzt ihr aber den Geist nach der Natur, so ist das sehr schlecht. Denn ihr stellt ja das Vorzüglichere unter das Geringere und das Allgemeinere hinter das Speciellere, dies ist aber absurd und unmöglich. Vielmehr steht der Geist vor allen mit einem Anfang be-ginnenden Dingen, dann kommt die Seele, darauf die Natur. Sobald [38] etwas nach unten geht, wird die Sache geringer und specieller, sobald etwas nach oben steigt, wird sie vorzüglicher und allgemeiner.

Behaupten sie dann hartnäckig, der Geist komme nach der Seele und diese nach der Natur, so folgt nothwendig aus ihrer Rede, dass auch Gott der Hochgepriesene nach dem Geist komme und dem Entstehen und Vergehen anheimfalle und er nur accidentell wissend sei. Das ist denn doch absurd. Denn wenn diese Anordnung möglicher Weise richtig wäre, würde es möglich sein, dass es weder Seele noch Geist, noch Gott gebe. Das ist absurd und höchst schlecht.

Wir behaupten dagegen: Gott der Herrliche ist Ursache für den Geist, der Geist Ursache für die Seele, die Seele Ursache für die Natur, die Natur Ursache für alle Theil-(Einzel)-wesen; nur dass, wenn auch von den Dingen das Eine Ursache für das Andere ist, Gott doch Ursache für sie alle insgesamt sei. Nur ist er für die Einen Ursache ohne Ver-mittlung. Er ist's ja, der die Ursache, wie wir früher angegeben, für das Folgende bestimmte.

Den Beweis hierfür wollen wir, so Gott will, beibringen. Nämlich: Etwas der Kraft nach Seiendes wird nie etwas in der That Seiendes, es sei denn etwas Anderes in der That vorhanden, was jenes zur That hervorführt; wo nicht, geht es nicht von der Kraft zur That (von der Potenz zur Wirklichkeit) über. Denn die Kraft ist nicht im Stande, aus ihrem Wesen heraus zur That zu werden. Denn wenn nicht etwas in der That Seiendes (wirkliches) besteht, worauf soll dann die Kraft ihr Auge richten, und wie soll sie überhaupt kommen? Wenn dagegen etwas in der That Seiendes, das, was nur der Kraft nach ist, zur That hervorführen will, blickt es nur auf sich selbst und nicht nach aussen, und führt es dann die Kraft zu der That hervor, während es selbst fortwährend in demselben Zustande verbleibt, denn es braucht ja nicht zu etwas Anderem zu werden, da es an sich schon der That nach ist. Will es also etwas von der Kraft hinaus zur That führen, braucht es nicht von seinem Wesen nach aussen zu blicken, vielmehr blickt es nur auf sein Wesen und führt dadurch etwas von der Kraft zur That hinaus.

Wenn sich dies nun so verhält, so behaupten wir, dass [39] das in der That Seiende vorzüglicher und allgemeiner ist als das nur in der Kraft Seiende, und die in der That seiende (unvergängliche) Natur eine andere sei als die Natur der Körper. Denn jenes ist ewig an sich der That nach, und war der Geist und die Seele vor der Natur. Nur muss man dabei bedenken, dass die Seele, wenn sie auch an und für sich der That nach ist, doch nur etwas vom Geist Verursachtes ist, nicht aber selbst das verursacht, was sie zur That umsetzt.

Der Geist aber ist, wenn er auch an sich in der That ist, doch von der ersten Ursache her verursacht, denn er spendet auf die Seele durch die von der ersten Ursache her in ihm seiende Kraft, und dies ist die Urwesenheit, eine Form. Nur ist hierbei zu bemerken, dass, wenn auch die Seele auf den Stoff und der Geist auf die Seele wirkt, dennoch die Seele in dem Stoff nur die Form und der Geist in der Seele auch nur die Form wirkt.

Der erhabene Schöpfer aber lässt die Wesenheiten der

Dinge und ihre Formen hervorgehen, nur that er dies bei einigen Formen ohne Vermittelung, bei anderen mit Vermittelung. Er lässt die Wesenheiten der Dinge und ihre Formen hervorgehen, weil er das in der That wahrhaft Seiende ist, er ist reine Actualität. Thut er etwas, blickt er nur auf sein Wesen und verrichtet sein Thun mit einem Mal. Wenn aber auch der Geist an sich in der That ist, so erfasst ihn doch, da über ihm ein Anderes ist, die Kraft desselben und begehrst er deshalb, sich dem Urgeist, welcher blosses Thun ist, zu verähnlichen. Beabsichtigt er eine That, so blickt er nur auf das, was über ihm ist, und verrichtet sein Thun in höchster Reinheit. Dasselbe gilt von der Seele. Denn wenn sie auch an sich in der That ist, so erfasst sie doch, da der Geist über ihr ist, ein Theil seiner Kraft. Wenn sie dann schafft, blickt sie bloss auf den Geist, und schafft dann irgend etwas.

Der Urschöpfer ist nur reines Thun, denn er schafft sein Werk, während er allein auf sein Wesen, nicht aber auf etwas ausser ihm blickt, denn es giebt ja nichts ausser ihm, was höher oder niedriger wäre.

Somit ist denn klar und richtig, [40] dass der Geist vor der Seele und die Seele vor der Natur, die Natur aber vor allen dem Entstehen und Vergehen anheimfallenden Dingen sei, und dass der Urschöpfer vor allen Dingen bestehe, und dass er zugleich Schöpfer und Vollender sei, auch zwischen seinem Schaffen und Vollenden es durchaus keine Scheidung noch Trennung gebe.

Wenn dies sich so verhält, kehren wir zum Thema zurück und behaupten: Wenn die Seele an sich in der That und nicht bloss in der Kraft ist, so kann sie unmöglich einmal in der That und ein andermal in der Kraft sein. Der Körper aber kann einmal Körper in der Kraft und einmal Körper in der That sein. Folglich kann die Seele nicht natürlicher Atem oder gar Körper sein.

Durch das Erwähnte ist nun klar und deutlich, dass die Seele kein Körper ist. Manche von den Alten haben noch andere Beweise hierfür beigebracht, doch begnügen wir uns mit dem Erwähnten und Hervorgehobenen dafür, dass die Seele

kein Körper ist. So behaupten wir denn nun: Wenn die Seele zwar eine Natur, jedoch nicht die Natur der Körper ist, so müssen wir nach dieser Natur forschen und müssen wissen, was sie sei. Meinst du etwa, sie liege in der Harmonie des Körpers?

Die Pythagoreer beschrieben die Seele und behaupteten, sie sei die Harmonie der Körper, wie die Harmonie in den Saiten der Leier. Wenn man nämlich die Saiten der Leier spanne, ehe man sie erklingen lasse, so sei das die Harmonie. Sie meinen damit nur, dass, wenn die Saiten gespannt würden und sie dann der Spieler anschlage, in ihnen eine Harmonie entstehe, die in ihnen nicht lag, als die Saiten noch ungespannt waren. Dasselbe gelte vom Menschen. Wenn seine Mengen vermischt und zu Eins würden, so entstehe aus ihrem Vermischtsein eine specielle Mischung, diese specielle Mischung sei es, die dem Leibe Leben gebe, und wäre somit die Seele nur eine Wirkung von dieser Mischung.

Dieser Ausspruch ist schlecht, und haben wir mit starken, hinreichend genügenden Beweisen dies oft widerlegt.

Das stellen wir, so Gott will, sogleich noch fester und behaupten: Die Seele [41] war schon vor dieser Stimmung, denn die Seele ist es, die die Stimmung im Leibe hervorrief, sie ist es, die ihm vorsteht, die den Leib bändigt und ihn ausrüstet, um allerlei leibliche, sinnlich wahrnehmbare Thaten zu verrichten. Die Stimmung aber thut nichts, sie befiehlt weder noch verbietet sie. Die Seele ist eine Substanz, die Stimmung aber ist keine Substanz, sondern ein Accidens, das aus der Mischung der Körper zufällig hervortritt.

Ist die Stimmung schön und fest, so geht aus ihr nur die Gesundheit hervor, doch röhrt von ihr nimmer sinnliche Wahrnehmung, noch Vorstellung, noch Gedanke, noch Wissenschaft her.

Ferner: Rührte die Stimmung nur von der Stimmung der Körper her und wäre diese Stimmung eben Seele, und wäre die Mischung eines jeden der Körperteile eine andere als die des anderen Gliedes, so würde man in den Leib viele Seelen verlegen. Das wäre aber sehr schlecht.

Ferner: Wäre die Stimmung eben die Seele, und bestände

die Stimmung nur in der Mischung der Leiber, so müsste sie, da die Leiber nur durch einen Mischer gemischt werden können, nothwendig vor der Seele, die ja eben die Stimmung wäre, vorhanden sein. Dann wäre also die Stimmung eine Seele, welche die Stimmung schafft.

Behaupten sie aber, es gäbe eine Stimmung ohne einen Stimmer und ebenso auch Mischung ohne einen Mischer, so antworten wir: Das ist nicht also, denn wir sehen es ja, dass die Saiten eines musikalischen Instruments sich nicht von selbst stimmen können, denn sie alle sind ungestimmt und ist nur der Musiker der, welcher sie stimmt, die Saiten spannt, eine zur andern in Stimmung bringt und eine harmonische Weise stimmt. Da nun die Saiten nicht Ursache sind für ihre Stimmung und ferner auch die Leiber nicht Ursache ihrer Fügung sind, so können sie die Stimmung nicht hervorrufen, sondern nur die sinnlichen Eindrücke annehmen, und ist somit die Stimmung der Leiber dann eben nicht die Seele.

Wir behaupten: Ist die Seele die Stimmung der Leiber, und sind es die Leiber, die sich selbst in Stimmung setzen, so folgt nothwendig aus ihren Worten, dass das mit Seele Begabte aus Dingen zusammengesetzt sei, die keine Seele haben [42].

Es folgt ferner, dass die Dinge zuerst ohne Ordnung und Klärung waren, dass sie dann aber ohne einen Ordner, d. h. die Seele, geordnet wurden. Vielmehr ordneten sie sich nur durch Zufall und von Ungefähr. Es ist aber verwehrt und unmöglich, dass dies bei den Theil- oder den Alldingen stattfinde. Ist dies aber unmöglich, so ist dann die Seele nicht die Harmonie der Körper des Einen mit dem Andern.

Behaupten sie dann: Die vorzüglichsten Philosophen stimmen darin überein, dass die Seele der Endzweck des Leibes sei, der Endzweck sei aber nicht eine Substanz, somit sei dann auch die Seele keine Substanz, denn der Endzweck von etwas röhre nur von der Substanz desselben her; so antworten wir: Wir müssen ihre Behauptung, dass die Seele irgend ein Endziel sei, untersuchen und fragen, in welchem Sinne sie dieselbe Entelechie nennen.

So behaupten wir denn: Die vorzüglichsten Philosophen erwähnten, die Seele sei in der Substanz nur an der Stelle einer Form. Durch sie sei der Körper beseelt, wie der Stoff durch die Form eben ein Körper werde.

Jedoch wenn auch die Seele die Form des Körpers ist, so ist sie doch nicht eine Form für einen jeden Körper, schon deshalb, weil derselbe ein Körper, sondern sie ist nur die Form für einen der Kraft (Potenz) nach mit Leben begabten Körper. Ist nun die Seele Endzweck in dieser Weise, so fällt sie nicht in das Bereich der Körper.

Denn wäre sie eine Form für den Körper, so wie die Form, die da im Bild von Erz ist, so würde, wenn der Körper geheilt und zerstückt würde, auch sie sich zerstücken lassen, und würde eins der Körperteile abgeschnitten, würde auch etwas von ihr abgetrennt. Das verhält sich aber nicht so, und ist somit dann die Seele nicht eine Endzweckform, so wie die Natur- und Kunstform, sondern sie ist Endzweck nur deshalb, weil sie den Körper so zum Endzweck bringt, dass er mit Wahrnehmung und Geist begabt ist.

Wir fragen: Wenn die Seele eine eng anhaftende, sich nie trennende Form ist, wie die Naturform, wie kann sie dann beim Schlaf umgehen, und den Körper verlassen, während sie ja doch sich nicht von ihm scheidet, und ebenso ist ja auch ihr Thun beim Erwachtsein, wenn sie zu ihrem Wesen zurückkehrt. Denn [43] bisweilen kehrt sie ja zu ihrem Wesen zurück, und verachtet sie dann das Leibliche. Jedoch zeigt sich dies ihr Thun nur bei Nacht, weil dann die Sinne ruhen und ihre Arbeit aufhört.

Wäre aber die Seele schon deshalb Endzweck für den Leib, weil er Leib ist, d. h. an sich, so würde sie nimmer ihn verlassen. Auch würde sie das Ferne nicht wissen, sondern nur das Gegenwärtige, wie dies bei der Erkenntniss der Sinne der Fall ist. Dann wäre sie und das Sinnliche (die sinnliche Wahrnehmung) eins. Dem ist nicht so, denn die Seele weiss die Dinge, auch wenn sie fern von ihr sind, sie kennt auch die Eindrücke, welche die

Sinne annehmen, und unterscheidet dieselben, wie wir dies öfter darthaten.

Den Sinnen kommt blass zu, dass sie die Eindrücke der Dinge annehmen, die Erkenntniss derselben aber und ihre Unterscheidung fallen der Seele zu.

Wir behaupten: Wäre die Seele nur eine natürliche Endzweckform, so würde sie dem Leibe bei seinen Lüsten und vielen seiner Thaten nicht zuwider sein, vielmehr würde sie ihm nie in irgend etwas widerstreiten und würde, wenn auf den Leib irgend eine Wirkung ausgeübt würde, dieser Eindruck auch auf die Seele fallen. Es würde der Mensch nur sinnlich wahrnehmen. Denn dem Leibe fällt nur die Sinneswahrnehmung, nicht aber Denken, Wissen und Betrachtung zu.

Dies erkennen selbst die Materialisten an, und sind sie deshalb gezwungen, eine andere Seele und einen anderen Geist, die nimmer sterben, anzunehmen. Wir aber behaupten: Es giebt keine andere Seele als diese vernünftige, welche jetzt im Leibe ist. Sie ist es, von der die Philosophen sagen, dass sie die Entelechie des Leibes sei; nur, dass sie Entelechie und Endzweckform, in einer anderen Art als die Materialisten verstehen, ist. Sie ist nicht Endzweck, wie der geschaffene natürliche Endzweck, sondern sie ist Endzweck und Schaffer zugleich, d. h. sie schafft den Endzweck. Und in diesem Sinne sagen die Philosophen: Die Seele ist die Endform des natürlichen, mit Organen, mit Seele und Kraft begabten Leibes.

IV. Buch.

Ueber die Erhabenheit und Schönheit der Geistwelt.

Wir behaupten: Kann Jemand seinen Leib abstreifen und seine Sinne mit ihren Zuflüsterungen und Bewegungen beschwichtigen, so wie dies der Inspirationsfähige von sich beschreibt, so kann er auch in seinem Denken zu seinem Wesen zurückkehren und in seinem Geiste zur Geistwelt aufsteigen. Dann sieht er die Schönheit und den Glanz derselben und ist stark genug, die Erhabenheit des Geistes, sein Licht und seinen Glanz zu erkennen, auch erkennt er den Werth und die Macht dessen, was über dem Geist steht, das ist das Licht des Lichts, Schönheit aller Schönheit und Glanz alles Glanzes.

Wir wollen nun die Schönheit des Geistes und der Geistwelt, sowie ihren Glanz, soweit wir es können und vermögen, beschreiben, auch angeben, wie man dorthin aufsteigen, und diesen Glanz und diese vorzügliche Schönheit betrachten kann.

Wir behaupten nun: Die Sinnenwelt und die Geistwelt sind ursprünglich so gesetzt, dass die eine eng der andern anhaftet. Denn die Geistwelt ruft die Sinnenwelt zeitlich hervor. Die Geistwelt spendet den Erguss [44] auf die Sinnenwelt, und diese ist es, die den Erguss erstrebt und die in der Geistwelt festbestehende Kraft annimmt.

Wir schildern nun gleichnissweise diese beiden Welten und behaupten, sie gleichen zwei Steinen von irgend einem Maass. Der eine derselben ist aber weder wohl hergerichtet, noch hat er irgend einen Eindruck von der Kunst empfangen, während der andere wohl hergerichtet und von der Kunst wohl bearbeitet ist. Die Anlage des Steins war nun eine solche, dass man in demselben die Form irgend eines Menschen oder die eines Gestirns ausführen konnte, d. h. dass darin die Vorzüglichkeiten und

die Gaben der Gestirne, die sie auf diese Welt spenden, geformt werden konnten. Unterscheidet man nun beide Steine von einander, so ist der Stein auf den die Kunst Eindruck machte, vorzüglicher geformt [45] und steht er höher als der, welcher nichts von der weisen Kunst erhielt. Dann ist der eine Stein vorzüglicher als der andere, nicht dadurch, dass er ein Stein ist, denn auch der andere ist ein Stein, nur durch die Form, die er von der Kunst annahm, ist er vorzüglicher als jener. Diese Form nun, welche die Kunst im Stein hervorrief, lag nicht im Stoff, sondern im Geist des Künstlers, der sie sich vorstellte, und geistig erfasste, bevor dass sie im Steine war.

Diese Form lag aber nicht so im Künstler wie wir etwa sagen, der Künstler habe zwei Augen, zwei Hände oder Füsse, sondern sie ist deshalb in ihm, weil er die Kunstform, welche er weise fügte und behandelte, und den Stoffen als schönen Eindruck und vorzügliche Form einprägte, wohl kennt.

Ist dem so, so sagen wir, dass die Form, welche der Künstler im Stein schuf, in der Kunst selbst schöner und vor trefflicher sei, als wie sie im Künstler vorhanden ist. Die in der Kunst vorhandene Form kam nicht ganz selbst zum Stein, so dass sie auf ihn übergegangen wäre, vielmehr bleibt sie in der Kunst fest für sich bestehen, doch kommt von ihr eine andere Form dem Stein durch Vermittlung des Künstlers zu, die geringer ist an Schönheit und niedriger steht. Auch geht die Form, die in der Kunst besteht, nimmer so rein und klar in den Stein über, wie dies die Kunst, d. h. die Seele des Künstlers wünschte. Vielmehr gelangt sie in den Stein nur, je nachdem der Stein den Eindruck der Kunst annehmen kann. Die Form ist somit im Stein wohl schön und rein, jedoch sind die Formen in der Kunst viel schöner, sicherer, edler, vorzüglicher und wahrer als jene im Stein.

Dies deshalb, weil, so oft die Form sich hinbreitet (entwickelt) am Stoff, je nach Maass dieser Entwicklung an ihr eine Schwäche und geringere Treue entsteht, als die Form hat, die eins mit dem Stoff blieb und ihn (d. h. den Urstoff) nicht verliess.

Dies verhält sich so, weil die Form, welche von einem Träger auf den andern übergeht, d. h. [46] die in einem Träger geformt wird und von diesem dann zu dem andern gelangt, an Schönheit und Treue verliert.

Dasselbe gilt von der Kraft. Ist sie in einer andern Kraft enthalten, ist sie schwächer. Auch die Hitze wird in einer andern Hitze schwächer. Dasselbe gilt von der Schönheit, ist sie in einer anderen und wird sie von einer anderen Schönheit (vergleichnisst) copirt, so ist sie geringer und nicht gleich der ersten an Schönheit. (Man denke an Original und Copie, an Urbild und Abbild.)

Wir sprechen es nun kurz und bündig aus. Ist stets der Schaffervorzüglicher als das (von ihm) Geschaffene, so ist auch jedes Vorbild vorzüglicher als das von ihm genommene Abbild. So röhrt auch die Musik nur von der Urmusik her. Jede schöne Form röhrt immer nur von einer anderen höheren vor ihr her. Denn die künstlerische Form röhrt von der Form her, die im Geiste des Künstlers und seinem Wissen ruht, und röhrt die Naturform von einer Geistform her, die vor ihr und früher war als sie. Somit ist die erste Geistform vorzüglicher als die Naturform und die Naturform vorzüglicher als die im Wissen des Künstlers vorhandene. Die gedachte Form im Künstler ist wiederum vorzüglicher und besser als die ausgeführte Form. Somit (verähnlicht sich) ahmt die Kunst die Natur und die Natur den Geist nach.

Behauptet nun Jemand: Ahmt die Kunst die Natur nach, so währt auch die Natur, so lange die Kunst dauert, denn sie ist ja in ihren Werken die Nachahmung der Natur, so antworten wir: Dann muss auch nothwendig die Natur (ewig) dauern, denn sie ahmt in ihrem Thun einem Anderen und zwar dem Geistigen nach, das ja doch über ihr steht und erhabener ist als sie.

Wir antworten: Wenn die Kunst etwas nachbilden will, wirft sie ihren Blick gar nicht auf das Vorbild, so dass sie ihr Wissen demselben ähnlich gestalte, sondern sie erhebt sich zur Natur und nimmt von ihr die Eigenschaft des Vorbildes. Somit ist dann ihr Wissen schöner und sicherer.

Bisweilen geschieht es, dass das, [47] dessen Grundzug und Ausführung die Kunst annehmen will, von ihr als defect und hässlich befunden wird, dann vollendet und verschönzt sie es. Dies zu thun, ist die Kunst nur dadurch stark, dass vorzüglichere Schönheit und Anmuth in sie gelegt ist. Deshalb kann sie das Hässliche verschönen und das Defekte vollenden, je nachdem der Grundstoff ihren Eindruck annimmt.

Den Beweis von der Wahrheit des Gesagten lieferte der Künstler Phidawus (Phidias). Da er das Götzenbild des Jupiter machen wollte, liess er sich nicht von etwas sinnlich Wahrnehmbarem verleiten, fasste auch Nichts in's Auge, dem er sein Wissen anbequemte, sondern es erhob sich seine Vorstellung über das sinnlich Wahrnehmbare, und bildete er den Jupiter in einer so schönen, anmuthigen Form, dass sie über der Schönheit und Anmuth aller schönen Formen erhaben war. Wenn Jupiter sich irgend eine Form geben wollte, um unseren Blicken anheimzufallen, würde er nur die vom Künstler Phidias gemachte Form annehmen.

Wir erwähnen nun hier die Kunstwerke und heben jetzt das Wirken der Natur hervor. Dieselbe fügt sicher ihr Werk und ist stark, den Stoff zu bearbeiten, um in ihm anmuthige, schöne, erhabene Formen so wie sie will, zu bilden. Die Schönheit und Anmuth des Gethiers ist nicht das Blut, denn das Blut ist in allen Thieren gleich, keins übertrifft das andere. Die Schönheit des Gethiers beruht vielmehr in der Farbe, Gestaltung und der maassvollen Anlage. Das Blut ist ureinfach, es ist als ob es Stoff wäre für die Leiber der Thiere. Ist nun das Blut Stoff für die Leiber der Thiere, so ist es ureinfach ohne Gestaltung und ohne Uranlage.

Woher nun trat die Schönheit des Weibes hervor, das auf die Blicke so wirkte, dass ihretwegen viele Jahre sich die Griechen mit ihren Feinden schlügen? Woher kommt die Schönheit der Venus bei einigen Frauen? Woher sind einige Menschen so anmuthig, dass der Schauende am Blick darauf nimmer satt wird? Woher kommt die Schönheit der geistigen Wesen. Ja, wollte eines derselben sich in einer sichtbaren Form sehen lassen,

[48] würde es in einer so vorzüglichen Form gesehen werden, dass man die Schönheit derselben nicht beschreiben könnte.

Kommt nun nicht diese erwähnte Form stets so vom Schaffer zum Geschaffenen, wie die Kunstform vom Künstler dem Kunstwerke zukommt?

Ist dem nun also, behaupten wir: Die kunstgefertigte Form ist schön, schöner als sie aber die Naturform, welche der Stoff an sich trägt. Die Form aber, welche nicht im Stoff, sondern nur in der Kraft des Schaffers liegt, ist viel schöner und anmuthiger, denn sie ist die erste Form, die ohne Stoff ist.

Beweis hierfür ist das von uns Erwähnte. Rührte die Schönheit der Form nur von der Körpermasse (dem Substrat), welche die Form trägt, und zwar nur deshalb her, weil sie eine Körpermasse ist, so würde die Form, sobald die sie tragende Körpermasse grösser wäre, auch schöner sein und dem Anschauer mehr Sehnsucht erregen, als wenn dieselbe gering ist. Dies ist aber nicht so. Vielmehr wird die Seele, ob eine Form an einer geringen Körpermasse und eine andere an einer grösseren Körpermasse haftet, gleich bewegt, beide anzuschauen.

Verhält sich dies also, behaupten wir: Es ziemt sich nicht, dass Jemand die Schönheit der Form von der Körpermasse, die sie trägt (dem Substrat), herleite, sie röhrt vielmehr nur aus ihrem Wesen her. Beweis dafür ist, dass, so lange etwas ausserhalb von uns ist, wir dies nicht sehen, ist es aber in uns, sehen und erkennen wir dasselbe. Es tritt aber nur vermöge des Blickes in uns, und der Blick erfasst nichts als die Form, die Körpermasse (das Substrat) aber erfasst der Blick nicht. Somit ist denn klar, dass die Schönheit der Form nicht in der sie tragenden Körpermasse, sondern einzig und allein in der Form selbst liegt. Weder die Grösse einer Körpermasse hindert die Form derselben von Seiten unseres Blickes, zu uns zu gelangen, noch die Kleinheit derselben. Denn wenn die Form am Auge vorübergeht, entsteht die Form neu, die in ihm [49] schon (der Potenz nach) lag, und bildet es dieselbe.

Wir behaupten vom Schaffer, er könne entweder (hässlich) schlecht, oder (schön) gut, oder mittelmässig sein. Ist der

Schaffer schlecht, schafft er nichts ihm Widersprechendes, steht er zwischen gut und schlecht, so liegt es ihm nicht näher, das eine von beiden vor dem andern zu thun; ist er gut, so ist auch sein Thun gut. Verhält es sich nun so, wie wir beschrieben, und ist die Natur gut, so passt es sich, dass die Werke der Natur sehr schön sind.

Die Schönheit der Natur ist nur deshalb uns verborgen, weil wir das Innere der Dinge nicht erblicken können, auch erstreben wir dasselbe nicht, sondern wir erblicken nur das Aeussere und Sichtbare, und wundern uns über die Schönheit desselben. Wären wir begierig, das Innere der Dinge zu sehen, so würden wir die Aussenschönheit verachten, gering schätzen und nicht bewundern.

Einen Beweis dafür, dass das Innere der Dinge schöner und vortrefflicher ist als das Aeussere, liefert die Bewegung; sie ist im Innern und nimmt von hier aus ihren Anfang.

Als Beispiel hierfür dient das Sehbare. Von ihm sehen wir die Form und das Bild. Erblickt man seine Form, so weiss man nicht, wer es formte, darauf unterlässt man den Blick auf die Form und erstrebt den Former zu erkennen. Der Former ist es also, welcher jenen zum Streben anregt, und röhrt das Streben von ihm her. Die sichtbare Form aber wird nicht erstrebt. Dasselbe gilt vom Innern der Dinge, wenn es auch nicht unter unsre Blicke fällt. Dies ist es, was uns bewegt und zum Streben anregt, dass wir bei dem Ding darnach fragen was es sei.

Wenn nun die Bewegung nur aus dem Innern der Dinge heraus beginnt, so ist kein Zweifel, dass da, wo die Bewegung ist, auch die Natur sei, wo aber die Natur ist, da ist auch der erhabene Geist, und wo die That der Natur, da ist auch die Schönheit und Anmuth. Somit ist klar, dass das Innere der Dinge schöner ist als das Aeussere, wie wir dies klar und deutlich machen.

[50] Wir behaupten: Wir finden die schöne Form auch an unkörperlichen Dingen; dies gilt von den Lehrformen (geometrischen), diese sind nicht körperlich, sondern es sind Figuren,

die nur mit Linien begabt sind; auch gilt dies von den Formen des bildlich Dargestellten und den Formen, die in der Seele sind. Die Formen der Seele sind wahrhaft schön, wie die Milde, Würde und dergleichen.

Oft erkennt man einen Mann als mild und würdig, und bewundert dann seine Schönheit von dieser Seite aus, betrachtet man aber sein Gesicht, so sieht es hässlich und ungestaltet aus; dann unterlässt man es, auf seine Aussenform zu blicken, man sieht vielmehr auf sein Inneres und bewundert dies. Blickt man dagegen nicht auf das Innere des Mannes, sondern nur auf das Aeussere, so erblickt man nicht seine schöne, sondern nur seine hässliche Form, und zählt ihn der Hässlichkeit, nicht der Schönheit zu. Dann handelt man aber schlecht, denn man urtheilt unrecht, denn da man nur die Aussenseite als hässlich erkennt, hält man den Mann für hässlich. Man betrachtet sein Inneres nicht, so dass man ihn für schön befinden könnte. Die wahre Schönheit ist aber die, welche im Inneren und nicht im Aeusseren der Dinge ist.

Die grosse Menge der Menschen begeht nur nach der äusseren Schönheit, aber nicht nach der inneren, und deshalb erstreben sie dieselbe nicht, noch forschen sie danach. Denn die Thorheit beherrscht sie und hat ihren Geist ertränkt. Deshalb begehren fast alle Menschen, sehr wenige ausgenommen, die Erkenntniss der geheimen Dinge nicht. Diese Wenigen sind es, welche sich über die Sinne erheben und im Bereich des Geistes stehen. Sie forschen nach den tiefliegenden und feinen Dingen, und diese meinen wir in unserem Buche, das wir betitelt haben „Philosophie der Auserlesenen“, da der gemeine Haufe dafür nicht geeignet ist und sein Geist nicht dazu ausreicht.

Behauptet nun Jemand: „Wir finden doch in den Körpern schöne Formen,“ so antworten wir: Solche Formen sind auf die Natur allein zu beziehen. Denn in der Natur des Körpers liegt irgend eine Schönheit, jedoch ist die Schönheit, [51] welche in der Seele liegt, vortrefflicher und edler als die Schönheit, welche in der Natur liegt. Denn die Schönheit in der Natur röhrt nur

von der Schönheit in der Seele her. Die Schönheit der Seele tritt aber im Rechtschaffenen nur deshalb hervor, weil, wenn der Rechtschaffene das Niedrige von sich abgethan und seine Seele sich mit Gott wohlgefälligen Werken geschmückt hat, das Urlicht von seinem Licht auf die Seele desselben ausströmt und dieselbe schön und anmuthig macht. Sieht dann die Seele ihre Schönheit und Anmuth, so weiss sie, woher diese Schönheit kommt, und bedarf, um dies zu wissen, nicht erst des Schlusses, denn sie kennt ja dieselbe vermittelst des Geistes. Das Urlicht ist aber nicht ein Licht in irgend einem Dinge, sondern es ist ein Licht allein in seinem Wesen bestehend, und deshalb erleuchtet dies Licht die Seele vermittelst des Geistes, ohne solche Eigenschaften zu haben, wie etwa die Eigenschaft des Feuers und anderer schaffender Dinge ist. Denn sie alle üben ihre Wirkungen nur durch Eigenschaften in ihnen aus, nicht aber durch das, was sie an sich sind. Dagegen schafft der Urschaffer das Ding ohne irgend eine Eigenschaft, denn es liegt ja überhaupt keine Eigenschaft in ihm, er schafft durch sein Ansichsein und wird deshalb zu einem Urschaffer und zugleich zum Hervorrufer der Urschönheit, welche in dem Geist und der Seele ist.

So ist denn der Urschaffer der Hervorrufer des Geistes, welcher eben ein ewiger Geist, nicht aber unser Geist ist, denn jener Geist ist weder gespendet noch erworben.

Wir stellen dies in einem Gleichniss dar, jedoch ist dabei zu bedenken, dass, wenn wir etwas sinnlich Fassbares als Gleichniss setzen, dies dem, was wir so darstellen wollen, nicht entspricht; denn jedes sinnliche Gleichniss ist nur von sinnlich fassbaren, vergänglichen Dingen hergenommen. Das Vergängliche kann aber das Ewige nimmer wiedergeben. Wir müssten vielmehr etwas Geistiges als Vorbild nehmen, auf dass es dem, was wir darstellen wollen, entspräche.

Somit wäre dies etwa wie Gold, welches durch ein anderes Gold, das ihm ähnlich ist, dargestellt würde. Nur dass, wenn das Gold, welches als Gleichniss dient, schmutzig, [52] mit einigen

anderen unsauberer Körpern vermischt gefunden würde, es dann, sei es durch That oder Wort, gereinigt und geläutert würde

Wir behaupten nun, dass das gute Gold nicht jenes sei, welches wir an der Aussenseite des Körpers bemerken, sondern dies ist vielmehr das im Innern des Körpers verborgene, und beschreiben wir dies dann mit allen seinen Eigenschaften.

So müssen wir nun auch verfahren, wenn wir das Urding im Geist bildlich darstellen. Wir können das Gleichniss nur von dem reinen, lautern Geist hernehmen. Willst du aber erkennen, was der reine, von allem Schmutz lautere Geist sei, so suche ihn von den geistlichen Dingen herzunehmen, denn alles Geistliche ist lauter und rein. In ihm liegt unbeschreibliche Schönheit und Anmuth, und deshalb ist alles Geistliche wahrhaft Geist und sein Thun nur eins. Deshalb muss man auch darauf schauen und dahin drängen, auch sehnt sich der Betrachtende darauf zu schauen, nicht weil das Geistliche Körper hätte, sondern weil es reiner, lauterer Geist ist und der Betrachtende sich wohl sehnt, den weisen, erhabenen Mann zu erblicken, nicht etwa weil sein Körper schön und anmuthig ist, sondern wegen seines Geistes und Wissens.

Verhält es sich nun so, so behaupten wir, dass die Schönheit der geistlichen Wesen sehr hoch steht, denn sie sind stets geistig erfassend und wandeln sich nicht im Zustand durch einmal Ja und einmal Nein, vielmehr ist ihr Geist festbestehend, rein, lauter, durchaus kein Schmutz ist an ihnen. Deshalb erkennen sie die Dinge, welche ihnen speziell eigen, nämlich das erhaben Göttliche, welches sonst nicht geistig erfasst und worin nichts als der Geist allein erschaut wird.

Diese Geistwesen zerfallen in verschiedene Arten.

Eine derselben bewohnt den Himmel, welcher über diesem Sternhimmel ist. Von den Geistwesen, die in diesem Himmel hausen, ist jedes einzelne im Ueberall seiner Himmelssphäre. Nur hat jedes derselben eine bekannte Stelle, die eine andere ist, als die seines Genossen. Sie sind also nicht wie die körperlichen Dinge (Sterne) im Himmel, denn sie sind [53] keine Körper,

noch ist jener Himmel ein Körper, und deshalb ist jedes von ihnen im Ueberall dieses Himmels.

Wir behaupten, dass es hinter dieser Welt einen anderen Himmel, Erde, Meer, Thier, Pflanze und Menschen, nämlich himmlische, giebt. Alles was in jener Welt ist, ist himmlisch, dort giebt es durchaus nichts Irdisches. Die Geistwesen dort entsprechen dem dortigen Menschen, nicht ist der eine von ihnen vom anderen verschieden. Keiner ist dort mit den Genossen im Gegensatz, noch ihm widersprechend, sondern ihm vertrauend.

Dies röhrt davon her, dass ihre Entstehung aus Einer Quelle stammt. Ihr Grund und ihre Substanz ist nur eine, sie sehen die Dinge, welche dem Entstehen und Vergehen nicht anheim-fallen. Jedes von ihnen sieht sein Wesen im Wesen des anderen. Denn die Dinge dort sind lichtartig und leuchtend. Dort ist nichts Dunkles, noch etwas sinnlich Fassbares, Unfugses, vielmehr ist jeder einzelne von ihnen lichtartig, sichtbar seinem Genossen, nichts von ihm ist jenem verborgen, denn die Dinge dort sind Strahl in Strahl, und erblickt deshalb der eine von ihnen den andern, und ist durchaus nichts von dem, was im andern ist, jenem verborgen.

Denn ihre Betrachtung findet nicht durch vergängliche, leibliche Augen statt, die ja nur auf die Fläche der in's Dasein gerufenen Dinge fällt. Ihre Betrachtung geschieht vielmehr durch geistige und geistliche Augen. In ihrem einen Sinn sind alle Kräfte, die den fünf Sinnen eigen sind, mit der alles durchdringenden Sinneskraft, die sich selbst genügt und nicht in fleischliche Organe sich zu versenken braucht, vereint.

Denn zwischen dem Mittelpunkt des Geistkreises und dem Mittelpunkt der Distanzenwelt giebt es weder messbare Entfernnungen noch Linien, die vom Mittelpunkt zur Peripherie hin ausgingen. Solches gehört ja zu den Eigenschaften der körperlichen Figuren. Die geistlichen Figuren [54] sind dem gerade entgegengesetzt. Ihr Mittelpunkt und die ihn umkreisenden Linien sind Eins, zwischen beiden giebt es keine Distanzen.

V. Buch.

Der Schöpfer und seine Schöpfung, wie die Dinge bei ihm sind.

• Wir behaupten: Als der erhabene Schöpfer die Seelen zur Welt dieser Schöpfung entsandte, um sie mit den dem Entstehen und Vergehen anheimfallenden Dingen dadurch zu verbinden, dass sie in diesen Sinnenleib, der mit verschiedenen Organen begabt ist, niederstiegen, bestimmte er für einen jeden der Sinne ein Organ, womit das Lebende wahrnehmen sollte. Dies that er nur, um das Lebende vor dem von Aussen ihm zukommenden Unheil zu bewahren. Denn wenn das Lebendige etwas Schaden Bringendes sieht, hört oder fühlt, so weicht es aus und flieht, bevor es davon betroffen wird. Ist das ihm Zukommende dagegen für es passend, erstrebt es dasselbe, bis es dasselbe erfasst hat.

Der Schöpfer bestimmte zunächst für die Sinne diese Organe deshalb, weil er vorher wusste, dass in dieser Ordnung ein Sinn nur dadurch, dass er ihm ein Organ verlieh, bestehen könne. Darauf liess er, da nicht für jedes Organ ein passender Sinn da war, einige Organe vergehen und setzte dann andere passende Organe für den Menschen und die übrige Creatur fest, aber so, dass er von Anfang ihres Seins an passende Organe für ihre Sinne schuf, damit sie sich dadurch vor den Zufällen und dem Unheil bewahren könnten.

[55] Vielleicht giebt es einen, der behauptet: Der erhabene Schöpfer setzte diese Organe für das mit Sinnen Begabte nur deshalb fest, weil er wohl wusste, dass das Lebendige von den heissen zu den kalten Stätten sich begeben und den sonstigen körperlichen Einwirkungen hingegeben sein würde. Auf dass nun die Körper der Creatur nicht schnell vergingen, mächte er sie sinnlich wahrnehmend und gab einem jeden ihrer Sinne ein für diesen Sinn passendes Organ.

Es könnte nun sein, dass diese Kräfte, d. h. die Sinne in den Creaturen ursprünglich lägen, und dass der Schöpfer ihnen nachher Organe gab, oder dass der Schöpfer die Sinneskräfte und die Organe zusammen ihnen verlieh. Wenn nun der Schöpfer die Sinne in der Creatur erst entstehen liess, so war die Seele, bevor sie zum Sein gelangte, zuerst nicht sinnlich wahrnehmend. Wenn sie aber schon Sinne hatte, bevor sie zum Sein gelangte, so ist dieses ihr zum Sein Gelangen in ihrer Uranlage begründet. Ist nun dieses Sein derselben schon Uranlage, so ist ihr Bestehen und Sein in der Geistwelt nicht natürliche Uranlage, und wurde die Seele dann nicht ihrer selbst wegen, sondern wegen etwas Anderen hervorgerufen, wie auch dazu, dass sie an einem niedrigeren und gemeineren Orte sei. Der Anordner (Gott) ordnete sie also nur und verlieh ihr diese Kräfte und Organe, auf dass sie ewig an der niedrigeren, mit Uebel angefüllten Stätte sei. Diese Anordnung konnte aber nur wegen einer Betrachtung und eines Nachdenkens stattfinden, d. h. die Seele stand in ihrer Anordnung an einer niedrigen, nicht an einer erhabenen, edlen Stätte.

Wir behaupten dagegen, dass der Urschöpfer nichts durch Betrachtung und Nachdenken hervorrief, denn das Nachdenken setzt Prämissen voraus, der Schöpfer aber kann solche nimmer haben. Nachdenken röhrt immer von einem anderen Nachdenken und dies wieder von einem anderen her und so fort bis in's Endlose.

Rührte dasselbe von etwas Anderem her, das vor dem Nachdenken bestand, so könnte dies nur entweder die Sinneswahrnehmung oder der Geist sein.

Der Anfang des Nachdenkens kann aber die Sinneswahrnehmung nicht sein, denn es war dieselbe noch nicht vorhanden, da sie dem Geiste untergeordnet ist. [56] Somit wäre es der Geist, der das Nachdenken hervorruft. Doch muss ohne Zweifel das, was das Nachdenken hervorruft, dies entweder durch Urtheil oder durch Schlüsse thun; diese beiden beruhen aber auf der Kenntniss vom sinnlich Wahrnehmbaren. Der Geist weiss aber nichts von dem sinnlich Wahrnehmbaren in sinnlicher Weise

(d. h. durch die Sinne). Somit kann der Geist nicht der Anfang des Nachdenkens sein. Denn der Geist nimmt in seinem Wissen von den geistlichen Wissenobjecten her seinen Anfang und läuft dahin wieder aus. Ist aber der Geist so beschaffen, wie ist es dann möglich, dass der Geist durch eine Betrachtung oder ein Nachdenken zum sinnlich Wahrnehmbaren gelange?

Verhält es sich nun so, so kehren wir zum Thema zurück und behaupten: Nimmer ordnete der Urordner irgend eine Creatur oder irgend etwas in dieser Niederwelt oder der Hochwelt irgend wie durch Betrachtung oder Nachdenken, und es ist somit klar, dass im Urordner weder Betrachtung noch Nachdenken liegt.

Wenn also behauptet wird, die Dinge würden durch Betrachtung und Nachdenken in's Sein gerufen, so will man damit nur sagen, dass alle Dinge in dem Zustande, in welchem sie jetzt sind, durch die Urweisheit hervorgerufen wurden.

Wenn nun ein vorzüglich weiser Mann nachdächte wie er der gleichen nachmachen wollte, so würde er wohl dies so gut nicht fügen können. Aber es lag im Wissen des Urweisen vorher, dass die Dinge so sein müssten. Das Nachdenken ist nur nützlich für die Dinge, welche noch nicht sind. Da denkt man nach, bevor man etwas schafft, weil die Kraft zu schwach ist, solches direct zu verrichten, und deshalb muss der Schaffende, bevor er es schafft, es überlegen, denn er hat keine Kraft, mit der er etwas, bevor es ist, wirklich sehen könnte. Auch braucht er das Ding nicht so zu erblicken, wie es sein müsste. Dies Bedürfniss, etwas zu erblicken, bevor es ist, röhrt ja nur aus einer Furcht davor her, dass das Ding dem, wie es jetzt ist, entgegengesetzt werden könne. Das was aber allein dadurch dass es ist, schafft, [57] braucht nicht vorher in seinem Wissen und seiner Weisheit zu erkennen, wie jenes sein müsse, denn es schafft ja eben nur sein Wesen; thut es dies aber, so braucht es nicht durch Betrachtung und Nachdenken hervorzurufen.

Wenn sich dies so verhält, so behaupten wir, zum Thema zurückkehrend: Die Seelen waren in ihrer Welt, bevor sie zu diesem Sein herabsanken, zwar sinnlich wahrnehmend, jedoch

fand diese Wahrnehmung nur in geistiger Weise statt. Als sie aber im Sein und mit diesen Körpern waren, nahmen sie auch in körperlicher Weise wahr. So stehen sie denn in der Mitte zwischen Geist und Körper. Sie nehmen vom Geiste eine Kraft und spenden auf die Körper die Kraft, welche ihnen vom Geiste zukam.

Jedoch ist dann diese Kraft im Körper in einer anderen Art, und das ist eben die sinnliche Wahrnehmung. Die Seele nämlich flüchtet sich einmal von der sinnlichen Wahrnehmung zum Geist, ein andermal verfeinert sie die Körperdinge, so dass sie sie so werden lässt, als ob sie geistige wären, und sie dann der Schönheit theilhaftig werden.

Wir behaupten nun, dass ein jedes Thun, welches der Urschöpfer verrichtete, vollendet und vollkommen ist, denn er ist ja ein vollendet Urgrund, hinter dem es keinen anderen Grund mehr giebt. Keiner darf sich irgend eine seiner Thaten als defect vorstellen, denn das passt nicht einmal für den zweiten Schaffer, d. i. den Geist, dann passt es aber noch weit weniger für den ersten Schaffer. Vielmehr muss man es sich so vorstellen, dass die Thaten des ersten Schaffers bei ihm schon bestehen. Nichts ist bei ihm ein Späteres, vielmehr ist das, was bei ihm zuerst war, hier zuletzt. Dasselbe wird hier nur ein Späteres, weil es ein Zeitliches ist, und das Zeitliche ist nur in der Zeit, die dazu passt, dass es in ihr sei.

Im Urschöpfer aber war es schon, denn dort giebt es keine Zeit. Wenn nun aber das, was in der Zukunft stattfinden soll, schon dort (in ihm) besteht, so muss es nothwendig dort ewig schon so existiren, wie es sicher in der Zukunft sein wird. Ist dem so, so ist [58] das in der Zukunft Seiende dort vorhanden, bestehend, und bedarf es zu seiner Vollendung und Vollkommenheit dort durchaus nichts.

Dann sind die Dinge, dieselben seien zeitlich oder unzeitlich, beim Schöpfer vollendet und vollkommen.

Er ist ewig bei sich, und so sind auch die Dinge bei ihm anfänglich, wie sie bei ihm nachher sind.

Von den zeitlichen Dingen ist das eine nur wegen des

andern. Denn wenn die Dinge sich vom Urschöpfer aus ausdehnten, ausbreiteten und sonderten, ward das eine derselben Ursache vom Sein des anderen. Wenn sie aber allesamt zugleich waren und sich nicht vom Urschöpfer her ausdehnten, ausbreiteten, noch sonderten, so war nicht das eine Ursache vom Sein des anderen, vielmehr war der Schöpfer Ursache vom Sein aller.

Wenn das eine derselben Ursache vom anderen ist, so bewirkt die Ursache das Verursachte nur wegen irgend etwas. Die Grundursache aber bewirkt ihre Wirkungen nicht wegen etwas.

Ebenso kann der, welcher die Natur des Geistes richtig erkennen will, dieselbe nicht daraus erkennen, wie sie jetzt ist. Denn wenn wir auch glauben, den Geist besser zu kennen als alles übrige, so erkennen wir ihn doch nicht in seinem eigentlichen Sein. Nämlich was er und warum er ist, beides ist im Geiste Eins. Denn weiss man, was der Geist ist, so weiss man auch warum er ist. Denn das Was und das Warum ist nur in den Naturdingen, welche Abbilder des Geistes sind, verschieden.

Ich behaupte nun: Der Sinnenmensch ist nur ein Abbild des Geistmenschen. Der Geistmensch ist etwas geistliches, alle seine Glieder sind geistliche, und ist die Stätte seines Auges keine andere als die der Hand; die Stätten aller Glieder sind nicht verschieden, vielmehr sind sie allesamt an Einer Stätte. Deshalb fragen wir dort nicht, weshalb ist das Auge oder weshalb ist die Hand? Nur hier findet, da ein jedes [59] der Glieder des Menschen an einer anderen Stätte als das andere sich befindet, die Frage statt, warum ist die Hand? und warum das Auge? Dort aber, da die Glieder des Geistmenschen alle zusammen und an Einem Orte sind, ist das „Was ist das Ding“ und „Warum ist es“ eins und dasselbe.

Auch in dieser unserer Welt finden wir bisweilen, dass das Was und das Warum ein und dasselbe ist, so bei der Mondfinsterniss. Erklärt man, was die Mondfinsterniss ist, so beschreibt man sie irgendwie; und wenn man darthut, warum sie

ist, giebt man ganz dieselbe Beschreibung. Wenn man nun schon in dieser Niederwelt findet, dass die Frage „was etwas sei“ und „warum etwas sei“ dasselbe ist, so geziemt es sich noch mehr, dass bei den Geistesdingen dies, d. h. dass das „Was etwas“ und „Warum etwas“ eins und dasselbe sei, nothwendig statt habe.

Wer nun das Was des Geistes so beschrieb, hat es richtig beschrieben. Denn bei allen Geistformen gilt, dass sie selbst und das „weswegen diese Form sei“ eins sind.

Dabei behaupte ich nicht, dass die Form des Geistes eben die Ursache ihrer Wesenheit ist, sondern ich behaupte, dass man bei der Form des Geistes selbst, wenn man sie darlegen und darnach forschen will „was sie sei“, in dieser Forschung selbst zugleich auch finde, warum sie ist.

Wenn die Eigenschaften eines Dinges sich in ihm zugleich und an einer Stelle ungetrennt finden, so ist es nicht nöthig, zu fragen, warum diese Eigenschaften in ihm sind; denn das Ding und diese Eigenschaften sind eben eins. Dies ist deshalb der Fall, weil jede einzelne dieser Eigenschaften eben das Ding selbst ist

Als Beweis dafür dient, dass es mit (allen) diesen Eigenschaften benannt werden kann. Deshalb fragen wir auch nicht, warum diese Eigenschaft und warum jene an dem Dinge ist.

Sind aber die Eigenschaften am Dinge getrennt und an verschiedenen Stätten, dann muss man fragen, warum diese und warum auch jene Eigenschaft an ihm sei? Hat aber dies [60] Ding noch eine andere Eigenschaft ausser den an ihm befindlichen, so wird es durchaus mit keiner seiner Eigenschaften benannt. Man nennt den Menschen weder Auge, noch Hand, noch Fuss, noch benennt man ihn mit irgend einem seiner Glieder, oder sonst irgendwie mit seinen Eigenschaften.

Den Geist aber benennt man mit seinen Eigenschaften, man nennt ihn Auge, Hand und benamset ihn mit allen seinen Eigenschaften wegen der oben erwähnten Ursache. Aus diesem Grunde treffen denn auch die beiden Qualificirungen „was es“

und „warum es“ bei den Geistesdingen so zusammen, als ob beide Eins wären.

Wir behaupten: Der Geist wurde als vollendet vollkommen zeitlos hervorgerufen, und zwar deshalb, weil der Anfang seines Hervorgehens und sein Was zusammen fielen und auf einmal stattfanden. Deshalb besteht dann nur ein Wissen. Das „Was ist der Geist“ ist zugleich auch das „Warum ist er“. Denn der, welcher ihm hervorrief, war, als er ihn hervorrief, nicht gehindert, das Sein desselben auch zu vollenden, vielmehr verlieh er dem Geist zugleich mit dem Anfang seines Seins auch Vollendung. Wenn aber die Vollendung des Dinges mit dem Anfang seines Seins zugleich hervorgerufen ward, so fragt man nicht: „Warum war es“? denn die Frage nach dem Warum hat nur bei der Vollendung des Dinges statt. Findet aber die Vollendung eines Dinges mit dem Anfang seines Seins zugleich statt, so weiss man, wenn man weiss, was die Sache ist, auch zugleich, warum sie ist.

Dies, weil die Frage nach dem Was nur bei dem Sein eines wesentlichen, natürlichen Dinges statt hat; fällt aber das Entstehen vom Anfang des Dinges mit seiner Endvollendung zusammen, und liegt zwischen beiden keine Zeit, so kann man bei der Erkenntniss vom Was das Warum entbehren, denn wenn man das Was weiss, weiss man auch das Warum, wie wir dies beschrieben haben.

Behauptet nun Jemand: „Wir können dennoch fragen, warum giebt es denn Eigenschaften des Geistes,“ so antworten wir: Das Warum wird in doppelter Beziehung gebraucht, einmal von Seiten des Geistes und ein andermal von Seiten der Vollendung.

Verhält sich dies nun so, so behaupten wir: Die Eigenschaften des Geistes sind alle zugleich in ihm, jedoch weder getrennt, noch an [61] verschiedenen Stätten, wie wir dies oben behaupteten. Deswegen sind die Eigenschaften eben er selbst und wird er mit einer jeden einzelnen derselben benamset.

Verhält es sich nun so mit dem Geist und seinen Eigenschaften, so braucht man nicht zu fragen: Warum ist diese Eigen-

schaft an ihm, denn dieselbe ist eben er selbst; und so ist es mit allen seinen Eigenschaften.

Weiss man nun, „was der Geist ist“, so kennt man auch seine Eigenschaften, und kennt man seine Eigenschaften, so weiss man auch, warum sie sind.

Somit ist klar, dass wenn du weisst, was der Geist ist, du auch weisst, warum er ist, wie wir dies klar und deutlich machten.

Der Geist ist aber so beschaffen, weil der, der ihn hervorrief, ihn vollkommen hervorrief; denn er, der Urheber, war vollkommen und ohne irgend einen Mangel. Als er nun den Geist hervorrief, machte er ihn vollkommen und vollendet und setzte sein eigenes Was (Wesen) als Ursache vom Sein des Geistes.

So verfährt der Urschaffer. Wenn er etwas schafft, legt er das Warum innerhalb des Was, so dass, wenn man weiss, was es ist, man auch zugleich weiss, warum es ist. Also schafft der vollendete Schaffer, denn der vollendete Schaffer ist der, welcher seine That allein dadurch, „dass er ist“, ohne irgend eine Eigenschaft verrichtet. Der defecte Schaffer dagegen verrichtet sein Thun nicht durch das blosse „Dass er“, sondern durch irgend eine seiner Eigenschaften. Deshalb aber stellt er auch nicht ein vollkommen Vollendetes her, denn er kann sein Thun mit dem Endziel desselben nicht zugleich herstellen, da er selbst mangelhaft und unvollendet ist.

Wenn er aber beides nicht zusammen herstellt, so ist der Anfang seines Thuns ein Anderes als sein Endziel. Ist aber das Hervorgebrachte derartig, so kannst du, wenn du auch weisst, „was es ist“, noch nicht wissen, „warum es ist“. Dann musst du erst erkennen, was die Sache und warum sie ist, und kannst du dann bei deiner Erkenntniss von dem „Was es“ nicht das „Warum es ist“ entbehren. Vielmehr musst du dann wegen der von uns erwähnten Ursache noch erkennen, warum es ist.

Wir behaupten: Wie nun diese Welt aus Dingen zusammengesetzt ist, von denen das eine in das andere übergeht, so ist auch die Welt wie ein Ding, in dem kein Zwiespalt ist. Wenn

man nun weiss, [62] was die Welt ist, weiss man auch, warum sie ist. Denn jeder Theil derselben steht in Beziehung auf das Ganze, so dass man denselben gleichsam nicht als Theil, sondern als das Ganze sieht. Dann fasst man die Theile der Welt nicht so, als ob der eine vom anderen herröhre, sondern man stellt sie sich allesammt wie Ein Ding vor. Dann ist nicht ein Theil vor dem anderen. Stellt man sich die Sache so vor, so fällt die Ursache mit dem Verursachten zusammen und geht sie jenem nicht vorher. Stellst du dir die Welt und ihre Theile in dieser Weise vor, so stellst du dir sie in geistiger Weise vor. Wenn du dann weisst, was die Welt, weisst du auch zugleich, warum sie ist. Ist aber die Gesammtheit dieser Welt so, wie wir beschrieben, so muss noch mehr die Hochwelt so geartet sein.

Ich behaupte: Wenn die Dinge hier mit dem Ganzen eng verbunden sind, so ist's noch passender, dass die Hochwelt so geartet sei. Ist aber jeder einzelne Theil derselben mit ihr selbst eng verbunden, so widerspricht ihre Eigenschaft nicht ihrem Wesen; auch ist dieselbe nicht an verschiedenen Stellen, sondern an einer Stätte, und sie ist ihr Wesen. Sind die Geistdinge aber derartig, so liegen die Hochursachen in ihren Wirkungen vor, und es ist dann jede einzelne derselben so, wie ich es beschrieben, nämlich so, dass die Ursache, welche in ihr zugleich das Endziel ist, selbst ohne Ursache dasteht, d. h. das Endziel in ihr ist ohne eine ihm voraufgehende Ursache. Hat nun der Geist keine Vollendungsursache, so muss das Geistige, d. h. das in der Hochwelt Vorhandene, sich selbst genügen, es hat keine Vollendungsgründe, denn bei ihnen ruft die Ursache ihres Anfanges zugleich die Endursache hervor, da bei ihnen Anfang und Vollendung zusammenfällt; zwischen beiden ist keine Trennung und liegt keine Zeit, somit fällt ihre Vollendungs- und Anfangsursache sogleich zusammen.

Wenn sich dies so verhält, so ist das „Was es“ und das „Warum es“ Eins, da das „Warum es“ gleich dem „Was es“ ist. [63] Nach dem Erwähnten darf keiner bei der Hochwelt fragen, „warum sie sei,“ noch „warum dies“ und „warum jenes“? denn das „Warum ein Ding“ tritt sogleich mit dem „Was

es“ klar hervor. Es ist somit nicht nöthig, dass Jemand dort frage, warum ein Ding sei, denn dies Warum ist doch nicht Gegenstand der Forschung, da das „Warum es“ und „Was es“ beide zusammen Eins sind.

Wir behaupten: Der Geist ist seiend, vollendet, vollkommen. Daran zweifelt keiner. Ist aber der Geist vollendet und vollkommen, so kann doch keiner behaupten, er sei in irgend einem seiner Zustände mangelhaft. Kann er aber dies nicht sagen, so kann er auch nicht fragen, warum denn irgend eine jener Eigenschaften ihm nicht gegenwärtig sei. Thut er dies aber, so gilt die Antwort: Die Eigenschaften des Geistes sind alle zugleich gegenwärtig, keine derselben geht der anderen vorauf, denn alle Eigenschaften des Geistes wurden zugleich mit seinem Wesen hervorgerufen. Verhält sich dies so, so fällt die Existenz von dem „Was es“ und dem „Warum es“ im Geist zusammen, fällt aber beider Existenz zusammen, so weiss man offenbar, wenn man weiss was der Geist ist, zugleich auch warum der Geist ist und weiss man, warum der Geist ist, weiss man auch, was er ist. Nur dass das „Was es“ enger den Geistdingen anhaftet als das „Warum es“, denn das „Was es“ führt auf den Zweck vom Entstehen eines Dinges und das „Warum es“ auf die Vollendung desselben hin, so dass die Anfangsursache zugleich auch die Vollendungsursache selbst bei den Geistdingen ist. Weiss man daher, was ein Geistding ist, so weiss man auch warum es ist, wie wir dies klar und deutlich gemacht haben.

VI. Buch.

Ueber die Sterne.

„Es ist nicht nöthig, [64] dass man etwas von dem, was von den Sternen den Theildingen zufällt, auf einen Willen in den Sternen zurückführe.“ Wenn wir nun das, was den Dingen von den Sternen aus zufällt, weder auf eine körperliche, noch auf eine seelenartige, noch auf eine willentliche Ursache derselben beziehen können, wie kann dann das von den Sternen Herrührende wirklich sein? Wir antworten: Die Sterne sind wie eine Zurüstung, die vermittelnd zwischen dem Schaffer und dem Geschaffenen steht.

Sie sind weder der ersten schaffenden Ursache, noch dem zur Vollendung eines Dinges beitragenden Stoff, noch der Form, welche das Eine im Andern hervorbringt, gleich zu setzen, vielmehr gleichen diese Kräfte der Welt den Kräften einer Stadt, die die Angelegenheiten derselben zusammen halten und alles in derselben an seine rechte Stelle setzen.

Auch gleichen sie dem Gesetz (Brauch), durch das die Bewohner der Stadt das, was sie thun müssen, von dem, was sie nicht thun dürfen, unterscheiden. Durch dasselbe werden sie auf das Lobenswerthe hingeführt und vom Tadelnswerthen zurückgehalten. Für ihre guten Thaten werden sie danach belohnt und für ihr böses Thun danach bestraft. Wenn nun auch die Gesetze verschieden sind, so fordern sie doch alle nur zu einem auf, nämlich zum Guten. Das Gesetz treibt zum Guten, und ebenso treiben die Kräfte in der Welt die Dinge dem Guten zu, denn sie sind für die Welt das, was das Gesetz für die Stadtbewohner ist.

Behauptet nun Jemand, jene Kräfte der Welt seien oft nur Hinweise, ohne wirklich zu schaffen, so antworten wir: Ihr Zweck ist nicht der, auf etwas hinzuweisen, sondern diese

Hinweisung röhrt davon her, dass sie in der Weise des Geistes sind. Dies liegt darin, dass wir öfter durch das Spätere auf [65] das Frühere uns hinführen lassen, und öfter die Wirkung aus der Ursache erkennen, bisweilen erfassen wir auch das später Eintreffende aus dem Voraufgehenden und das Zusammengesetzte aus dem Einfachen, wie auch wieder aus dem Zusammengesetzten das Einfache.

Wenn nun unsere Rede richtig ist, so stellen wir diese aufgeworfene Frage allgemein so: Sind die Planeten Ursache von Uebeln oder nicht? Kommen die tadelnswerthen Dinge von der Himmelwelt her in diese Welt oder nicht?

Wir haben aber deutlich und klar dargethan, dass von der Himmelwelt durchaus nichts Tadelnwerthes in die irdische Welt kommt, auch sind die Planeten nimmer Ursache für irgend eins der hiesigen Uebel, denn sie bewirken dasselbe nicht mit ihrem Willen. Denn jeder, der mit seinem Willen etwas schafft, thut lobens- und tadelnswerthe Dinge, er bewirkt Gutes oder Böses. Der aber, welcher ohne einen Willen aus sich eine That thut, steht über dem Willen und thut deshalb nur das Gute. Alle ihre Thaten sind also wohlgefällig, lobenswerth.

Die Dinge kommen nur durch einen Zwang von der Hochwelt zur Niederwelt, doch ist dies ein Zwang, der diesem niederen thierischen Zwang unähnlich ist, derselbe ist vielmehr ein seelenartiger.

Nur durch diesen Zwang ist diese Welt schön, sowie einige Theile des Thieres nur durch die Einwirkungen anderer schön sind. Das, was einem Theile von einem anderen oder von allen anderen Theilen zustösst, ist alles Folge eines Lebens. Das aber, was von der Hochwelt dieser Welt zufällt, das ist nur Eins, das hier zu Vielen wird. Alles, was eintritt, kommt von jenen Körpern, es ist somit gut und nicht schlecht. Es wird nur schlecht, wenn es sich mit diesen irdischen Dingen vermischt. Das von oben Kommende ist nur gut, weil es nicht vom Leben eines Theils, sondern vom Leben des Alls herröhrt. Oeft erhält die Natur [66] für etwas Irdisches von oben her einen Eindruck und erleidet irgend einen anderen Einfluss, doch ist

sie nicht stark, diesen von oben erhaltenen Eindruck fest zu halten.

Die Wirkungen und Thaten, welche im Zauber und der Bezauberung liegen, sind zweierlei. Entweder röhren sie von dem sich Entspannen oder vom Gegensatz und der Verschiedenheit die aus der Vielheit und Verschiedenheit der Kräfte stammen, her. Nur dass, wenn diese auch verschieden sind, sie doch nur zur Vollendung der einen Wahrheit dienen. Oefter entstehen auch die Dinge ohne eine sonst angewandte Kunst.

Der künstliche Zauber ist Lug und Trug, er geht ganz fehl und trifft nie; der wahre Zauber aber, der weder trügt noch lügt, dies ist die Zauberei des Wissenden, die in Liebe und Gewalt besteht. Der weise Zauberer ist nun der, welcher dem Weisen gleicht und sein Verfahren nach seinem Vermögen einrichtet, d. h. er wendet an einer Stelle die Liebe und an einer anderen die zwingende Macht an.

Hierbei gebraucht er natürliche Mittel und List, und sind diese den irdischen Dingen eingestreut, jedoch vermögen einige davon die Liebe in etwas anderem stark zu erregen, andere aber nehmen Wirkung von etwas anderem an und lassen sich davon leiten. Das Hervorgehen des Zaubers liegt nun darin, dass der Zauberer die Dinge, wie sie eins vom anderen sich leiten lassen, kennt; kennt er sie aber, so ist er stark, das Ding durch die in demselben wirkende Kraft der Liebe anzuziehen.

Was nun den Zauber, der durch Berührung und die Worte, die er (der Zauberer) spricht, bewirkt wird, betrifft, so ist der selbe eine List, auf dass der, welcher ihn sieht, glauben soll, dass diese That sein Werk sei, jedoch erwirkt er dies nicht, sondern dies thun die Dinge, die er anwendet.

Denn die Dinge haben natürliche Anlagen, die ein Ding mit dem anderen vereinen und eins zum anderen hinziehen. Ein Ding zieht aber ein anderes wegen der ihm eingepflanzten Liebe an. Auch findet sich in den Dingen etwas, was Seele mit Seele fügt, [67] so wie ein Ackerbauer Pflanzensamen eine zur anderen fügt.

Beweis dafür, dass die Dinge etwas haben, was das ihnen

Aehnliche anzieht und etwas was Ding zum Ding fügt, dass es ferner Dinge giebt, worin eine solche Kraft der Liebe besteht, dass, wenn darauf Jemand blickt, er sich nicht beherrschen kann, ohne ihnen zu folgen und sie in sein Bereich zu bringen, liegt in den Tönen und dem Wink mit einigen Gliedern.

Oefters singt der kluge Musiker ein Lied und setzt er dessen Melodie mit einer solchen Kunst, dass er dadurch jeden, den er will, anziehen kann; bisweilen winkt er mit dem Auge, der Hand oder irgend einem Gliede und gestaltet er diese so, dass er jeden, der darauf blickt, dadurch anzieht. Er bildet seine Form und seine Bewegung so lieblich, dass er dadurch jeden, den er will, sich geneigt macht. Jedoch ist es weder der Wille noch die Vernunftseele, welche den Musiker lieblich findet, sich von ihm leiten lässt und ihn liebt, sondern es ist die Thierseele, welche ihn lieblich findet und ihm folgt.

Dies wäre nun eine Art Bezauberung, über welche die grosse Menge sich nicht wundert, noch sie erwähnt. Dies ist so durch die Gewohnheit. Ueber andere Naturdinge wundert sich nur deshalb die grosse Menge, weil sie daran nicht gewöhnt ist und ihre Seelen sie nicht belieben.

Wie nun der Musiker den Hörer ergötzt und ihn anzieht, ohne dass der Hörer dies mit seiner vernünftigen Theilseele, noch mit dem erhabenen Willen erfasst, sondern mit der Thierseele, so handelt auch der Schlangenbändiger. Wenn der die Schlange bezaubert, so folgt sie ihm nicht etwa mit ihrem Willen, noch weil sie seine Rede verstände oder fühlte, sondern sie fühlt den auf sie gemachten Eindruck nur in natürlicher Weise. Dasselbe begegnet dem Menschen, der den Zauber anhört; der versteht die Rede des Zauberers nicht, sondern, wenn ihm ein Eindruck zukommt, so merkt er denselben. Dieser Eindruck röhrt aber nicht von Seiten des Zaubers, sondern von Seiten der wirkenden Dinge in der Welt her. Merkt er nun den ihn befallenden Eindruck, [68] so folgt er ihm nur mit der Thierseele, die Vernunftseele empfängt aber diesen Eindruck durchaus nicht. Ebenso wirkt der Musiker auf die Thierseele.

Auf die Vernunftseele kann derselbe keinen Eindruck

machen. Vielmehr, wenn der Hörer die Vernunftseele anwenden will und ihr zuneigt, so lässt dieselbe nicht zu, dass die Thierseele den Eindruck des Musikers oder des Zauberers oder die anderen leiblichen irdischen Eindrücke annehme.

Der Zauberer zaubert und ruft die Sonne oder einen Stern an, er verlangt von ihnen, dass sie thun, was er geschehen lassen will; nicht, dass die Sonne oder der Stern seinen Ruf und seine Rede höre, sondern der Anruf des Rufenden und die Zauberei des Zauberers steht damit in Uebereinstimmung, dass diese Theile (der Welt) in irgend einer Weise sich bewegen, sowie einige Theile des Menschen die Bewegungen anderer Theile merken.

Dies ist nun wie eine gespannte Saite. Wird das Ende derselben gerührt, so bewegt sich auch der Anfang derselben. Oefter auch setzt ein Spieler eine der Saiten in Bewegung und bewegt sich dann die andere mit, und ist es, als ob diese die Bewegung jener Saite merke. Dasselbe gilt von den Theilen der Welt. Oefter bewegt der Beweger einen Theil derselben, und bewegt sich wegen dieser Bewegung ein anderer Theil, und ist es, als ob dieser die Bewegung jenes Theils merke. Denn die Theile der Welt sind allesamt nach einer Weise gereiht, und ist es, als ob sie ein Thier (Organismus) wäre.

Oefter röhrt auch der Spieler eine Leier, und dann bewegen sich durch diese Bewegung die Saiten einer anderen Leier. — Dasselbe gilt von der Hochwelt. Oefter bewegt der Beweger einen der Theile dieser Welt gesondert und getrennt von den anderen, und dann bewegt sich durch diese Bewegung ein anderer Theil. Dies aber beweist, dass einige Theile der Welt die, den anderen Theilen zukommenden, Einwirkungen merken. Denn die Welt ist, wie wir öfters sagten, wie ein Thier. Wie nun ein Glied der Creatur den einem anderen Gliede zustossenden Eindruck deshalb merkt, weil sie so fest [69] und eng zusammengefügt sind, so merkt auch ein Theil der Welt den einem anderen Theile zustossenden Eindruck, weil der eine Theil mit dem anderen so fest und wohl zusammengefügt ist.

Wir behaupten nun, dass es in den irdischen Dingen

Kräfte giebt, welche wunderbare Wirkungen hervorbringen. Sie erhalten die Kräfte von den Himmelskörpern, denn, wenn sie ihre Wirkungen ausüben, so thun sie dies nur mit der Unterstützung der Himmelskörper.

Nun wenden die Menschen Zauberei, Anruf und List in der Absicht an, dass man sage, sie hätten auf die Dinge eingewirkt. Dies ist aber nicht so, vielmehr sind es die Dinge, die sie anwenden, welche mit Hülfe der Himmelskörper und deren Bewegungen und ihren den Dingen zukommenden Kräften wirken. Wenn sie nicht zauberten, noch mit ihrem Rufe anriefen, würden sie der List nicht bedürfen, denn wenn sie die mit wunderbaren Kräften ausgerüsteten Naturdinge in der für diese That passenden Zeit anwendeten, so würden sie diese Eindrücke in jedem Dinge, wo sie wollten, hervorrufen. Bisweilen bringen sie die beabsichtigten Eindrücke hervor, bisweilen aber wirkt, auch ohne die von irgend einem ersonnene List, ein Theil der Welt auf den anderen wunderbar. Bisweilen zieht ein Theil der Welt einen anderen in natürlicher Weise so an, dass er mit ihm zu eins wird. Bisweilen auch trifft bei dem Rufe des Anrufers und dem beabsichtigten Thun etwas Wunderbares in der von uns oben erwähnten Weise ein; dies geschieht dann, weil der Anruf jenen Kräften entspricht, und diese auf diese Welt hinabsteigen und wunderbare Eindrücke hervorrufen. Es ist nicht wunderbar, dass der Anrufer von diesen etwas hört und wahrnimmt, denn er ist ja kein Fremdling in dieser Welt, besonders wenn er Gott wohlgefällig und rechtschaffen ist.

Fragt nun Jemand: „Was soll man dazu sagen, dass wenn der Anrufer ein Frevler ist, er doch diese wunderbaren Wirkungen hervorruft?“ so antworten wir: Es liegt nichts Wunderbares darin, dass der schlechte Mann anruft und etwas erstrebt [70] und er doch erhört wird, denn der schlechte Mann trinkt aus demselben Flusse, aus dem der gute sich tränkte. Der Fluss macht keinen Unterschied zwischen beiden, sondern tränkt sie alle zusammen. Ist dem also und sehen wir, dass der schlechte wie der gute Mann von dem, was aller Welt gespendet ist, erhält, so braucht man sich darüber nicht zu wundern, und dürfen wir

nicht fragen, warum erhielt er dies, warum verwehrte es ihm nicht die Natur, so dass sie seinem Wunsche nicht Folge leistete, da er ja doch dessen unwürdig war? Denn das Natürliche ist allen Menschen gespendet, und gehört es zum Wesen der Natur, dass sie das, was sie in sich hegt, eben nur hergiebt ohne zu wissen, wem sie es geben und wem sie es weigern sollte. Diese Unterscheidung liegt erst einer anderen höheren Kraft über der Natur ob.

Sagt dann Jemand: „Dann erleidet die Welt insgesamt Einwirkung und nimmt ein Theil von ihr die Eindrücke vom anderen an,“ so antworten wir: Wir haben es schon öfter ausgesprochen, dass es die irdische Welt ist, welche Einwirkung erleidet. Die himmlische Welt aber wirkt zwar, doch erleidet sie keine Einwirkung. Sie wirkt auf die irdische Welt Naturwirkungen, in denen nichts ein zufällig Thun ist, denn sie wirkt, ohne von einer anderen Theilursache Einwirkung zu erleiden. Ist aber etwas wirkend ohne Einwirkung zu erleiden, so sind alle seine Thaten natürlich und nichts davon zufällig; denn fände etwas Accidentelles in ihm statt, so wäre es nicht höchst geordnet und richtig.

Ist nun dem also, so behaupten wir: „Der Hochweltstheil ist der erhabene Häuptling, der erleidet keine Einwirkung, sondern wirkt nur. Der Niederweltstheil dagegen wirkt und lässt auch auf sich wirken; er wirkt durch sein Wesen, doch erleidet er Einwirkung von dem erhabenen Himmelskörper.“

Der Himmelskörper und die Sterne erleiden keine Einwirkung, denn sie würden keine Eindrücke, weder in ihren Körpern, noch in ihren Seelen annehmen können, ohne dass sie am Körper oder an der Seele Defecte erlitten, denn ihre Körper sind bleibend und in einem und demselben Zustande bestehend. [71] Wirfst du ein, dass ihre Körper schwinden, wie mancher behauptet, so ist doch ihr Schwinden verborgen und wegen der Geringfügigkeit unbemerkbar. Dasselbe gilt von ihrem Zunehmen, auch dies ist heimlich und unbemerkbar.

Fragt nun Jemand: „Wenn List und Zauberei auf die Dinge wirken und zwar besonders auf den Menschen, wie verhält es

sich dann mit dem vortrefflichen, edlen und frommen Mann, kann denn auch auf ihn Zauberei oder sonstige List, welche die Naturkundigen ersinnen, Eindruck machen, oder ist dies unmöglich?“ so antworten wir: Der vortreffliche, edle, fromme Mann nimmt die zufälligen Natureindrücke von den Bezauberern und Zauberern nicht an, auch erleidet er von den Vernunftseele schädigenden Einwirkungen keine Einwirkung; ihm wird von daher nichts bereitet, noch entfernt dies ihn von seinem schönen, Gott wohlgefälligen Zustand. Wenn er somit davon betroffen wird, so wird nur das, was an Thierischem von den Welttheilen in ihm ist, davon getroffen, ohne dass der Bezauberer im Stande wäre, schlechte Eindrücke, wie die Liebe und dergleichen, auf ihn auszuüben. Denn die Liebe macht auf den Menschen nur dann Eindruck, wenn sich die Vernunftseele davon leiten lässt.

Denn unter den Eindrücken giebt es solche, welche zunächst der Thierseele zufallen, worauf dann die mit der Vernunftseele Begabten sie annehmen, andere aber werden nicht angenommen, es sei denn, dass die Vernunftseele diesem Eindrucke sich zuneigt, und dann ihn annimmt; wo nicht, kann die Thierseele diesen Eindruck nicht vollständig aufnehmen.

Der Zauberer zaubert und bringt auf die Thierseele den Eindruck, welchen er will, hervor, ebenso aber zaubert die Vernunftseele den entgegengesetzten Zauber und stösst ihn von der Thierseele zurück. Sie hindert dieselbe, ihn anzunehmen, und hebt die Kraft, welche auf jene niedersteigen wollte, auf.

Was nun Tod und Krankheit oder Körpereindrücke betrifft, so nimmt die Thierseele diese deshalb an und auf, weil sie ein Theil von den Theilen dieser Welt ist. Kein Theil wirkt aber auf den anderen, es sei denn, er nehme zur Urkraft seine Zuflucht, dass diese die schlechten Eindrücke zurückweise und sie hindere, auf ihn Eindruck zu machen, so dass sie von ihm fernbleiben.

[72] Die fünf Sinne nehmen die Eindrücke der Kräfte an, sie nehmen wahr, erinnern sich, erfassen die Natur, ergötzen sich, hören den Rufer und erwidern den Ruf, besonders, wenn solche

der Erdenwelt nahe sind, denn das, was näher ist, erwiedert (den Ruf) rascher als das andere.

Man muss wissen, dass Jedweder, der irgend einem Dinge ausser ihm sich zuneigt, die Eindrücke der Zauberei annimmt. Er nimmt dieselben nur so lange an, als seine Neigung und seine Liebe dazu dauert, da er sich schnell von ihr leiten lässt und nicht gehindert wird. Der aber, welcher keinem anderen, sondern nur seinem Wesen allein sich zuneigt, der fortwährend hierauf schaut, wie er dasselbe wohl herstelle, einen solchen kann der Zauberer nimmer bezaubern, der Zauber macht auf ihn keinen Eindruck, auch kann man ihn mit keiner List fangen.

Jeder Mann ist im Punkte der Praxis eindrucksfähig (dem Zauber zugänglich), nicht aber im Punkte des Denkens. Denn jener nimmt die Eindrücke, welche ihn von der Zauberei zufällig betreffen, an, da er auf dem Wege der Praxis und der Lust sich befindet, so dass ihn das Werk, woran er Lust empfindet, bewegt.

Als Beweis hierfür dient die Schönheit und die Anmuth, denn zum schönen Weib eilt der Praktiker, da die Theorie ihn nicht weilen lässt, und zieht das Weib ihn in natürlicher Weise an. Dies geschieht, ohne dass sie der Zauberkunst oder einer List bedarf, denn die Natur ist es, die den, der eine solche Schönheit und Anmuth sieht, so bezaubert, dass er sich ihr unterwirft. Diese bewirkt dann zwischen ihm und ihr eine Einigung, ohne sie im Raume zu vereinen, vielmehr stellt die Natur durch Liebe und Sehnsucht, die sie in beiden werden lässt, die Verbindung her. So singt der Dichter: „Den Schönen und Lieblichen, meine ich, liebt man, ist er auch nur einer, so ist er doch vielen gleich.“ Das heisst jeder, der einen solchen sieht, liebt ihn und will nimmer von seiner Schönheit und Anmuth getrennt sein. Deren, welche ihn lieben, sind viel der Zahl nach, und somit ist jener gleich vielen und nicht nur einer.

Auf den Mann der Theorie aber, der sich über die Praxis erhoben, macht weder ein Zauberer, noch [73] einer von denen, die solche Zauberlist ausüben, Eindruck; denn er und der Zauberer sind eins, denn er und das, was beabsichtigt wird, sind eins,

vielmehr ist er es selbst. Dies ist eine wahre Rede, keine Krümmung ist darin, d. h. sie redet das, wonach man handeln muss. Der Mann aber, welcher die Praxis vor sich, die Theorie aber hinter sich stellt, der blickt nicht auf sich, sondern auf etwas anderes; der redet krumme Rede und etwas, wonach nicht gehandelt werden darf. Denn seine Liebe neigt sich etwas Anderem zu, und sein Herz neigt sich seiner Liebe zu. Wer aber dies thut, der nimmt Eindruck von etwas Anderem an, und lässt sich zu etwas Anderem durch irgend eine List hinziehen.

Einen Beweis dafür, dass Einiges Anderes anziehe, liefern die Väter in ihrem Streben, die Söhne gross zu ziehen, und für sie, mit Arbeit und Mühe, zu sorgen. Desgleichen dient der Trieb des Menschen zur Vermählung dazu, sowie ihr Eifer hierfür und für jedes Ding, das sie lieblich finden. Wie mühen sie sich Tag und Nacht, bis sie das, was sie hiervon erstreben, erreicht haben!

Dies und ähnliches beweist die anziehende Kraft in den Dingen.

Das Thun, das aus dem Zorn hervorgeht, bewegt sich auch in einer thierischen Bewegung, und die Begier nach Führung und Herrschaft wird von der in uns liegenden Liebe nach Herrschaft hervorgerufen. Jedoch sind die Bewegungen dieser Begierde verschieden. Manche gehen von der Furcht aus, dann begehrst und erstrebt man die Herrschaft, damit man nicht Ungerechtigkeit erleide, noch so bewältigt werde, dass man schmerzliche, betrübende Eindrücke erleide. Bei anderen geht sie aus der Sucht nach Reichthum und vielem Besitz hervor, oder nach anderem, wonach weltliche Leute streben. Bei anderen ist Naturbedürfniss und Furcht vor Armuth der Grund. Denn manche Menschen begehrn nach dem Weltlichen und treibt sie die Naturnothwendigkeit, und dass sie nothwendig dessen bedürfen, was dieselbe befriedigt und stützt.

[74] Behauptet Jemand, dass der Mann mit guter Praxis die Eindrücke der Zauberei ebenso wenig wie der Mann mit guter Theorie annehme, so antworten wir: Wenn der Mann mit guter Praxis wohlgereichte, gute, lobenswerthe Thaten verrichtet, und er dabei keinen anderen Zweck im Auge hat, so nimmt ein

solcher die Zaubereindrücke nicht an, denn er ist nur danach begierig, das Schöne wahrhaft zu erreichen. Deshalb müht er sich und mattet er sich ab, er kennt das, was ihn zum Thun nöthigt, und kümmert sich nicht um irdische Dinge. Nur an die geistige Welt und das dortige ewige Leben denkt er. Der Mann der Praxis dagegen erstrebt die Schönheit dessen, was er macht, und sehnt sich danach, er nimmt die Zaubereindrücke an, denn er kennt die wahre Schönheit nicht, er sieht nur die Grundzüge und Schattenrisse derselben und glaubt, dies wäre die wahre Schönheit. Somit bezaubern ihn die Dinge, während er nach einer gewöhnten Schönheit strebt, da er die wahre Schönheit verlassen hat.

Wir sprechen es kurz aus, dass der, welcher hinfällig Werk schuf und meint, es sei bleibend, und deshalb bei diesem Werk verbleibt, der kennt das wahre Werk nicht und folgt schlechten Dingen nach. Er folgt denselben nur, weil die Natur durch die ihr eigene Aussenschönheit zauberisch ist. Denn da er das Aeussere der irdischen, natürlichen Dinge schön und lieblich findet, so glaubt er, dies sei die Wahrheit, und strebt er eifrig darnach. Wer aber etwas, an dem nichts Gutes ist, so erstrebt, als ob es etwas Gutes wäre, der ist wahrhaft bezaubert, und bezaubern ihn die Dinge deshalb, weil er sie mit thierischer Begier erstrebte. Wer aber das thut, den führen die Dinge, ohne dass er es weiss, dahin, wohin er selbst nicht will. Das ist nun der eigentliche Zauber, wie keiner bezweifelt.

Der Mann aber, der sich nicht vom Irdischen leiten lässt und weiss, dass das Schöne und Gute nicht in ihnen liegt, dieser ist allein der, welcher sich nicht bezaubern lässt und auf den der Zauber und die List keinen Eindruck macht. — Denn er kennt nur das Ewige, darnach strebt er und das begehrte er. Er ist der Feststehende, auf der Wahrheit Bestehende, ihn können irdische Dinge nicht bezaubern, denn er sieht, dass er nur in der Welt allein ist und es nichts ausser ihm giebt. Ist der Mann also beschaffen und in diesem Zustande, und blickt er dann auf sein Wesen, so wendet er seinen Blick nicht auf etwas Anderes, das ihn begleitet. Dieser Mann ist es allein, der dem Zauber

der Natur entkommt. Er nimmt demnach nichts von ihren Eindrücken an, vielmehr kann er sie bezaubern und auf sie Eindruck machen, weil er sich über sie erhoben und von ihr sich getrennt hat.

Durch das von uns Erwähnte ist klar und deutlich, dass jeder Theil dieser Welt von den Himmelskörpern, seiner Natur und Haltung gemäss, Eindruck erleidet; dann aber wieder auf Anderes, je nach seiner Kraft, wirkt. Ebenso wie von den Theilen eines lebenden Wesens der eine vom anderen Einfluss erleidet, und einer auf den andern, je nach der Haltung des Gliedes und seiner Natur, wirkt. Jeder Theil wirkt auf seines gleichen und erleidet Einwirkung von einem anderen. Daher braucht man, wenn man die Theile der Lebewesen benennt, bei einigen derselben einen Ausdruck oder ein Stück Rede (Satz), bei anderen aber die Bismillah-Formel (man sagt dabei: im Namen Gottes).

VII. Buch.

Ueber die erhabene Seele.

Wir behaupten: Wenn die erhabene, herrliche Seele ihre hohe Welt verlässt und zu dieser Niederwelt herabsinkt, so thut sie dies [76] mit einer Art von Macht begabt. Ihre hohe Kraft dient dazu, die auf sie folgende Wesenheit zu formen und sie zu regeln. Wenn sie dann von dieser Welt, nachdem sie solche geformt und geordnet, entweicht und schnell wieder zu ihrer Welt gelangt, so schadet es ihr nichts, dass sie in diese Welt herabsank; sie hat vielmehr davon Nutzen, denn sie gewinnt aus dieser Welt die Erkenntniss der Dinge, und weiss, nachdem sie ihre Kräfte auf dieselbe entleert, was die Natur derselben ist. Es erscheinen ihr ihre erhabenen Handlungen und Thaten, die, während sie in der Geistwelt weilte, in ihr ruhten. Hätte sie ihre Thaten weder hervortreten lassen, noch ihre Kraft auf sie geleert, noch sie in die Augen fallen lassen, so wären diese Kräfte und Thaten in ihr etwas Nichtiges, und würde die Seele ihre gut geordneten und wohlbestellten Thaten vergessen, da sie verborgen blieben und nicht hervortraten.

In diesem Falle würdest du weder die Kraft der Seele, noch ihre Erhabenheit erkennen, denn die That ist nichts als das Offenbaren der geheimen Kraft, was dadurch geschieht, dass dieselbe hervortritt. Bliebe die Kraft der Seele verborgen, und träte sie nicht hervor, so würde die Seele verderben, es würde sein, als ob sie überhaupt nicht wäre.

Als Beweis hierfür dient die Creatur. Denn obwohl dieselbe als schön, anmuthig, vielfach geschmückt wohlgefügt in's Auge fällt, so wird doch der sie Beschaunende, wenn er verständig ist, nicht den Putz ihrer Aussenseite bewundern, sondern vielmehr auf das Innere derselben blicken und den Schöpfer und den Hervorrüfer derselben anstaunen. Er wird dann nimmer

zweifeln, dass derselbe im höchsten Grade schön, herrlich und in seiner Kraft unbegrenzt ist, da er solche Thaten voller Schönheit, Anmuth und Vollendung vollbrachte. Hätte nun der Schöpfer die Dinge nicht hervorgerufen, und wäre er allein geblieben, so würden die Dinge verborgen geblieben sein und ihre Schönheit und Herrlichkeit wäre nimmer klar und deutlich hervorgetreten.

Wäre aber diese eine Wesenheit (Gott) in ihrem Wesen stehen geblieben und hätte sie ihre Kraft, ihr Thun und ihr Licht in sich zurückgehalten, so würde keines von den Dingen, weder eine von den bleibenden, noch eine von den [77] sich wandelnden, vergänglichen Wesenheiten, wirklich vorhanden sein. Auch wäre nimmer die Vielheit der in dem Einen zur Erscheinung gelangten Dinge so, wie sie jetzt ist. Nimmer würden dann die Ursachen das Verursachte hervorrufen, und dasselbe den Weg des Seins und den der Wesenheiten wandeln lassen.

Wären weder die ewigen, noch die vergänglichen, d. h. die dem Entstehen und Vergehen anheimfallenden Wesenheiten vorhanden, so würde der erste Eine nicht wahrhaft Ursache sein. Wie aber ist es möglich, dass die Dinge nicht vorhandenen wären, während ihre Ursache doch wahrhaft Ursache, wahrhaft Licht und wahrhaft gut ist? Wenn aber der Ureine also ist, d. h. in Wahrheit Ursache, so ist auch das von ihm Verursachte wahrhaft verursacht. Ist er wahrhaft Licht, so ist das dies Licht Annehmende auch Wahrhaftes annehmend. Ist er wahrhaft gut und strömt das Gute aus, so ist das auf jenes Ausströmende ebenfalls wahrhaft. Demnach ist es nicht nothwendig, dass der Schöpfer allein für sich sei, ohne etwas Erhabenes, sein Licht Annehmendes, d. h. den Geist, zu schaffen. Auch ist es nicht nothwendig, dass der Geist allein für sich sei, ohne etwas sein Thun, seine erhabene Kraft und sein strahlend Licht Annehmendes zu schaffen; somit schafft er hierfür die Seele. Ebenso ist nicht nöthig, dass die Seele in der Geistwelt allein für sich sei und es nichts gäbe, was ihren Eindruck annimmt, und deshalb sinkt sie in diese Niederwelt hinab, um ihre Wirkung und ihre edle Kraft kund zu thun. Es ist aber

bei jeder Natur nothwendig, dass sie ihre Wirkungen ausübe und auf das was unter ihr ist, Eindruck mache, und dass das Ding auf sich wirken lasse, und die Einwirkungen von dem über ihm zunächst Liegenden annimmt. Denn das Höhere macht auf das Niedere Eindruck.

Nichts von den geistigen und natürlichen Dingen bleibt in seinem Wesen stehen, keins unterlässt es zu wirken, es sei denn, als letztes der Dinge, so schwach, dass sein Wirken kaum hervortritt.

Einen Beweis dafür, dass die Naturdinge weder stehen bleiben, noch es unterlassen können zu wirken, liefert das Samenkorn. Dasselbe wird dem Schoss der Erde anvertraut und nimmt von einem Punkte (Keim), der weder messbar, noch wägbar ist, seinen Anfang. Es ist, als ob dies etwas Geistiges, und nicht ein Körper wäre. Es hört dann nicht eher auf, den Weg der That zu beschreiten, bis es aus seinem Wesen hervortritt. Es verrichtet sein Thun und bildet seine Form. Es bleibt in dieser Form, kehrt zu seinem Wesen zurück, und bleibt dabei, diese Form vielfach zu bilden, denn in ihm liegen hohe, schaffende Kräfte, die ihm untrennbar anhangen, nur dass sie verborgen sind und uns nicht in die Augen fallen. Wenn es aber seine That so verrichtet, und uns in die Augen gefallen ist, so ist seine grosse, wunderbare Kraft offenbar. Es ist somit nicht nothwendig, dass diese in ihrem Wesen stehen bleibe und den Weg des Seins und der That nicht beschreite.

Um so weniger ist es nothwendig, dass die grossen, geistigen Dinge stehen bleiben, oder ihre Kraft und Wirkung eng in ihrem Wesen zurückhalten und dieselben auf sich beschränken, es sei denn, dass sie bis zu den Dingen gelangen, welche nur schwach ihre Eindrücke annehmen können, aber, weil sie selbst so wenig den Eindruck des Schaffenden annehmen, nicht auf etwas Anderes Eindruck zu machen im Stande sind.

Wenn nun dem so ist, so behaupten wir: Die Seele ergießt ihre Kraft auf diese ganze Welt, und geschieht dies durch ihre erhabene Hochkraft. Es giebt nichts Körperliches, dasselbe sei sich bewegend oder nicht, das der Kraft der Seele entbehrte

und ausserhalb ihrer guten Natur stände. Jeder Körper erfasst von ihrer Kraft und Güte nur so viel, als er davon annehmen kann.

Wir behaupten ferner, die erste Wirkung, die die Seele hervorruft, trifft die Materie, da diese das erste Sinnliche ist, und als das Erste Sinnliche muss sie nothwendig das Gute von der Seele zuerst empfangen. Unter dem Guten verstehen wir aber die Form. Darauf erfasst [79] jedes der sinnlichen Dinge von dem Guten soviel es annehmen kann.

Wir behaupten nun: Als die Materie die Form von der Seele annahm, entstand die Natur, darauf formte die Seele die Natur und machte sie zu einer das Sein nothwendiger Weise annehmenden. Die Natur ward aber nur dadurch zu einer das Sein annehmenden, dass von der Seelenkraft und den Hochursachen etwas in sie gelegt ward. Dann stand das Thun des Geistes bei der Natur und dem Anfang des Seins still. Das Sein ist somit das Ende der formenden, geistigen und der Anfang der in's Sein rufenden Ursachen. Die schaffenden und die Substanzen formenden Ursachen brauchten also nicht still zu stehen, als bis sie zur Natur gelangten.

Dies ist nun also nur wegen der ersten Ursache, welche die geistigen Wesenheiten als Ursachen und zu formenden Kräften für die zufälligen, dem Sein und Vergehen anheimfallenden Formen werden liess. Denn die Sinneswelt ist nur ein Hinweis auf die Geistwelt und die darin befindlichen geistigen Substanzen, und eine Erklärung ihrer herrlichen Kräfte und edlen Vorzüge und ihrer Güte, die immerfort aufwallt und aufsprudelt.

Wir behaupten ferner: Die Geistesdinge hängen eng zusammen mit den Sinnesdingen; der Urschöpfer aber hängt weder mit den Geistes- noch den Sinnesdingen eng zusammen, vielmehr umfasst er alle Dinge in sich. Jedoch sind die Geistesdinge geheime Wesenheiten, denn sie gehen von der Urwesenheit ohne Vermittlung hervor. Die Sinnesdinge sind dagegen vergängliche Wesenheiten, da sie nur Grundzüge der verborgenen Wesenheiten und ihre Gleichnisse sind. Ihr Bestand und ihre

Dauer beruht in diesem Sein und in der Fortpflanzung, auf dass sie bleiben und dauern in Aehnlichkeit mit den dauernd bestehenden Geistesdingen.

Wir behaupten: Die Natur zerfällt in zwei Arten, in eine geistige und eine sinnliche. Wenn nun die Seele in der Geistwelt ist, [80] so ist sie vortrefflicher und erhabener; ist sie aber in der Niederwelt, so ist sie geringer und niedriger. Dies aber röhrt von dem Körper her, in dem sie ist. Wenn nun aber auch die Seele in der Geistwelt geistig ist, muss sie doch etwas von der Sinneswelt erfassen und darin sein, denn ihre Natur ist der Geistwelt und der Sinneswelt entsprechend. So darf man die Seele weder schelten, noch tadeln, dass sie die Geistwelt verliess und in dieser Welt ist, denn sie ist zwischen beide Welten gestellt. Die Seele ist in diesem Zustande nur deshalb, weil, wenn sie auch eine von den erhabenen göttlichen Substanzen ist, sie doch zugleich das Ende derselben und der Anfang der natürlichen, sinnlichen Substanzen ist. Ist sie aber der natürlichen, sinnlichen Welt benachbart, so ist es nicht nöthig, dass sie von derselben ihre Vorzüge zurückhalte und nicht auf sie ergiesse. Sie spendet vielmehr derselben ihre Kräfte und schmückt sie im höchsten Maasse. Bisweilen freilich erfasst sie etwas von der Niedrigkeit derselben, jedoch hütet und schützt sie sich davor, dass etwas von den niedrigen, tadelnswerthen Zuständen der Sinneswelt sich ihr beimischt.

Wir behaupten: Da es der Seele nothwendig ist, ihre Kraft auf diese Sinneswelt auszuschütten und sie zu schmücken, so begnügt sie sich nicht damit, dass sie nur das Aeussere ziere, sie wird sich vielmehr dem Inneren zuwenden, hierauf macht sie Eindruck und verleiht ihm der Kräfte und wirkenden Mächte soviel, dass der, welcher die Dinge zu erkennen strebt, davon verwirrt wird, und die Rede zu stumpf ist, solche zu beschreiben.

Einen Beweis dafür, dass dies so ist, d. h. dass die Seele das Innere der Körper mehr schmückt als das Aeussere, ist, dass sie im Inneren der Körper, aber nicht im Aeusseren derselben wohnt. Und der Beleg dafür liegt darin, dass sie ihre Thaten nur von innen heraus, nicht von aussen kund thut. Denn wir

bemerken an den Pflanzen und anderem Wachsenden, wie den Thieren, zunächst weder äussere Schönheit, noch Anmuth, doch währt es nicht lange, dass bei ihnen aus dem Inneren heraus schöne glänzende Farben, [81] liebliche Gerüche und wunderbare Früchte erspriessen. Wenn nun die Seele sich nicht in den Naturkörpern bärge, noch fortwährend die vielen wunderbaren, wirkungsreichen Eindrücke auf sie hervorbrächte — damit meinen wir die Natur — so würde der Körper schnell verderben und vergehen. Derselbe würde weder dauern, noch zur Vollendung gelangen, wie dies jetzt doch stattfindet. Denn da die Seele den Glanz des Körpers, seinen Schmuck und den Eindruck der Natur auf den Körper sieht, so ergiesst sie auf denselben ihre erhabene Kraft und schafft in ihm wirkende Mächte, auf dass sie wunderbare Thaten, die den Betrachter staunen machen, hervorrufe.

Wir behaupten nun, dass die Seele, wenn sie sich auch im Innern des Körpers birgt, doch im Stande ist, aus demselben heraus zu treten, sie kann ihn zurücklassen, um zu ihrer erhabenen Geistwelt zu wandeln und die beiden Welten zu verbinden. Verbindet sie aber diese beiden mit ihren eigenen Vorzüglichkeiten, so wird sie sich des Vorzugs jener Welt aus Erfahrung bewusst; hat sie doch die hohen, erhabenen Vortrefflichkeiten derselben richtig kennen gelernt und somit auch den Vorzug jener Welt vor dieser. Dies findet deshalb statt, weil, wenn sie erst von schwacher Natur gewesen ist, dann die Dinge erfuhr und durch Erfahrung wusste, dies ihr grösseres Wissen und Einsicht von der Kenntniss des Guten verleiht. Dies ist aber besser, als wenn sie die Dinge nur durch Wissen, nicht durch Erfahrung erfasste.

Wir behaupten: Wie der Geist nicht stark dazu ist, in seinem Wesen stehen zu bleiben, weil in ihm eine vollendende Kraft und ein ausstrahlendes Licht ist, sondern er einer Bewegung und eines Ganges, sei es nach oben, sei es nach unten, bedarf, so kann er auch nicht nach oben gehen, um sein Licht auf das über ihm auszustrahlen, denn über ihm giebt es nichts neu Hervorgerufenes, dass er sein Licht darauf spenden könnte,

vielmehr giebt es dort nichts, als den Urschöpfer. Deshalb wendet er sich nach einem zwingenden Gesetz, welches der Urschöpfer in ihn legte, nach unten, und spendet er sein Licht und seine Kraft auf die Dinge unter ihm, bis er zur Seele gelangt. Hat er diese erreicht, so bleibt er stehen, [82] und schreitet er nicht über sie hinaus, denn die Seele bildet das Ende der Geistwelt, wie wir dies öfters aussprachen.

Wenn der Geist niedergestiegen ist, bis dass er zur Seele gelangte und auf sie irgend einen Eindruck machte, so lässt er sie mit all ihren Thaten allein, er beginnt wieder nach oben zu steigen, bis er zur ersten Ursache gelangt, dort bleibt er dann stehen und sinkt nicht nach unten. Denn er weiss aus Erfahrung, dass dort zu weilen und ihr, d. h. der ersten Ursache anzuhängen, vorzüglicher und nützlicher ist, als Licht, Kraft und alle sonstige Vortrefflichkeit.

Ebenso gilt von der Seele, dass wenn sie des Lichts, der Kraft und sonstiger Vorzüglichkeit voll geworden, sie in ihrem Wesen deshalb nicht stehen bleiben kann, weil diese Vorzüglichkeit in ihr eine Sehnsucht zum Thun anregt; sie geht dann nach unten und nicht nach oben, denn der Geist bedarf nichts von ihren Vorzügen, vielmehr ist er ja die Ursache derselben. Da sie also nicht nach oben sich wenden kann, wendet sie sich nach unten und spendet von ihrem Licht und sonstigen Vorzügen allem, was unter ihr ist. Sie füllt diese Welt dann an mit Licht, Schönheit und Anmuth. Hat sie aber auf diese Sinneswelt irgend einen Eindruck gemacht, so geht sie rückkehrend zu ihrer Geistwelt zurück, sie hält sich eng und fest an dieselbe und weiss zweifellos, dass die Geistwelt edler und erhabener ist, als die Sinneswelt. Sie blickt fortwährend auf sie und begeht durchaus nicht, in diese Welt zurück zu kehren.

Wir behaupten: Wenn die Seele in diesen sinnlich wahrnehmbaren, niedrigen Dingen steckt, so hat sie sich mit den Dingen verbunden, welche nur wenig Kraft und nur schwaches Licht besitzen. Denn so lange sie in dieser Welt wirkt und wunderbare Einflüsse in ihr ausübt, so hält sie es nicht für nothwendig, diese (von den Dingen) loszulösen, dass sie

alsbald verschwinden. Denn die Einflüsse sind ja nur Spuren, und jede Spur schwindet hin, verdirbt und wird verwischt, wenn ihr Urheber ihr nicht Wesen verleiht. [83] Dann tritt die Schönheit derselben nicht hervor, dieselbe schwindet hin, ohne dass die Weisheit und Kraft ihres Urhebers offenbar geworden ist.

Verhält sich dies nun so, und ist es die Seele, die die wunderbaren Eindrücke in dieser Welt hervorruft, so müht sie sich, diese Eindrücke bleibend zu machen. Denn wenn sie in ihre Welt zurückkehrt und in ihr ist, so erschaut sie jene Anmuth, Licht und Kraft. Sie nimmt dann von diesem Licht und dieser Kraft, wirft dies auf diese Welt und stärkt sie mit Licht, Leben und Kraft. So ist der Zustand der Seele, und so ordnet sich der Zustand dieser Welt, und hängt dieselbe in sich zusammen.

Wir wollen unsere Ansicht hierüber klar machen, sie feststellen und kund thun. Wir behaupten: Die Seele sinkt nicht ganz und gar in diese sinnliche Niederwelt hinab, dies thut weder die Allseele noch unsere Seelen, es bleibt vielmehr etwas davon in der Geistwelt, das jene nicht verlässt. Denn es ist unmöglich, dass etwas seine Welt ganz ver lasse; dies könnte ja nur durch sein Verderben und den Austritt aus seinem Wesen geschehen. Somit ist die Seele, wenn sie auch zu dieser Welt niedersinkt, doch ihrer Welt anhangend. Dann es ist möglich, dass sie dort sei, ohne zugleich von dieser Welt ganz frei zu sein.

Frage dann Jemand: Warum nehmen wir jene Welt nicht so wahr wie diese? so antworten wir: Weil die Sinneswelt uns übermächtigt, unsere Seele von ihren tadelnswerthen Lüsten und unsere Ohren von dem vielen Gelärm und Gerede voll sind, so nehmen wir weder jene Geistwelt wahr, noch erkennen wir was die Seele uns davon zubringt. Wir sind nur dann stark, die geistige Welt und das, womit die Seele uns von ihr stärkt, wahrzunehmen, wenn wir uns über diese Welt erheben, ihre niedrigen Begierden verschmähen und uns mit nichts von ihren Zuständen beschäftigen; nur dann können wir sie und das von ihr auf uns Niedersinkende vermöge der Seele wahrnehmen.

Auch können wir nichts von dem, was in einigen Theilen der Seele ist, wahrnehmen, bevor es über unsere ganze Seele kommt (sie ganz erfasst), z. B. die Begierde. Wir können dieselbe, so lange sie in der Kraft der Begehrseele besteht, nicht wahrnehmen, kommt sie aber zu der Sinneskraft und der Denk- und Einsichtskraft, dann nehmen wir sie wahr. Bevor sie aber zu diesen beiden Kräften gelangt, nehmen wir sie nicht wahr, selbst wenn sie dort gar lange weilte.

Wir behaupten nun: Jede Seele hat etwas, was sich mit dem Körper unten, und etwas, was sich mit dem Geist oben verbindet. Die Allseele ordnet den Allkörper durch einen Theil ihrer Kraft, ohne Mühe und Pein, denn sie ordnet denselben nicht erst durch Ueberlegung, wie dies unsere Seelen mit unseren Leibern thun, sondern sie thut dies nur in einer geistigen, allgemeinen Weise, ohne nachzudenken oder zu betrachten.

Ihre Anordnung findet ohne Betrachtung deshalb statt, weil dies ein Allleib ist, worin keine Verschiedenheit stattfindet und dessen Theil dem Ganzen gleicht. Sie hat weder verschiedene Mischungen, noch einander nicht entsprechende Glieder zu ordnen, so dass sie verschiedener Anordnung bedürfte. Der Allleib bildet vielmehr nur Einen, in sich zusammenhängenden Körper mit einander ähnlichen Gliedern, auch ist seine Natur nur Eine, ohne eine Verschiedenheit in sich zu hegen. Dagegen ist die Theilseele in diesen unseren Theilleibern zwar erhaben, und leitet sie in erhabener Weise den Körper, jedoch leitet sie denselben nur mit Mühe und Pein, da sie nur mit Betrachtung und Ueberlegung dies thun kann. Sie hat aber nur deshalb Betrachtung und Ueberlegung, weil die Sinneswahrnehmung sie damit beschäftigt, die Sinnesdinge zu betrachten. Dadurch kommt Schmerz und Kummer über sie, weil Dinge, ausserhalb ihrer Natur, auf sie niedersteigen. Diese machen sie nachlässig und zweifelhaft, und hindern sie, ihren Blick auf ihr Wesen und ihren in der Geistwelt verbliebenen Theil zu richten. Denn das Niedrige übermochte sie, wie tadelnswerthe Begierden und

gemeine Lust dies thut, so dass sie das Ewige verschmähte, um dadurch die Lust dieser Sinneswelt zu erreichen.

Solche Seelen [85] wissen nicht, dass sie von der wahren Lust fern stehen, da sie der vergänglichen Lust, die weder Dauer noch Bestand hat, sich zuwandten. Ist dagegen die Seele stark, die Sinneswahrnehmung und das vergängliche Sinnliche zu verschmähen und nicht sich an sie zu halten, so leitet sie diesen Leib in der leichtesten Weise, ohne Mühe und Noth. Sie wird der Allseele ähnlich und verhält sie sich wie diese im Wandel und Leitung. Zwischen beiden herrscht dann weder Trennung noch Unterschied.

VIII. Buch.

Vom Feuer und zwar davon, dass es die Eigenschaft der Erde habe.

Das Feuer ist nur eine Kraft in dem Stoff. Dasselbe gilt von allen ihm ähnlichen Dingen. Das Feuer ist seinerseits nicht ohne ein Schaffendes, es entsteht auch nicht durch die Reibung der Körper, wie manche glauben. Es tritt nur bei der Reibung der sinnlichen Körper hervor, denn in jedem Körper ist Feuer. Wenn nun die Körper, einer an dem andern, sich reiben, so werden sie warm, und wenn sie warm geworden sind, tritt das Feuer in ihnen zwar hervor, doch röhrt das Feuer nicht von ihnen her. Auch ist der Stoff nicht Feuer der Kraft nach, noch ruft derselbe die Form des Feuers hervor, vielmehr ist im Stoff eine schaffende Kraft, welche sowohl die Form des Feuers als die der übrigen Dinge hervorruft. Der Stoff nimmt diese Wirkung zwar an, jedoch ist die Kraft in ihm die Allseele, welche stark genug ist, in dem Stoff sowohl Feuer als die anderen Himmelsformen zu bilden. [86] Diese Seele ist nur Leben des Feuers und eine Kraft in ihm. Beide, Leben und Kraft, sind nur Eins.

Deshalb sagt Plato: In einem jeden der Urkörper ist eine Seele, und diese schafft dies den Sinnen anheimfallende Feuer. Wenn dem so ist, so behaupten wir: Das was hier das Feuer schafft, ist irgend ein Feuerleben, und dies ist das verborgene Feuer. Dann ist das Feuer, welches über diesem Feuer in der Hochwelt ist, würdiger, Feuer zu heissen. Ist dies das Feuer in Wahrheit, so hat es nothwendig Leben. Sein Leben ist dann etwas Höheres und Erhabneres als das Leben dieses Feuers hier, denn dies Feuer ist ja nur ein Abbild von jenem. Es ist somit klar und deutlich: Das Feuer in der Hochwelt ist Leben und dies Leben (in der Hochwelt) schaltet über dies Leben mehr als dies (irdische) Feuer.

Ebenso ist Wasser und Luft dort stärker, denn beide sind dort lebend, noch lebendiger als beide in dieser Welt sind, denn jenes Leben ist es ja, welches auf diese beiden hier Leben spendet.

Zum Beweis dafür, dass die Elemente hier lebende sind, dient das aus ihnen Entstehende. Es entsteht Gethier im Feuer, im Wasser und in der Luft. Das in der Luft entstehende ist ein wenig mehr und deutlicher, das im Wasser entstehende ist klar, das im Feuer entstehende aber gering und verborgen. Denn auf das im Feuer entstehende machen die anderen Elemente keinen Eindruck und auf das in der Luft entstehende macht Wasser und Erde keinen Eindruck.

Zum Beweis hierfür dienen die aus den in uns liegenden Feuchtigkeiten gewordenen Dinge, wie das Fleisch und die ihm ähnlichen Gliedmassen. Denn das Fleisch ist nichts als fest gewordenes Blut. Das Fleisch hat Gefühl, das Blut aber, aus dem das Fleisch geworden, nicht. [87] Dasselbe gilt von den übrigen Elementen des Leibes, sie haben kein Gefühl. Aber der aus diesen zusammengesetzte Leib hat Gefühl und erleidet Einfluss.

Wenn nun dem so ist, wie wir beschrieben haben, kehren wir zu unserem Thema zurück und behaupten: Diese ganze Sinneswelt ist nur Gleichniss und Abbild von jener Welt. Ist nun diese lebendig, muss es jene noch mehr sein; ist diese Welt vollendet, vollkommen, so muss jene noch vollendeter und vollkommener sein. Denn jene Welt spendet ja dieser Leben und Kraft, Vollkommenheit und Dauer. Ist aber die Hochwelt höchst vollendet, müssen auch alle Dinge, die hier sind, dort in einer höheren erhabeneren Art sein, wie wir dies öfter behaupteten. Der Himmel dort hat Leben, in ihm sind Gestirne, so wie diese Gestirne in diesem Himmel. Nur sind sie ein einziges Licht, nicht ist zwischen je zweien eine Trennung, wie wir dies hier schauen, denn jener Himmel ist nicht körperlich.

Die Erde dort ist nicht morastig, sondern lebend, bebaut, darauf ist alles Gethier, und ebenso die Erdnatur, welche hier sich findet. Dort sind Pflanzen in Leibhaftigkeit gepflanzt, dort

sind Meere und rinnende Ströme und was sonst noch nach Weise des Lebens geht. Dort sind alle Wasserthiere, auch ist dort die Luft mit lebendigem Luftgethier ähnlich dieser Luft hier begabt. Die Dinge dort sind ganz und gar lebendig. Wie sollten sie nicht lebendig sein, da sie in der reinen Welt des Lebens sind? Der Tod mischt sich ihr gar nicht bei. Die Naturen der Thiere dort sind ähnlich den Naturen dieser Thiere, nur ist die dortige Natur höher und erhabener als diese hier, da sie eine geistige und durchaus keine thierische ist.

Wenn nun Jemand dies verneint und fragt: Woher sollen denn in die Hochwelt Gethier und Himmel [88] und das andere Erwähnte kommen? so antworten wir: Die hohe Geistwelt ist die lebende, vollkommene, in ihr sind alle Dinge. Da sie von dem ersten, vollkommenen Hervorrufer hervorgerufen ward, so ist in ihr alles was Seele und Geist heisst. Dort ist durchaus kein Mangel noch Noth; denn alles dort ist angefüllt mit Reichthum und Leben, dies Leben scheint ein solches zu sein, das auf- und überwallt.

Der Lauf des Lebens dieser Dinge entspringt nur Einer Quelle, nicht als ob dies nur eine Hitze und ein Hauch wäre, sondern es ist, als ob in ihnen allen nur Eine Qualität wäre, in der jede andere Qualität und jeder Geschmack sich vorfindet.

So behaupten wir: In dieser Einen Qualität findet sich der Geschmack vom Süß- und anderem Trank, kurz alles Geschmack Gewährende mit seiner Kraft, ebenso alles von lieblichem Geruch und alle dem Auge anheimfallenden Farben, sowie auch alles dem Tastsinn und dem Gehörsinn Anheimfallende, dann alle Melodei und Scansion, kurz alles den Sinnen Anheimfallende, findet sich in einer einfachen Qualität in der von uns beschriebenen Weise vor. Denn diese Qualität ist sowohl creatürlich als geistig, sie umfasst alle beschriebenen Qualitäten, sie ist nicht zu eng für irgend etwas von dem allen, doch vermischt sich die eine derselben nicht mit der anderen, noch verdirbt die eine die andere, vielmehr bleibt jede einzelne in ihr wohl bewahrt und in ihrer Grenze bestehend.

Wenn nun aber auch die dortigen Dinge einfach sind, so findet man doch bei allen, dass sie mit einer Menge von Eigenchaften behaftet sind. Diese liegen in ihnen, ohne dass sie dadurch grösser oder mehr werden, wie dies bei den körperlichen Dingen der Fall ist.

Der Geist dort ist nicht in dem Sinne einfach, dass er etwas wäre in dem nichts ist, auch ist die Seele dort nicht in dieser Weise einfach, vielmehr ist Geist, Seele und alles dort zwar einfach, doch mit allen, jedem einzelnen [89] passenden Eigenschaften, versehen. Dies ist aber etwas mit Eigenschaften Versehenes und doch Einfaches, da es von den Uranfängen, d. h. denen des Lebens herrührt, und nicht von den Zweitanfängen, d. h. dem sinnlich Wahrnehmbaren, Zusammengesetzten stammt. Wir meinen damit, dass die That (Energie) des Ersten von den Zweitanfängen Eine und eine einfache, d. h. mit Einer Kraft begabte sei. Die That (Energie) des Ersten von den Uranfängen ist dagegen eine vielfache, d. h. sie hat vielfache Kraft.

Die Ursache hiervon ist, dass Alles, was der ersten Ursache nahe steht, in seinem Thun klarer und vielfacher ist, sowie es aber davon fern steht, ist es geringer und schwächer. Denn der Geist bewegt sich fortwährend gleichmässig, die eine seiner Bewegungen gleicht der anderen, er bleibt in demselben Zustande. Der Geist ist nicht einzige und allein in Einer seiner Bewegungen, sondern er ist eben die Gesamtheit seiner Bewegungen, auch ist seine Theilbewegung nicht Eine, sondern eine vielfache, nur dass, so bald die Bewegung dem letzten Dinge nahe kommt, des Geistes weniger wird, bis es zuletzt ein einfaches, mit Einer Kraft begabtes Ding ist. Von den Bewegungen, welche zwischen der ersten Bewegung des Geistes und der letzten derselben liegen, gehört jede einzelne zu der Gesamtheit der Bewegungen, die unter der Ersten stehen.

Die letzte Bewegung ist gleichsam nur eine Linie, d. h. ein fester Körper mit einander gleichen Theilen ohne Unterschied. Die letzte Bewegung des Geistes hegt nicht viele Vorzüglichkeit, denn in ihr ist keine andere Kraft, die sie anregte Leben zu schaffen. Zwischen ihr und dem keine Wirkung Aus-

übenden ist kein Unterschied. Diese Bewegung, wir meinen die letzte Bewegung des Geistes, ist nicht ein viele Dinge umfassendes Leben, sondern vielmehr ein solches, welches nur Einem Dinge zufällt, und deshalb ist es individuell und der sinnlichen Wahrnehmung anheimfallend. Deshalb ist auch [90] das Individuelle nicht ganz und gar Leben, dagegen muss Etwas, das geistig ist, ganz und gar Leben sein. Nichts giebt es in ihm, das nicht lebendig wäre.

Wir behaupten: Die Bewegungen des Geistes sind Substanzen. Es giebt ferner unter den Substanzen, die nach dem Geist kommen, keine, die nicht eine That des Geistes wäre. Der Geist schafft aber die Substanzen nur durch seine Bewegungen, denn er ist die erste That des ersten wahren Schöpfers. Deshalb hat er eine Kraft, die in keinem anderem zu finden ist. Der Geist bewegt sich in den Substanzen und die Substanzen sind Folgen dieser Bewegungen. Der Wahre (Gott) bewegt sich nur in der Geheimstätte des Wahren und tritt aus dieser Geheimstätte nicht hervor. Dieser Ort ist aber nur eine Stätte für den Geist allein. Diese Stätte ist aber nicht in der Weise einfach, als ob sie schmucklos einfach wäre, sondern sie ist einfach und ausgestattet.

Der Geist ist in derselben von steter Bewegung, er ruht nimmer, denn, wenn er ruhte, würde er durchaus nicht schaffen, und wenn er nicht schaffte, wäre er durchaus nicht Geist. Es ist unmöglich, dass der Geist nicht schaffe. Sein Thun ist nur Bewegung, und ist somit seine Bewegung eine geistige, während die Bewegung aller übrigen Substanzen erst ganz und gar durch sie zum Abschluss kommt.

Jede Substanz und jedes Leben geht nur von den Bewegungen des Geistes aus, somit hegt die Substanz des Geistes alle Substanzen unter ihm in sich, es hegt das Leben des Geistes alles Leben unter ihm in sich. Alles was hier wandelt, es sei Geist, es sei Leben, wandelt in lebendigem Wandel und ist im Uebergang zu lebenden Dingen.

Wie nun das auf dieser Erde Wandelnde nur in einem irdischen Wandel ist und die Dinge, an denen es vorübergieht,

alle, obwohl sie viele und verschiedene sind, doch nur irdische sein können, so wandelt das in jener Lebenswelt Wandelnde nur den Wandel des Lebens. Alle Dinge, an denen es vorüber zieht, sind ebenfalls Leben. Das Lebendige wandelt auf jener Erde. Es zieht dort zwar verschiedene Wege des Lebens, Weg auf Weg; wenn es aber auch verschiedene dieser Wege wandelt, so thut es dies nur, [91] bis es zu ihrem Endziel gelangt, ohne den Anfang derselben zu verlassen. Dies ist nun gerade dem entgegengesetzt, was in dieser Niederwelt stattfindet. Denn der, welcher hier irgend welchen Weg geht, trennt sich, wenn er auf einer anderen Stelle von diesem irdischen Weg ist, sowohl von dem Anfang als den anderen Theilen dieses Weges, denn er ist dann eben nur am Ende desselben, wir meinen an der Stelle, wo er sich gerade befindet.

Der aber, welcher im Lande des Lebens wandelt, geht bis zum Ende dieses Landes, ohne sich vom Anfang desselben zu trennen. Er ist ja am Anfang, Ende und in der Mitte desselben in demselben Zustand. Wenn er dann auf dieser Erde einen nicht ebenmässigen Weg wandelt, und er in einem Theil dieser Erde mehr und in einem anderen weniger wandelt, er ferner in einem Theil des Weges ist, ohne in dem anderen zu sein, so thut der, welcher auf dieser Erde, sei es im Geist oder im Leben, wandelt, dies doch nicht im Geist der That nach, noch im Leben der That nach, sondern er thut es im Geist und Leben nur der Kraft nach, und ist er mangelhaft, dem Entstehen und Vergehen anheimfallend. Der Geist und das Leben, die in der That sind, sind in jedem Geistigen und jedem Leben gleichmässig.

Ist dem nun also, so sagen wir, dass die Dinge allesamt im Geiste sind und der Geist eben die Dinge ist. Ist der Geist, so sind auch die Dinge, und sind die Dinge nicht, so ist auch der Geist nicht. Der Geist ist aber nur deshalb alle Dinge, weil in ihm alle Eigenschaften der Dinge sind. Nun giebt es in ihm keine Eigenschaft, ohne dass sie etwas ihr Angemessenes schaffe. Dies deshalb, weil es im Geist Nichts giebt, das nicht dem Sein von etwas Anderem entsprechend wäre.

Behauptet nun Jemand: Die Eigenschaften des Geistes

kommen nur ihm, doch keinem anderen Dinge zu, und sie gehen durchaus nicht über ihn hinaus; so antworten wir: Setzt man den Geist als so beschaffen, so kürzet man ihn und macht ihn zu einer niedrigen, gemeinen, irdischen Substanz, da er sein Wesen nie überschreiten und seine Eigenschaften nur gleichsam seine Vollendung sein sollen, und nichts bestände, was zwischen Geist und sinnlicher Wahrnehmung einen Unterschied mache. Dies ist aber sehr absurd, dass [92] der Geist und sinnliche Wahrnehmung Eins sein sollten.

Wir können unsere Behauptung mit geistigen Gleichnissen darstellen, damit wir wissen, wie der Geist ist, und dass es ihm nicht beliebt, allein und einzeln zu sein und ebenso wenig, dass etwas anderes allein so wie er selbst sei. Das Beispiel, an dem wir ihn darstellen können, wäre die Allform in Pflanze oder Thier. Findet man, dass diese alle sowohl Eins, als auch Nichteins sind, so weiss man, dass jedes Einzelne derselben, wenn es auch eins ist, doch mit vielen verschiedenen Dingen versehen ist.

Die schaffende Kraft, die in dem Stoff die Dinge wirkt, ist, wenn sie auch nur eine ist, doch mit verschiedenen Eigenschaften versehen. Wir wollen sagen, sie macht das einige Ding zum vielfachen. Man nehme z. B. das Gesicht. Ist dasselbe auch nur Eine Körpermasse, so macht doch die Kraft in ihm einen Theil desselben zum Auge, einen anderen zur Nase, einen anderen zum Mund. Die Nase wiederum, ist, wenn sie auch nur Eine ist, nicht rein Eine, sondern sie ist aus vielen Dingen, wie Venen, Nerven, Knorpeln zusammengefügt. Die Venen ferner sind, obwohl sie nur Eins sind, doch wieder aus den vier Grundstoffen des Körpers, wie Blut und dergleichen, zusammengesetzt. Das Blut endlich, ist, wenn es auch nur Eins ist, doch aus anderen Dingen gefügt. So geht es fort, bis man zu den Uranfängen, d. i. Stoff und Form, die ja allein einfach sind, gelangt.

Ebenso ist der Geist Eins und Nichteins, nur ist diese Eigenschaft in ihm etwas Höheres, Erhabeneres und Vorzüglicheres als die vorher erwähnte körperliche Eigenschaft. Ebenso ist der Geist Eins und Vieles. — Zwar ist er nicht Vieles, wie

die Körpermasse, sondern er ist Vieles dadurch, dass in ihm eine Kraft ist, die stark genug ist, viele Dinge zu thun. Er hat nur Eine Gestaltung, doch ist dieselbe [93] eine geistige. Der Geist ist durch seine Gestalt zwar begrenzt, doch gehen alle Gestaltungen, innere und äussere, aus ihr hervor. Von dieser Kraft gehen alle unter dem Geiste stehenden Kräfte und die That (Wirklichkeit) aus. Auch kann man den Geist nicht so wie den Körper theilen, denn bei diesem geht die Theilung in gerader Linie nach aussen, die Theilung des Geistes aber geht immer fort nach innen, d. h. sie findet im Innern der Dinge statt.

Ich behaupte: Im Geist sind alle Geister und alle Leben enthalten. Dies, weil sie in ihm sich abtheilen. Die Theilung im Geist geschieht nicht dadurch, dass die Dinge dort in ihm beständen, noch die Dinge in ihm zusammengefügt würden, vielmehr schafft er die Dinge, jedoch schafft er eins nach dem anderen in Reihung und Ordnung.

Der Urschaffer aber schafft alle Dinge, die er macht, ohne Vermittelung, zugleich, mit einem Mal.

Wir behaupten nun, dass wie im Geist alle Dinge, die unter ihm stehen, enthalten sind, so sind auch im Allleben alle Naturen des Lebenden enthalten, auch sind in jedem Leben viele Lebende, nur sind solche schwächer und geringer als die höher stehenden Leben. Das Leben hört nicht auf von dem dem Geist näher Stehenden übertragen zu werden, bis zu dem kleinen und schwachen Leben die Kraft gelangt, um dort dann anzuhalten. Dann wird das Leben, auf welches die Kraft des Alllebens fällt, ein lebend Individuum. Diese Eintheilung ist nun eine solche, die nicht (in sich) verschieden sein kann.

Wir behaupten nämlich, dass das Lebende, wenn auch von ihm eins im anderen steckt, wie das Einzelwesen in der Unterart und die Unterart in der Art, die Art in der Gattung, doch zusammen Ein Leben bilde, das nicht in sich verschieden sei.

Dies gliche hierin etwa der Liebe, von der man sagt, sie röhre von der Vollliebe her; von dieser sagt man, sie sei in der sinnlichen Welt und bestehet als Eine in den Urfängen, sie füge die Dinge zusammen, nur dass öfter eine Uebermacht sie über-

wände, so dass das, was sie verbunden und vereint habe, sich trenne. [94] Die wahre, d. i. die geistige Liebe aber verbinde alles Geistige und Lebende in geistiger Weise und mache sie zu Einem Geistigen. Nimmer trennen sich diese, denn dort sei nichts, was diese Liebe überwinden könnte, da jene Welt ganz und gar reine Liebe sei. Da giebts keine Verschiedenheit ihrer Wesenheit und keinen Gegensatz. Verschiedenheit und Gegensatz sind vielmehr nur in dieser Welt und deshalb erstarkt die Uebermacht über die Liebe und werden die Dinge getrennt, welche die Liebe einte. Die Hochwelt ist aber nur Liebe allein. Ein Leben aber, aus dem, wie wir öfter sagten, alles Leben hervorbricht, ist eine Fügung (Harmonie), welche nimmer getrennt werden kann, wie wir dies oben erklärten.

VIII b'). Buch.

Kraft und That.

Wir behaupten: In dieser Welt ist die That vorzüglicher als die Kraft, in der Hochwelt aber ist die Kraft vorzüglicher als die That. Dies, weil die Kraft in den Geistsubstanzen nicht von Ding auf Ding ausser ihnen zu wirken braucht. Dieselbe ist ja vollendet, vollkommen. Sie erfasst in der That die geistlichen Dinge, wie das Gesicht hier die sinnlichen Dinge ergreift. Die Kraft ist somit dort, wie das Gesicht hier. In der Sinneswelt dagegen muss die Kraft zur That werden, und dazu, dass sie die sinnlichen Dinge erfasse, heraustreten. Sie weiss, dass dieselben nur Schalen der Substanzen sind, die sie in dieser Welt umhüllen. Sie kann nicht zu den Substanzen und den Kräften der Dinge gelangen, es sei denn, sie durchdringe die Schalen. Hierzu bedarf sie der That. Sind aber die Substanzen bloss und die Kräfte enthüllt, so ist die Kraft sich selbst genug und bedarf zur [95] Erfassung der Substanz der That nicht.

Wenn dem nun also ist, so kehren wir zu unserem Thema zurück und behaupten, dass die Seele, wenn sie an geistiger Stätte ist, sie nur ihr Wesen beschaut, sie erfasst die dortigen Dinge mit ihrer blossen Kraft. Denn die dortigen Dinge sind einfache, das Einfache wird aber nur von dem erfasst, was, wie es selbst, einfache ist. Ist sie aber an dieser sinnlichen Stätte, so erfasst sie, wegen der vielen umhüllenden Schalen, nur mit grosser Anstrengung das, was hier ist. Die Anstrengung ist aber eine That, und die That ist zusammengesetzt. Das Zusammengesetzte kann aber nie das Einfache recht eigentlich erfassen.

1) In den Manuskripten steht. Dies ist ein Kapitel, für das im Manuskript kein (Kopf) Ueberschrift sich vorfindet. Die Ueberschrift ist ergänzt.

Wenn die Seele in dieser Sinneswelt ist, erreicht sie das, was in der Geistwelt ist, nur durch eine That, die sie sich hier von dort entlehnt, nicht aber durch ihre Kraft. Deshalb erfasst sie auch nicht ganz die Dinge, welche sie in der Geistwelt sah, denn die That sucht die Kraft in die Sinneswelt zu versenken, und hindert sie sie, hier das zu erfassen, was sie (dort) erfasst hat.

Behauptet Jemand, dass, wenn Jemand etwas in der Kraft erfasst und es dann in der That ergreift, so sei dies fester und stärker, denn die That sei ja nur die Vollendung (der Kraft), so antworten wir: Unterscheide! Erfasst Jemand etwas dadurch, dass er den Eindruck davon annimmt, so wird die Kraft sinnlich wahrnehmend. Dann ist es, als ob sie nur den Grundriss des Dinges annehme, und vervollkommenet die That den erfassten Grundriss. Die That ist dann die Kraft vollendend. Wenn aber der Erfassende das Ding erfasst, ohne erst den Grundriss in sich aufzunehmen, so ist dann die Kraft zur Erfassung des Dinges sich selbst genug. Ist sie aber nicht sich selbst genug, und kommt ihr dann etwas zu, das in sie eindringt, so schädigt sie dieser Eindruck und verdirbt sie, besonders wenn derselbe ihr entgegengesetzt und nicht von ihrer Art ist.

Behauptet nun Jemand: Wenn sich dies so verhält, so ist die Kraft der Seele, durch welche sie die Geistesdinge richtig erfasst, deshalb schon verdorben, weil sie dieselben nur durch die That erfasst, denn die That verdirbt ja die Kraft, so antworten wir: Die Kraft wird nimmer verdorben, sondern sie lässt nur, wenn ihr die That zukommt, die Seele hervortreten [96].

Als Beweis hierfür dient, dass, wenn die Seele die Ausübung der That auf die Geistdinge unterlässt, und somit des Nachdenkens zur Erfassung jener Welt nicht bedarf, die Kraft zu ihr zurückkehrt, ja besser gesagt, die Kraft erhebt sich, denn sie hat die Seele nicht verlassen, und diese sieht dann die Dinge, die sie sah, bevor sie in diese Welt kam, ohne dazu der Betrachtung und des Nachdenkens zu bedürfen. Bedurfte sie nun der Betrachtung nicht, so bedurfte sie auch der That nicht, denn die That ist eine Art Betrachtung. Die That findet entweder

an dem Betrachteten (durch Betrachtung Erfassten) oder an den Naturdingen statt. Die festbestehende Kraft aber liegt nur in den Substanzen, welche in den Dingen ohne Ueberlegung und Betrachtung wirklich statthaben, denn sie erschaut die Dinge mit Augen.

Frage nun Jemand: Wie kann denn die Seele, wenn sie in dieser Welt ist, die Dinge in der Geistwelt erkennen? Wie erfasst sie dieselben? etwa durch die Kraft, womit sie jene Dinge erkannte, als sie noch in jener Welt war? Oder thut sie dies ohne diese Kraft? Wenn sie dieselben durch diese Kraft erkannte, dann muss sie demnach die Geistdinge hier so erfassen, wie sie sie dort erfasste, und das ist absurd. Denn dort war sie bloss und rein, und hier ist sie mit dem Körper vermischt. Erfasst aber die Seele hier die Dinge durch irgend eine That, und ist die That etwas Anderes als die Kraft, so muss sie ohne Zweifel die geistigen Dinge hier ohne ihre Fassungskraft ergreifen. Das aber wäre ebenfalls absurd. Denn alles, was erfasst, kann nur durch die in ihm liegende Kraft, welche es nur bei seinem Untergang verlässt, etwas erfassen.

Wir behaupten nun: Die Seele kennt die erhabenen Geistdinge hier durch dieselbe Kraft, womit sie sie erkannte, während sie dort war, nur dass sie, da sie im Körper ist, noch etwas Anderes bedurfte, wodurch sie die Dinge, die sie (dort) rein erfasste, hier ergreifen konnte. Da liess denn [97] die Kraft die That (aus sich) hervorgehen und machte sie zu einer handelnden. Denn die Seele begnügte sich in der Hochwelt mit ihrer Kraft, und bedurfte sie der That nicht. Als sie aber hier war, bedurfte sie der That, da begnügte sie sich mit ihrer Kraft nicht. Die Kraft ist es, die in den geistigen Hochdingen, die That hervortreten liess und zur Vollendung brachte. In den körperlichen Dingen aber ist es die That, welche die Kraft zur Vollendung und bis zum Endziel bringt.

Wenn dem nun so ist, kehren wir zurück und behaupten: Mit demselben Mittel, wodurch die Seele die hohen Geistdinge dort sah, sieht sie sie auch hier, nämlich mit ihrer Kraft. Die That ist nur das „sich erheben“ der Kraft. Denn die Seele sehnt sich, jene

Welt zu schauen, sie erhebt sich in ihrer Kraft und wendet sie hier anders an, als sie sie, während sie dort war, anwandte. Denn sie erfasste die Dinge dort leichtesten Laufs, während sie hier sie nur mit Mühe und Abmüdung ergreift. Auch erhebt sich diese Kraft nur in den bevorzugten und glücklichsten Menschen. Mit dieser Kraft sieht die Seele die erhabenen Hochdinge, die dort oder hier sind. Wenn nun die Kraft der Seele sich erhebt und sie jene Welt erschaut, so philosophirt sie darüber und unterwirft sie dieselbe einer Forschung, aber ohne Nachdenken oder Worte, oder irgend etwas, deren Anfänge sie von etwas Anderem hernehmen müsste. Denn die Dinge in jener Welt sind Uranfänge, hinter denen es keine anderen Anfänge mehr giebt. Deswegen ist die Rede darüber nur Eine, sie mögen in der Hochwelt oder in der Niederwelt sein. Die Seele nun sieht hier mit der Kraft, mit der sie sah, als sie dort war, nur ist dazu hier nöthig, dass ihre Kraft sich erhebt, dessen bedurfte sie aber nicht, als sie dort war.

Unter dem „sich erheben“ verstehen wir nun, dass die Seele, wenn sie die Geistwelt erkennen will, ihre Kraft von dieser Niederwelt hoch erhebt. Dies ist wie bei einem Mann [98], der einen Berg besteigt. Der wirft seinen Blick nach unten und nach oben. Dann sieht er Dinge, die ein anderer, der nicht zu dieser Stelle aufstieg, nicht besichtigen kann. Dasselbe gilt von der Seele, sie sieht, wenn sie ihre Kraft zur Hochwelt erhebt, Dinge, die kein Anderer, der nicht so that wie sie, schaut. Ihre Kraft ist ihr Blick, wodurch sie erkennt, was dort war, in welchen der beiden Stätten dies auch gewesen sein möchte. Nur dass, als sie in der Geistwelt war, sie ihren Blick nicht nach oben zu richten brauchte. Diese Erhebung ist nun ihre That, wodurch sie das, was dort ist, erreicht, während sie in dieser Welt ist. Erhebt sich die Kraft der Seele aus dieser Niederwelt, so erhebt sie sich erst zum Himmel, und dann zu dem, was über dem Himmel ist.

Ist dem nun so, so kehren wir zu unserem Thema zurück und behaupten: Die Erinnerung beginnt nur vom Himmel; denn wenn die Seele wie ein Himmelsding geworden ist, so erinnert

sie sich derselben und weiss dann, dass die Himmelsdinge die sind, die sie erkannte, ehe sie in der Niederwelt war. Nun ist es doch nichts Wunderbares, dass die Seele, wenn sie in dem Himmel ist und dort stehen bleibt, sich des Zustandes der Dinge, welche sie in dieser Niederwelt sah und that, erinnere, und dass sie sich auch der himmlischen Dinge erinnere, denn sie hängt an diesen Körpern fest. Die Urgestaltungen aber ändern und wandeln sich nicht aus ihrer Substanz und Gestalt.

Wenn dann Jemand fragt: Wenn nun die himmlischen Gestaltungen sich änderten und nicht im ersten Zustande verblieben, meinst du, dass die Seele, wenn sie dieselben sieht, die Erkenntniss derselben sicher hegt oder nicht? so antworten wir: Ja wohl, sie erkannte dieselben noch vor ihrer(jetzigen)Beschaffenheit und speciell ihrem Wirken; und ist es nicht absurd, dass die Grundzüge von etwas vergehen, aber die Beschaffenheit desselben bleibt? Ist der Himmel mit Vernunft begabt, wie einige Alten behaupten, so ist es passend, dass die Seele ihn erkennt, wenn auch sein Zustand sich ändert.

[99] Fragt nun Jemand: Wie kann die Seele, wenn sie von der Hochwelt niedersteigt und in den Himmelskörpern weilt, jene Welt sich vorstellen und ihrer sich erinnern, da sie ja doch nicht mit Erinnerung begabt war, ehe sie zu ihr niederstieg? so antworten wir: Die Seele erbat sich, als sie im Himmel war, von der Geistwelt die Erinnerung als Spende. Dieselbe bedurfte dann, obwohl sie Erinnerung hatte, gar wenig derselben, so lange sie im Himmel weilte, denn es bestand kein Abstand in den vielen verschiedenen Körpern, und nicht zogen die Dinge, die nur in langer Zeit entstehen, an ihr vorüber, so dass sie ganz dessen, was in der Hochwelt ist, hätte vergessen können. Deshalb begnügte sie sich mit der geringen Bewegung, um sich dessen, was in der Hochwelt ist, zu erinnern.

Sagt nun Jemand: Wenn schon geringe Zeit und wenige Dinge die Seele viele Erinnerungen vergessen liess, so muss nothwendig die Menge der Dinge und die Länge der Zeit die Erinnerung aufheben. Dies müsse deshalb geschehen, weil, wenn

die Dinge fortwährend die Seele bedrängen, diese vergisst, in welchem Zustande sie war, bevor sie ward; sie gedenkt dessen nicht, weil sie so fern vom Urzustande steht, in dem sie (bevor sie in's Sein trat), war, und weil sie in beständiger Bewegung niederwärts verblieb. So kann sich denn die Seele an nichts mehr erinnern; kann sie sich aber nicht erinnern, so kann sie sich die Geistwelt nicht vorstellen. Kann sie sich dieselbe aber nicht vorstellen, so kann sie auch nicht begierig sein, etwas davon zu unterscheiden. Diese Seele wäre somit wie die thierische Seele. Dies anzunehmen, wäre aber sehr absurd; so antworten wir hierauf: Wenn auch die Seele von oben nach unten sich senkte, so ist es doch nicht nothwendig, dass sich die Seele in jede Tiefe senke oder sich immerfort nach unten bewege. Sie bewegt sich vielmehr zu irgend einer Stätte und bleibt dort stehen. Wandelt sie auch im Sein, so ist es doch nicht nothwendig, dass sie in jedes Ding bis zum letzten trete, vielmehr kommt sie nur bis zu einigen der Dinge (im hiesigen Sein) und bleibt dort stehen. Sie hört somit nie auf, nach dem Austritt nach oben zu begehren, bis sie über alles Sein, dahin, wo sie im Urzustande war, [100] gelangt.

Wir sprechen es kurz aus, dass die Seele, die von einer Stätte zur andern übergeht und von einem Sein ins andere sich wandelt, Erinnerung hat. Denn die Erinnerung gebührt nur den vergangenen Dingen, deren Sein schon vorbei ist. Deshalb hätte der hier Redende sagen können, die Seele habe Erinnerung und den an einem Ort feststehenden Seelen entgehe nichts von dem, was an dieser Stätte sei.

Wir wollen jetzt über die Seele der Sonne, des Mondes und der anderen Sterne nachforschen, ob sie Erinnerung haben.

Zunächst forschen wir nach der Seele des Alls, ob sie sich an etwas erinnere, dann beginnen wir mit der Forschung über die Jupiterseele, ob diese sich an etwas erinnere. Doch wenn wir danach forschen, so müssen wir nothwendig nach der Einsicht der Sternseelen und ihrem Nachdenken, was ein solches und wie es sei, fragen. Nachdem wir nämlich gefunden haben werden, dass ihr Wesen ein mit Einsicht begabtes ist, beginnen

wir von Neuem und sagen: Wenn die Sterne nichts von dem bedürfen, dessen wir in dieser irdischen Niederwelt nöthig haben, dann verlangen sie auch nicht danach. Sind sie aber dessen weder bedürftig, noch begehrten sie etwas davon, so haben sie auch nicht nöthig, ein Wissen, das sie zu Anfang nicht hatten, für sich zu ertrachten. Denn man braucht kein Nachdenken, keinen Schluss, noch Einsicht, es sei denn wegen eines Wissens, das durch dieselben erworben wird. Wir bewiesen aber, sie brauchen kein Wissen, das sie sich von dem unter ihnen befindlichen (Raum) aneignen müssten, auch brauchen sie zu ihrer Herrschaft weder die irdischen Dinge noch die Menschen, noch auch List (Technik) und Nachdenken. Sie leiten vielmehr die irdische Welt durch etwas Anderes, nicht durch Technik, noch Erinnerung, noch Betrachtung, sondern durch die Kraft, die der erste Hervorruber und Leiter von sich aus in sie legte.

Sagt nun Jemand: Die Sterne sehen die Welt über sich und sie nehmen Gott wahr; somit ist es nothwendig, dass sie [101] sich dessen, was sie gesehen und wahrgenommen haben, erinnern, sie müssten somit Erinnerung haben; so antworten wir: Sie sehen stets die Geistwelt und nehmen den Schöpfer immerfort wahr. So lange sie aber jene Welt sehen, bedürfen sie der Erinnerung nicht, denn sie liegt ja vor ihnen; sie sehen sie mit Augen und schwindet sie nie vor ihnen.

Fragt nun Jemand: Wenn die Seele aufhört auf diese Welt zu blicken, bedarf sie dann nicht der Erinnerung? und ist sie nicht somit auch mit Erinnerung begabt? so antworten wir: Ist ein Ding von einer Art und in einem Zustande und steht es dann von jener Art ab oder hört dieser erste Zustand auf, so nimmt es irgend einen Eindruck an. Die Sterne aber thun dies nicht. Nehmen sie aber keinen Eindruck an, so stehen sie nicht davon ab, auf jene Welt zu schauen.

Fragt dann Jemand: Erinnern sich die Sternseelen nicht etwa dessen, dass sie gestern oder seit einem Monat, oder seit einem Jahre die ganze Erde gesehen, und dass sie seit gestern, seit einem Monat, seit einem Jahre lebendig seien? Denn sie

müssen doch entweder Erinnerung haben oder nicht; haben sie aber keine Erinnerung, so besitzen sie sicherlich auch kein Gedächtniss; so antworten wir: Wir wissen, dass sie um die Erde kreisen und ewig leben. Das Ewige ist aber immerfort in demselben Zustande und wird nicht verwandelt. Gestern aber, seit einem Monat, seit einem Jahre und dergleichen, röhren von Seiten des Laufes und der Bewegung her, diese setzt erst das „seit gestern, seit einem Monat, seit einem Jahre. Das Ding an sich ist aber nur Eins, darin ist kein gestern, noch etwas Anderes, sondern es ist ewig.

Die Bewegung ist es, die in Tage theilt und sie zu gestern, seit einem Monat, seit einem Jahre setzt. Sie ist wie ein Mann, der zu Einem Fussmaass tritt und es in viele Theile theilt. Ebenso ist die Bewegung des Himmels und die der Sterne. Sie ist an sich nur Eine, wir aber theilen sie ein und machen sie zu einer vielfachen und stellen die Zahl von Tagen auf, [102] denn die Nacht folgt dem Tage, und ist dem so, so werden die Tage als Theil gerechnet, und ist ihre Zahl gross. Aber im Oben giebt es nur einen Tag, dort giebt es keine Tage, denn das, was dort ist, ist ganz und gar, nur Tag, ihm folgt keine Nacht. Jedoch sind dort verschiedene Distancen, von denen die eine der anderen nicht ähnlich ist. Die Sphäre der Sternburgen gleicht nicht den anderen Sphären, und müssen wir die Seele der Gestirne, wenn sie in einer Distance und in einer Sternburg ist, damit bezeichnen, dass wir sagen, sie habe diese Distance durchmessen und sei aus dieser Sternburg gegangen, und in jene Sternburg getreten.

Behauptet Jemand: Auch die Sterne sahen den Menschen schon dort in der Höhe, auch wie dann seine Umwandlung in der Niederwelt statt fand, wie er von Ding zu Ding übertragen wurde, und die Erde sich, ein Theil in den anderen, verwandelte. Sahen dies aber die Sterne, so müssen sie sich doch der früheren Menschen, der vergangenen Dinge und verstrichenen Zeitläufe erinnern; erinnern sie sich aber derselben, so müssen sie doch mit Erinnerung begabt sein; so antworten wir: Es ist doch nicht nothwendig, dass der Mensch sich

alles dessen, was er gesehen hat, erinnere und es seiner Vorstellung anvertraue. Dies gilt besonders von den rein irdischen Dingen, welche er in der leichtesten Weise deshalb erkennt und weiss, weil sie so sehr für die Sinne hervortreten. Dies beweisen die Dinge, welche den Sinnen unwillkürlich auffallen. Somit ist es nicht nothwendig, dass der Mensch die Theilwahrnehmung unterlasse, es sei denn, dass in dem Theilwissen die Verfügung über das All liege, da ja die Kenntniss des Theils einbegriffen ist in der des Alls.

Viele Dinge beweisen dies. Erstens ist es nicht nöthig, dass der Mensch das, was er mit seinem Auge sah, auch im Gedächtniss bewahre, wie wir oben erwähnten. Wenn nämlich das Ding, worauf man schaut, Eins und ohne Unterschied in sich ist, so braucht die Seele dasselbe nicht in sich zu bewahren. Dasselbe gilt, [103] wenn die sinnliche Wahrnehmung das Ding erfasst, ohne dass etwas Analoges (in der Vorstellung) vorhanden wäre, sondern sie nur den blossen Grundzug annimmt, ohne dass auch die Seele denselben annehme und ihn nach innen des Leibes, d. h. der Vorstellung zuführe. Thut sie dies nicht, so hat jener Eindruck weder Begrenzung noch Bedeutung, da die Seele desselben so wenig bedarf, sei es, weil sie ihn nicht für lieblich befindet, oder weil sie gar wenig Nutzen davon hat. Ist nun das, worauf geschaut wird, derartig, so bringt es die Seele nicht an sich und bringt sie es ihrer Vorstellung nicht zu, auch erinnert sich die Seele desselben nicht. Sie bedarf desselben schon nicht, während es vor ihr gegenwärtig war, wie sollte sie desselben, wenn es vergangen ist, bedürfen? Somit ist klar, dass die Seele die rein irdischen Dinge nicht nothwendig in den Kreis ihrer Vorstellung zu ziehen braucht.

Streitet nun Jemand und behauptet er, nothwendig müsse die Seele das unter die Sinne Fallende auch der Vorstellung zubringen, so antworten wir: Selbst wenn die Seele dies der Vorstellung zubringt, so thut sie dies nicht, auf dass die Vorstellung dies festhalte und bewahre; denn wenn auch die Sinne etwas erfassen, so nehmen sie doch nur den Grundzug und den Eindruck davon wahr.

Als Beweis für das Gesagte dient, dass, wenn wir einen Schritt in die Luft thun, wir doch nicht wissen, welcher ihrer Theile sich zuerst, und welcher sich zu zweit für uns erweitert. Sei es weil wir die Erkenntniss davon nicht beabsichtigen, oder weil wir dazu nicht im Stande sind, bewahren wir diese Erweiterung (im Gedächtniss) nicht, noch stellen wir sie uns vor, denn wir bedürfen dessen nicht, und würden von dem Wissen desselben keinen Nutzen haben. Wenn wir aber solches weder im Gedächtniss bewahren, noch es uns vorstellen, so erinnern wir uns desselben auch nicht. Wären wir im Stande in der Luft anstatt auf der Erde zu schreiten, so würden wir weder die Parasange kennen, noch wissen, in welcher Parasange wir sind, auch würden wir nicht wissen, wie viel Parasangen wir gegangen sind.

Wenn wir dann auch der Bewegung bedürften, bedürften wir doch nicht der Zeit, sondern nur der Bewegung, und wenn wir dann unsere Thaten verrichteten, ohne sie mit der Zeit in Beziehung zu setzen und ohne zu sagen, wir thaten dies in einem Monat oder einem Jahre; [104] so würden wir uns weder des Monats, noch des Jahres, noch dieser Zeit statt jener entsinnen. Es würde sich die Seele schon mit der Erkenntniss, dass etwas gemacht sei, begnügen (ohne zu fragen, in welcher Zeit es vollbracht sei).

Wenn nun der Schöpfer etwas als Eins und ewig schafft, so braucht er dasselbe weder im Gedächtniss zu bewahren, noch sich dessen zu erinnern; denn jenes ist ja Eins und verändert sich nicht. Ist dem nun so, und bewegen sich die Sterne nur, um ihre Wirkungen hervorzubringen, nicht aber, um die Distanzen der Sternburgen zu durchmessen; auch ist es nicht ihr Ziel, noch ihr Thun, dass sie die Dinge, an denen sie vorüberziehen, sehen, oder erkennen, wie oft sie daran vorübergehen, noch wie viel ihrer Vorübergänge in diesem oder jenem Zwischenraum, wegen eines nicht beabsichtigten Ziels, stattfanden, so muss nothwendig ihre Bewegung in seiner (Gottes) Absicht auf etwas Anderes Grosses und Erhabenes, stattfinden, und sind deshalb diese Distanzen ihr beständiger Gang geworden.

Wir behaupten, dass der erste Schöpfer, da er vortrefflich

und von vollendeter Vorzüglichkeit ist, auch seine Vorzüglichkeit vollkommener und vollendeter ist, als die aller vorzüglichen Dinge sei. Denn, da er die Ursache der Vorzüglichkeit aller Wesen, die Vorzüglichkeit haben, ist, und diese alle unter ihm stehen, und er ihre Ursache, sie aber verursacht sind, so ist es nothwendig, dass er es ist, der zuerst Leben und Vorzüglichkeit auf alle Dinge unter ihm spendet, da diese ja verursachte sind. Dann spendet er ihnen je nach ihren Graden und Stufen. Das was von ihnen mehr annimmt, ist würdiger, ihm nahe zu stehen, und wird es, wegen der Erhabenheit seiner Substanz, der Schönheit seines Glanzes und seines Bestandes, das erste Annehmende.

Deswegen tritt als Mittelding zwischen den Schöpfer und allem Verursachten dies, dass jenes erhabene Ding von vorzüglicher Substanz zuerst von allen das anzunehmen hat, was an Leben und Vorzüglichkeiten Gott auf dasselbe spendet, und dass es seinerseits auch hernach wieder auf das ihm Untergeordnete allerlei von dem, was es von Gott erhalten, ausschüttet, und dass es die von Gott ihm (sonst noch) ertheilten Vorzüge beständig erhält und auch wieder auf die ihm Untergeordneten beständig ausgießt und ausschüttet. Es muss ferner, da es der erste Annehmende ist und auf seiner [105] hohen, Gott nahen Stufe steht, auch vollkommener und vorzüglicher sein, als alles andere unter ihm, da es ja Gott so nahe steht, auch seine Substanz so erhaben und die Vorzüglichkeits- und Lebensannahme desselben so schön ist. Deshalb hat es seinen Platz da, wo das Urbild steht, in welchem sich die Vorzüglichkeiten des Schöpfers abspiegeln, und auf welches er die hehren Vortrefflichkeiten spendet, und deshalb ist es nothwendig, dass Gott von ihm aus, d. h. vom Geist, auf die Seele spende; denn diese ist ein Abbild vom Geist, sowie die hervortretende Rede nur die Rede des Geistes ist. Ihr ganzes Thun liegt nur in der Erkenntniss des Geistes und des Lebens, welches sie auf die Dinge spendet. Sie stammt ganz von dem Geist ab.

Geist und Seele verhalten sich, wie Feuer und Wärme.

Der Allgeist ist wie das Feuer, die Seele aber wie die vom Feuer auf etwas Anderes ausgestrahlte Wärme. Nur dass, wenn

man Geist und Seele, beide an Stelle von Feuer und Wärme setzt, die Wärme nur vom Feuer ausfliest und ausgeht, bis sie zu dem sie annehmenden Dinge gelangt und dann in ihm ist, der Geist aber sich in die Seele ausstretet, ohne dass eine seiner Kräfte von ihm ausfliesse (d. h. direkt).

Wir behaupten nun, dass die Seele dann geistig sei, wenn sie im Geiste ist, nur dass, wenn sie auch geistig ist, doch ihr Geist stets auf Betrachtung und Ueberlegung beruht; denn es ist ein entlehrter Geist und deshalb denkt sie nach und überlegt, da ihr eigener Geist mangelhaft ist, der wahre Geist aber sie vollendet. Wie Vater und Sohn sind beide; der Vater zieht den Sohn gross und giebt ihm Vollendung, der Geist aber ist es, der die Seele vollendet, er ist es ja, der sie zeugte.

Wir behaupten, dass das Individuum der Seele nur in dem Geiste sei, die Vernunft aber, die in dem Geiste ist, nur dem Geist, nicht aber dem in's Auge fallenden Dinge angehöre. Denn wenn die Seele zu ihrem Wesen zurückkehrt [106] und auf den Geist blickt, so steht ihr ganzes Thun in Beziehung auf den Geist. Wir dürfen keine ihrer Thaten auf die Geistseele beziehen, es sei denn die, welche die Seele in geistiger Weise verrichtet, und das sind ihre wesenhaften, gepriesenen, erhabenen Thaten. Ihre niedrigen, tadelnswerthen Thaten darf man aber nicht auf die Geistseele, sondern man muss sie auf die Thierseele beziehen; denn dies sind Eindrücke, die dieser Seele, nicht aber der Geistseele zufallen.

Ferner behaupten wir, dass die Seele durch den Geist erhaben sei und vom Geiste grössere Höhe erhalte, denn er ist ihr Vater und von ihr unzertrennlich. Es giebt zwischen beiden kein Mittelding, sondern die Seele folgt dem Geist (direkt), sie nimmt seine Form an, da sie an Stelle des Stoffes zu ihm steht.

Ferner behaupten wir. Der Stoff des Geistes ist sehr erhaben, denn er ist einfach, geistig; nur ist der Geist selbst noch einfacher als jener, und ihn ganz umfassend. Auch behaupten wir, dass der Stoff der Seele sehr erhaben sei, denn er ist einfach, geistig, seelisch; nur ist die Seele selbst noch einfacher als er, sie umfasst denselben ringsum und macht auf ihn mit Hülfe

des Geistes wunderbare Eindrücke. Deswegen ist sie erhabener, edler als der Stoff, da sie denselben umfasst und ihm wunderbare Formen einbildet. Zum Beweis hierfür dient die Sinneswelt; denn wer sie sieht, der zaudert nicht, sie sehr zu bewundern, besonders wenn er ihre Grösse, Schönheit, Erhabenheit und ihre zusammenhängende, fortwährende, laufende Bewegung beobachtet, die so wohl an ihr sichtbar, als in ihr verborgen ist, und ebenso die in der Creatur, dem Gewürm, den Pflanzen und allen übrigen Dingen ruhenden Geister betrachtet. Sieht man diese sinnlichen Dinge in dieser sinnlichen Niederwelt, so muss man sich in seinem Geiste zur wahren Hochwelt, von der diese Welt nur ein Abbild ist, erheben und seinen Blick darauf werfen.

Ein solcher wird dann gewiss alle Dinge erschauen, die er in dieser Welt sah, nur sieht er sie als geistige, ewige, mit Vorzügen und reinem Leben verbundene, [107] nichts von Schmutz mischt sich ihnen bei. Er sieht dort den erhabenen Geist in dem Raum über ihnen, wie er sie mit einer unbeschreiblichen Weisheit und durch die Kraft leitet, welche der Hervorrüfer beider Welten insgesammt in ihn legte. Er sieht die Dinge dort angefüllt mit Licht, Geist und Weisheit. Dort ist weder Spott noch Spiel, denn reiner Ernst herrscht dort, wegen des auf diese Welt ausströmenden Lichts. Jedes Einzelne begehrts, sich zur Stufe seines Herrn zu erheben und sich dem ersten auf diese Welt sich ergiessenden Lichte zu nahen. Jene Welt umfasst alle ewigen Dinge, die nicht sterben, sie umfasst alle Geister und Seelen, sie ist ewig ruhend, da sie höchst sicher gefügt und schön ist. Sie bedarf der Bewegung, dass sie von Zustand auf Zustand übertragen werde, nicht; ja, wollte sie die Bewegung und Uebertragung, so würde sie dazu nicht im Stande sein. Denn alle Dinge sind ja in ihr, und nichts ist ausser ihr, so dass es zu ihr übertragen werden könnte. Diese Welt erstrebt auch weder Vollendung noch Mehrung, da sie höchst vollendet und vollkommen ist.

Die Hochwelt ist nur deshalb vollendet und vollkommen, weil es nichts in ihr giebt, was sie nicht im Wissen umfasste,

und erfasst sie etwas geistig, so thut sie dies, ohne es zu erstreben, oder es zu bedenken, vielmehr erfasst sie es geistig deshalb, weil es ja in ihr ist und ihre Erhabenheit nicht eine erst entlehnte, noch ein Accidens ist, denn sie ist ja von ewiger Erhabenheit.

Dasselbe gilt von all ihren Vorzüglichkeiten, sie sind ewig und gehen mit der Ewigkeit, nicht mit der Zeit; die Zeit aber ist von dem ewigen Zeitlauf nur ein Abbild. Willst du diese erhabene Welt und die erhabenen, edlen, ewigen Dinge in ihr erkennen, so ist dein Blick allein zu stumpf, sie zu beschauen; dann wirf deinen Blick auf die Seele und gehe mit ihr und bleibe nicht stehen, bis du ihre Vorzüglichkeiten kennst. Wenn du aber mit ihr gehst, so lass den einen Theil von ihr und wende dich dem Anderen zu, denn die Seele besteht aus verschiedenen Dingen, [108] dazu gehören Geist und Sinne. So hänge dich fest dem Geiste an, denn die Sinne lassen nur einzelne Dinge (Individuen) erkennen, wie Sokrates und Hippokrates. Die Sinne können nur Theildinge erfassen, der Geist aber lässt dich den absoluten Menschen, was er ist, und das absolute Pferd, was es ist, erkennen, und dies lässt er dich deshalb erkennen, weil er hier die Alldinge nur durch Schluss vermittelst der Vordersätze erfasst. Dort aber in der Hochwelt lässt er dich die Alldinge mit Augen sehen, denn diese sind feststehende, beständige, ewige Substanzen. Sie sind allesamt in ihrem Einerlei feststehend, sind aber überhaupt nur beständig. Das Bestehen aber ist dort ewig ohne Vergangenheit und Zukunft, denn das Zukünftige ist dort gegenwärtig und das Vergangene vorhanden. Denn die Dinge dort sind ewig in einerlei Zustand, ohne sich zu ändern oder zu verwandeln. Dies ist der Zustand, in dem sie sein müssen und zu sein nie aufhören.

Jedes Ding, welches in jener Welt ist, ist Geist und Wesenheit, und ihr Ganzes ist ebenfalls Geist und Wesenheit. Geist und Wesenheit trennen sich dort nicht. Denn der Geist ist eben nur Geist, weil er die Wesenheit geistig erfasst, und die Wesenheit ist eben nur Wesenheit, weil sie vom Geist geistig erfasst wird. Die Ursache aber, weshalb der Geist geistig erfasst,

und zwar die Wesenheit, ist eine andere von jenen beiden verschiedene Wesenheit. Diese ist die Ursache, die den Geist hervorruft. Geist und Wesenheit aber traten zusammen hervor, und trennt sich deshalb keins der beiden vom andern. Nur dass, wenn auch Geist und Wesenheit zwei sind, so sind sie doch beide auch zusammen und zugleich geistig erfassend und geistig erfasst. Denn es ist unmöglich, dass der Geist geistig erfasse, ohne dass die Andersheit vorhanden wäre, d. h. ohne dass dasjenige vorhanden wäre, woraus er geschaffen wird.

Ist dem nun so, so kehren wir zu unserem Thema zurück und behaupten: Die Ur Anfänge sind nur Geist, Wesenheit und Andersheit, und die Selbstheit (das Ansichsein).

Es ist nun nöthig, mit diesen Bewegung und Ruhe in Beziehung zu setzen. [109] Bewegung ist, weil der Geist nur durch Bewegung erfassen kann, und Ruhe ist, weil der Geist, wenn er auch durch eine Bewegung erfasst, sich doch nicht ändert, noch von Zustand zu Zustand wandelt. Die Andersheit aber röhrt daher, dass es ein geistig Erfassendes und geistig Erfasstes giebt, denn nimmt Jemand die Andersheit vom Geist hinweg, so wird er blosses Einerlei und wäre die Stumpfheit die nothwendige Folge, so dass er nichts geistig erfassen könnte. Es ist nöthig, dass das geistig Erfasste mit dem geistig Erfassenden in Beziehung steht. Das „An sich Sein“ röhrt daher, dass der Geist das geistig Erfassbare erfasst, ohne aus seinem Zustande heraus zu treten, und ohne sich zu ändern, vielmehr erfasst er das Erfassbare, während er an sich seiend in allen seinen Zuständen bleibt. Das, was die geistigen Substanzen eng zusammenfasst, ist das „An sich Sein“, aber der Unterschied, welcher diese Substanzen unterscheidet, ist das „Anders sein“.

Der Geist, welcher der Herr ist, findet sich oft in der Seele, da die Seele mit ihm eng verbunden ist, es sei denn, dass sie über ihre Grenzen herausgehen und sich von ihm trennen will. Thut sie dies, so ist dies ihr Tod und ihr Verderben. Wenn sie sich aber ihm so eng verbunden hat, dass es ist, als ob beide Eins wären, so wird sie mit ewigem Leben begabt, und hat eine Wonne, die nie schwindet.

Frage nun Jemand: Wer liess denn den Geist also werden? wer erhab ihn so hoch? so antworten wir: Der, der ihn in's Sein rief; er ist der Eine, der Wahre, der Reine, der Ureinfache, der alle Dinge umfasst, die einfachen sowohl als die zusammengesetzten. Er ist es, der vor jeder Vielheit war, er ist die Ursache von der Wesenheit der Dinge und ihrer Vielheit. Er ist es, der die Zahl schafft. Jedoch ist nicht die Zahl das erste der Dinge, wie (gewisse) Leute glauben, denn die Eins ist vor der Zwei und die Zwei nach der Eins. Die Zwei röhrt nur von der Eins her und sie ist begrenzt, die Eins aber ist unbegrenzt, da die Zwei von der Eins herröhrt. Wir behaupten, die Zwei ist begrenzt bei der Eins, beide sind aber an sich unbegrenzt.

Sagt man aber, die Grenze werde zur Zahl, nur dass sie so begrenzt sei wie die Substanzen, d. h. sie sei substantiell [110], so wäre, wenn dem so ist, die Seele auch eine Zahl, denn die ersten, erhabenen Dinge sind nicht Körpermassen, auch haben sie keine Grösse, sondern sie sind geistige und stehen nicht im Bereich der Körper und Maasse; mögen immerhin die Körpermassen und die Dinge von grossem Maass am Ende der Art sein, dass die sinnliche Wahrnehmung vermeint, sie seien Wesenheiten, so sind sie doch keine.

Zum Beweis dafür, dass die hohen, erhabenen Dinge keine Körpermassen noch mit körperlichen Maassen begabt sind, dienen Körperdinge wie die Saaten und Pflanzen. Denn das Erhabene und Edle, was in den Saaten und Pflanzen ist, liegt nicht in der sichtbaren, dem Auge anheimfallenden Feuchtigkeit, sondern es ist etwas Verborgenes, was nicht dem Gesicht anheimfällt, vielmehr ist es die Geisteskraft, die in ihm ruhende, substantielle Zahl.

Wir behaupten, dass die Zahl (Eins) und die Zwei in jener Hochwelt nur der Geist und die reinen, schaffenden Kräfte sind, nur dass die Zwei nicht als Zahl zu betrachten ist, wenn sie mit ihrem Wesen in Beziehung gebracht wird. Die aus ihr und der Eins entstehende Zahl ist die Form eines jeden einzelnen dieser Dinge; es ist, als wären alle Dinge in ihr (der Zahl), d. h. dem Geist vorgebildet. Denn der Geist ist eben Zwei.

Der Geist wird aus dem Einen in einer anderen Art geformt, als die wäre, wenn er aus seinem eigenen Wesen sich formte. Die Formen, welche der Geist aus seinem Wesen bildet, gleichen dem Gesicht, das in der That erblickt. Denn die Eins wird durch die erste entstehende Wesenheit geformt, dann bewegt sich der Geist, um das geistig Fassbare in der That zu erfassen, somit ist der Geist nur wie der in der That sehende Blick und sind sie beide (der Geist und das Erfasste) Eins.

Wir wollen nun nach dem Geiste forschen, wie er ist, wie er entstand, und wie ihn der Hervorruber hervorrief [111] und ihn diese Dinge und ihresgleichen, welche die Seele nothwendig so wissen muss, dass nichts davon ihr entgeht, ewig blicken liess. Wir begehrn dies zu wissen, worüber die alten Gelehrten viel geredet haben, und worüber sie verwirrt geworden sind. Auch gilt hier die Frage, wie die reine Eins, in der keine Vielheit in irgend einer Weise ist, der Grund ward, dass die Menge der Dinge hervorging, ohne dass sie aus ihrer Einheit heraustrat und nicht zur Vielheit, sondern bei dem Schaffen der Vielheit noch mehr zur Einheit ward. Wenn wir alle Dinge auf das Eine, das keine Vielheit in sich hat, bezögen und dies aussprächen, so würden wir diese Frage aufwerfen und feststellen, ohne zuerst uns in Demuth Gott zu nahen und ihn um Verzeihung und um Erhörung zur Verdeutlichung dieses Gegenstandes zu bitten und ohne ihn überhaupt mit einem Worte anzuflehen und zu ihm unsere vergänglichen Hände auszustrecken. Allein wir wenden uns vielmehr in Ehrfurcht zu ihm in unserem Geiste, und unsere Seele erweiternd dehnen wir sie aus zu ihm und nahen uns in Demuth und flehen wie ein Bedrängter, ohne abzulassen. Wenn wir also gethan haben, erleuchtet er unserren Geist mit seinem strahlenden Lichte, nimmt von uns die Thorheit, die uns in diesen Leibern anhängt, er verleiht uns zu dem, was wir erbitten, Kraft und Beistand. Nur in dieser Weise können wir diese Frage allgemein aufwerfen, und bis zu dem Einen, Guten, Vortrefflichen gelangen, der allein Güte und Vortrefflichkeit dem spendet, der in rechter Weise darum bittet.

Wir beginnen nun damit zu sagen: Wer wissen will, wie

der Eine, Wahre die vielen Dinge hervorrief, der werfe seinen Blick auf den Einen, Wahren einzig und allein, er kümmere sich nicht um alle Dinge, die ausserhalb seiner sind, und wende sich zur Betrachtung seines (Gottes) Wesens und bleibe dabei stehen, alsdann sieht er in seinem Geiste ihn, den Einen, Wahren, ruhend, stehend, erhaben über alle Dinge, sowohl geistige als sinnliche. Er sieht dann alle Dinge gleichsam als Bilder, die überall hin zerstreut sind und zu ihm zurück sich wenden. In dieser Weise [112] bewegen sich alle Dinge ihm zu. Denn für alles, was sich bewegt, giebt es irgend etwas, dem zu es sich bewegt; wo nicht, ist es überhaupt sich nicht bewegend. Das sich Bewegende bewegt sich aber nur aus Sehnsucht zu dem hin, von dem es stammt, denn es erstrebt ja nur, dies zu erreichen und sich ihm zu verähnlichen, und deshalb wirft es seinen Blick darauf und wird dies nothwendig Bewegungsursache.

Nun ist hierbei nöthig, dass du von allem zeitlichen Sein im Geiste abstrahirest, da du ja nur wissen willst, wie die wahrhaften, ewigen, erhabenen Wesenheiten von dem ersten Hervorrufer hervorgingen, denn sie wurden von ihm nur zeitlos in's Sein gerufen; sie wurden hervorgerufen und wirkten, ohne dass zwischen ihnen und dem schaffenden Hervorrufer irgend eine Vermittlung bestand. Wie kann also ihr Sein zeitlich stattfinden, da sie ja Ursache der Zeit und des Zeitlichen Seins, seiner Reihung und seiner Erhabenheit sind? Denn die Ursache der Zeit liegt nicht unter der Zeit, sie besteht vielmehr in etwas Höherem, Erhabenerem. Beide sind etwa wie der Schatten und der Schattenwerfer.

Wie viel sind doch der Wunder, welche die Herren der Sterne und die Seelen in jener Hochwelt sahen, von der aus sie in's Dasein gerufen wurden! Deshalb umfasst auch jene Welt alle Dinge, die in dieser Welt sind. Diese Formen sind in jener Welt von der Ersten bis zur Letzten, nur sind sie dort in einer anderen, höheren und erhabeneren Art. Hierunter verstehen wir nun nicht, dass die niedrigen Formen, die in dieser Welt in der Fäulniss sind, selbst in jener Hochwelt seien,

sondern nur die Naturform. Wir meinen, dass das, was hier ist, auch dort sei, jedoch in einer edleren, erhabeneren Art.

Wir kehren nun zu unserem Thema zurück und behaupten, dass der Jupiter, da er diese geistige, reine, lautere Form sah, von ihrer Schönheit und ihrem Glanz, so viel er konnte, erfasste. Jedweder hier liebt auch jene Welt und ihre Insassen, wie der Jupiter thut, und sieht die Schönheit [113] jener Welt mit ihren schönen, glänzenden Formen. Dann sucht er von derselben Schönheitsspende und von jenem Licht Erleuchtung sich anzueignen, denn jene erhabene Welt erleuchtet alle, die auf sie blicken, sie spendet denselben Schönheit und Licht so viel, dass sie sie so werden lässt, als ob sie in Schönheit Licht und Glanz ihr gleich wären. Wie nun der Mann, der sich auf einen hoch erhabenen Ort erhebt und dann auf einer rothen, leuchtenden Erde steht und lange seinen Blick darauf wirft, von dieser rothen, reinen, strahlenden Farbe erfüllt und dann der Farbe und dem Glanz dieser Erde ähnlich wird, ebenso ist es mit dem, der seinen Blick auf die Hochwelt wirft und auf diese schöne, leuchtende Farbe lange blickt. Ihm spendet dieselbe von dieser Farbe und Schönheit, so viel, dass er ihr ähnlich wird. Es ist, als wäre er, wie sie, in Schönheit und Glanz. Nur dass die Farbe in jener Welt nichts als Schönheit und Licht der Form ist, ja die Form ist an sich schön im Inneren und Aeusseren. Denn die schöne Farbe ist nichts als die Form, aber nicht etwas auf sie Uebertragenes. Da jedoch der Schauende nicht die ganze Form im Inneren und Aeusseren sehen kann, glaubt er, ihr Aeusseres sei eben nur die glänzende, schöne Farbe.

Wer aber diese Form in ihrer Vollständigkeit beherrscht und in ihrer Allheit wandelt, der sieht diese Form als leuchtende, reine, strahlende Farben, die erhaben sind in Schönheit und Anmuth. Jedoch sieht er diese Form dann nicht schlecht und innen und aussen getrennt, sondern er sieht sie ganz und insgesammt zugleich, weil sein Blick sie durchdringt. Der Betrachter kann, wenn er körperlich ist, diese Form nicht ganz und gar innen und aussen zugleich betrachten, denn er sieht sie nur, während er aussen steht, da sie dann der sinnlichen

Wahrnehmung anheimfällt. Daher kann wegen der früher erwähnten Ursache kein körperliches Wesen diese Form, wie es sein müsste, wirklich erblicken. Willst du aber diese Form so erblicken, so [114] kehre zu dir selbst zurück und sei, als wärst du eine Seele ohne Leib. Dann blicke auf diese Form, als wäre sie Eins, ohne Unterschied in sich. Thust du dies, so siehst du die Formen allesamt in geistiger Weise und bist voll von ihrer Schönheit und ihrer Anmuth.

Wie nun, wenn du auf einen der Sternherrn blicken willst, und in allgemeiner Weise den Blick darauf wirfst es dann ist, als sähest du das Innere und Aeußere desselben, und du dann erst in erhabener Weise auf sein Licht und seine Schönheit blicken kannst, so thue auch also, wenn du auf jene leuchtende, strahlende, anmuthige Form blicken willst. Bist du stark, sie in einer Weise zu schauen, in der kein Mangel und keine Trennung ist, so bist du stark, auf ihre Schönheit und ihre Anmuth zu blicken. Kann aber Jemand nicht auf jenen erhabenen Glanz blicken, so werfe er seinen Blick auf die Herren der Sterne und begehre er sie in einer vollständigen Weise zu schauen, dann erblickt er sicher darin etwas von der Schönheit jener Hochwelt, da der Stern ein Gleichniss und Bildniss derselben ist. Ist er dann voll von der Schönheit jenes glänzenden (Stern-)Herrn, so ist es, als ob beide in Betreff der Schönheit und Anmuth Eins wären. Bleibt er dann auch allein für sich in seinem Zustande, so trennt er sein Wesen von jenem nicht, und er wird zum glänzenden Sternherrn. Bleibt er aber in seinem Zustande, allein in seinem Wesen und trennt er somit sein Wesen von jenem, so ist er und jener Sternherr nimmermehr Eins, was darin bestände, dass der ihm seine Anmuth und seine Schönheit anzöge und er wie jener an Glanz und Schönheit würde. Wenn dem aber so ist, so schaut dann er und der Sternherr auf jene Welt zusammen. So oft er sie sehen will, ist er dann stark dazu, weil er mit diesem Herrn zu Eins geworden ist und derselbe ihm hilft.

Wenn er dann diesen Herrn, nachdem er seinen Blick darauf geworfen und von seinem Licht und seiner Schönheit

erhalten, verlässt und zu seinem Wesen zurückkehrt, so trennt er sich von dieser Einheit und werden sie zu zwei, wie sie vor [115] ihrer Einswerdung waren. Nur, dass der Mensch, wenn er zur Endstufe gelangt und rein und lauter geworden ist und er sich auch nicht mit dem Schmutz des Körpers besudelt hat, im Stande ist, zu diesem Herrn, von dem er sich getrennt hat, immer wieder zurückzukehren und fortwährend zu Eins mit ihm zu werden, und dass der Mensch bei dieser seiner Rückkehr Gewinn hat, denn er weiss, dass, wenn er mit dem Herrn zu Eins wird und wie ein Ding mit ihm geworden ist, ihm nichts von der vergänglichen Niederwelt unter ihm verborgen bleibt.

Ebenso ist es, wenn der Vortreffliche seinen Blick auf einen Herrn im Himmel wirft und lange darauf schaut, so wird er von dessen Licht und Schönheit voll und ist er wie Ein Ding mit ihm. Er lässt dann die sinnliche Wahrnehmung hinter sich, auf dass er nicht zu dieser Niederwelt zurückzukehren und von diesem Herrn sich zu trennen, noch dieser Schönheit und des Blickes auf die höchste Anmuth zu entbehren brauche. Dann hängt er ihm deshalb sehr eng an, so dass, wenn er auf ihn blickt, er mit ihm wie Eins und nicht wie etwas Anderes ist. Denn begehrte er auf ihn zu schauen, wie wenn er etwas Anderes wäre, so verachtet der ihn und wirft ihn weit von sich.

So muss denn der vortreffliche Mann, der sich danach sehnt, die Hochwelt zu schauen, wenn er mit einem der Sternherren ist, in der von uns beschriebenen Weise mit ihm sein. Er muss immer danach begehrten, die Hochwelt über diesem Herrn, mit dem er ist, zu schauen, denn die Betrachtung jener Welt ist vortrefflicher und erhabener als die Betrachtung der Himmelwelt. Er begehrte dann in ihr zu sein, und wenn er in ihr gewesen, kehrt er zurück und ist schön, anmuthig, strahlenfarbig, wegen des Lichtes, das er von dort erhielt, geworden. Es kann keiner im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung und des Lebens sein und vom Blick darauf zurückgestossen werden. Wenn Jemand aber in der Geistwelt sein will, so wird er sie ansehen, als ob er mit ihr eins und nicht etwas von ihr Verschiedenes wäre. Denn wenn er also thut,

tritt er in sie ein und nimmt vom Lichte jener Welt, von ihrer Schönheit und ihrem Glanze an. Dann wird er glänzend, leuchtend, schön, als ob er sie (selbst) wäre. Man muss wissen [116], dass der Blick nur die Dinge, die ausserhalb von ihm sind, erfasst, er fasst dieselben aber nicht so weit, dass er dabei gleich ihnen würde und er sie dann ganz richtig, seiner Kraft gemäss, wahrnahme und erkennte. Dasselbe gilt von dem Geistmenschen. Wirft er seinen Blick auf die Geistdinge, so erfasst er sie nicht so, dass er und sie Eins wären. Vielmehr fällt sein Blick auf das Aeussere der Dinge, und richtet sich der Geist auf das Innere. Deshalb findet seine Einswerdung mit ihnen in verschiedener Weise statt, und ist er dann mit einigen derselben stärker und mächtiger Eins, als die Einswerdung der Wahrnehmung mit dem Wahrgenommenen.

So oft der Blick lange auf das Wahrgenommene schaut, thut ihm dasselbe Schaden, ja setzt ihn sogar so ausserhalb der sinnlichen Wahrnehmung, dass er nichts wahrnimmt (es ermüdet der Blick). Mit dem geistigen Blick ist es aber umgekehrt; so oft Jemand den Blick lange auf das nur geistig Wahrnehmbare richtet, wird er reicher an Erkenntniss und fähiger, Geist zu werden.

Man muss nämlich wissen, dass die Erkenntniss der Sinne mehr in Uebel und Schmerz als im Wissen stattfindet, denn dieselben müssen Uebel und Schmerz, die in sie wie eine Krankheit eindringen, von sich abstoßen. Wenn die Sinne dies aber thun müssen, bleibt ihre Erkenntniss nicht fest, weil eine so starke Pein sie von da betrifft, und deshalb erkennen die Sinne nicht richtig.

Die Gesundheit kommt einem Sinn nur in der ihm entsprechenden Weise zu. Derselbe wird durch die Gesundheit ergötzt, und erkennen sie deshalb die Sinne richtig. Denn die Gesundheit ist eine Anordnung in den Körpern; sie weilt mit ihnen und hängt ihnen fest an, deshalb, weil sie ihr entsprechen. Auch wurde die Gesundheit eins mit ihnen, und erkennt der Wahrnehmende dieselbe, wie er überhaupt das Wahrnehmbare erfasst.

Die Krankheit aber ist etwas der sinnlichen Wahrnehmung

Fremdes und ist ihr nicht entsprechend. Das uns Fremdartige und Fernliegende nimmt die Erkenntniß nicht wahr, vielmehr wird dies von der Schmerzempfindung wahrgenommen, dagegen erfassen wir das uns Naheliegende und Entsprechende mit der Erkenntniß, nicht mit der Schmerzempfindung.

Wenn wir nun in diesem Zustande sind, erkennen wir die sinnlich wahrnehmbaren und [117] uns nahen Dinge richtig durch die Wahrnehmung, während die Geistesdinge nicht richtig von ihr erreicht werden. Wenn sich dies so verhält, so erkennt die sinnliche Wahrnehmung nur die ihr entsprechenden Eindrücke, kennt aber nicht die Eindrücke, die ihr fremd sind. Dies geschieht wegen des in sie eindringenden Schmerzes, obwohl diese Eindrücke noch zu der Wahrnehmung gehören. Dann ist es aber passend, dass sie die Geistesdinge gar nicht kenne, denn diese liegen uns sehr fern und sind uns fremd.

Daher ist, wenn wir nun uns an etwas Geistiges, das ja dem Stoffe fern liegt, erinnern wollen, das uns sehr schwer. Wir wähnen es nicht erreichen zu können; wir denken also darüber nach und betrachten das Geistige. Der uns zukommende Eindruck röhrt jedoch von der sinnlichen Wahrnehmung her. Diese sinnliche Wahrnehmung sagt: Ich kann nichts Geistiges sehen, und darin spricht sie wahr. Sie sah nimmer, noch sieht sie je etwas Geistiges, denn das, was das Geistige erkennt, das ist der Geist, da dieser, wenn er das Geistige verleugnete, auch sein Wesen verleugnen würde. Denn wenn der Geist sich zu einem Körper mache und sich ausserhalb des Bereiches des geistig Erfassbaren setzte und er dann mit dem Auge des Körpers das Geistige sehen wollte, so würde er nicht die Geistwelt be- schauen können.

So haben wir denn gezeigt, wie der Geist im Stande ist, das Geistige zu sehen, und wie nicht. Wenn er nämlich sich selbst zu etwas Ungeistigem macht, kann er das Geistige nicht erblicken, wenn er aber sich jenem zugesellt, so erkennt er es richtig.

Fragt nun Jemand: Wenn der Geist die Welt sieht und erkennt, was thut er uns von ihr kund? so antworten wir: Er

thut uns kund, dass er die That des Urschöpfers, und dies ist die Geistwelt, deren Ursache Gott ist, gesehen habe, und dass in dieser Welt alle Dinge ohne Qual und Mühe seien; keine Arbeit gäbe es, die ihn träfe, denn er ergötze sich der Dinge, welche aus ihm hervorgingen, so dass er sie bei sich fest hält, um sich seines Lichtes und der Schönheit der Dinge, welche er geboren, zu erfreuen; nur sei der Jupiter allein das Erste, was ausserhalb dieser Welt hervortrete. Er sei ein Abbild von einigen Dingen in jener Welt. Auch ging [118] der Jupiter aus dieser Welt nicht vergeblich hervor, er that dies nur, damit durch ihn eine andere schöne, leuchtende, unter das Sein fallende Welt entstände, denn diese sei ein Abbild und Gleichniss jener Schönheit. Es ist aber nicht nothwendig, dass im Gleichniss von einer Schönheit oder ihrem Abbild, noch die reine Schönheit und die schönen Substanzen vorhanden seien. Denn das Abbild gleicht dem ihm Vorangehenden, wovon es eben Abbild ist, und ist in dieser Welt Leben, Substanz und Schönheit, weil sie ein Abbild der Himmelswelt ist. Sie ist auch immerfort im Sein, so lange ihr Vorbild besteht. Jede Natur ist ebenfalls Gleichniss und Abbild von dem über ihr Stehenden. So lange das Ding, von dem sie Abbild ist, währt, währt auch sie.

Deshalb geht der fehl, welcher behauptet, die Geistwelt verderbe und vergehe, denn der, welcher sie hervorrief, ist ja festbestehend, er vergeht weder, noch hört er auf. Ist aber der, welcher den Geist hervorrief so beschaffen, so zergeht der Geist nimmer, noch verdirbt er, sondern er dauert ewig, es sei denn, dass der, der ihn hervorrief, ihn in seinen ersten Zustand zurückstossen, d. h. vernichten wolle. Dies ist aber unmöglich. Denn der erste Hervorrüfer rief den Geist nicht durch Betrachtung und Nachdenken, sondern durch eine andere Art von Hervorrufung hervor; er rief ihn nämlich dadurch hervor, dass er (selbst) ein Licht ist. So lange nun dies Licht über ihm weilt, bleibt er und währt, und schwindet er nicht. Das erste Licht, von dem nur das „Dass“ gilt, ist ewig, es hörte nie auf, noch wird es aufhören. Wir wenden nur diese Namen beim ersten Licht an, weil wir ihrer als eines Hinweises bedürfen.

Wir kehren jetzt zu unserem Thema zurück und sagen: Das erste „Dass“ (d. i. Wesen), ist das erste Licht. Dies ist das Licht des Lichtes ohne Ende, nimmer schwindend; es hört nicht auf die Geistwelt immerfort zu erleuchten und zu durchstrahlen, und deshalb vergeht die Geistwelt weder, noch verschwindet sie je. Da nun diese Geistwelt ewig ist, so bildete sie eine Abzweigung und ging diese Welt hervor. Wir verstehen unter dieser Abzweigung die Himmelwelt und besonders die (Stern-) Herren derselben. [119] Wäre dieselbe nicht jener Welt entsprechend, so würde sie diese Welt nicht leiten; unterlässt sie das Streben nach dem Licht über ihr und beschäftigt sie sich dann mit der Leitung dieser Welt, so gelingt es ihr nicht, sie in Gang zu bringen. Somit ist zum Ordner der Geistwelt das Urlicht, zum Ordner der Himmelwelt aber die Geistwelt und zum Ordner der Sinneswelt die Himmelwelt geworden. Alle diese Ordnungen aber sind nur durch den Urordner stark, er ist es, der sie mit der Kraft der Anordnung und Leitung versieht.

Die Geistwelt wird vom ersten „Dass“ geordnet, dies ist der erste Hervorruber; der Ordner der Himmelwelt ist die Geistwelt. Jedoch ist der erste Hervorruber von gewaltiger, unendlicher Kraft und unendlicher Schönheit. Deshalb ist auch die Geistwelt höchst schön. Sie lässt aus dem (Ur-)Glanz Schönheit und Licht erstrahlen; dann wird die Seele schön, nur dass der Geist schöner ist als sie, da die Seele nur ein Abbild des Geistes ist. Wenn sie ihren Blick auf die Geistwelt wirft, nimmt sie an Schönheit zu.

Wir stellen nun unseren Ausspruch fest und sagen: Die himmlische Weltseele ist schön, und spendet sie ihre Schönheit der Venus, die Venus aber spendet ihre Schönheit dieser Sinneswelt; wo nicht, woher sollte denn diese Schönheit kommen? denn dieselbe kann, wie wir früher darthaten, weder vom Blut, noch von den übrigen Mischungen herrühren.

Die Seele ist somit von dauernder Schönheit, so lange sie ihren Blick auf den Geist wirft, denn sie erwirbt dann von ihm die Schönheitsspende; lässt sie aber mit ihrem Blick von ihm ab, so hört auch ihr Licht auf. So sind auch wir vollendet,

schön, so lange wir unsere Seele betrachten, sie erkennen und in ihrer Natur bleiben. Blicken wir aber nicht auf dieselbe, erkennen wir sie nicht, und wenden wir uns der Sinnesnatur zu, so werden wir hässlich.

Somit ist durch die erwähnten Beweise die Schönheit der Geistwelt klar und deutlich, wie wir dies kurz, unserer Kraft gemäss, und so viel wir vermochten, dargethan haben.

Preis dem, dem Preis gebührt!

IX. Buch.

Ueber die vernünftige Seele, die unsterblich ist.

Wir wollen wissen, ob der Mensch in seiner Gesamtheit und ganz und gar dem Verderben und Vergehen anheimfällt, oder ob nur ein Theil von ihm vergeht, schwindet und verdirbt und ein anderer Theil aber bleibt und dauert, und was denn dieser Theil an sich sei. Wer dies richtig wissen will, der forsche in natürlicher Weise, wie wir es angeben.

Wir behaupten, der Mensch sei nicht etwa ein Einfaches, Schlichtes, sondern ein aus Seele und Leib Zusammengesetztes. Die Seele sei etwas Anderes als der Leib, und der Leib kann entweder an Stelle eines Werkzeugs der Seele stehen, oder mit ihr in einer anderen Art verbunden sein. Nur dass, welcher Art auch die Verbindung sei, doch der Mensch in zwei Theile zerfällt, nämlich in Seele und Körper. Jeder einzelne dieser beiden Theile hat eine Natur, die nicht die Natur des anderen ist.

Der Körper ist ein Zusammengesetztes, nicht Einfaches. Das Zusammengesetzte [121] aber kann sich auflösen und sich in die Dinge, aus denen es zusammengesetzt ist, trennen. Somit trennt sich der Körper, er löst sich auf und bleibt er nicht, wie dies der Augenschein bezeugt. Denn das Auge sieht, wie der Körper aufhört, sich auflöst und in vieler Weise verdirbt, auch sieht es, wie ein Theil der Körper die anderen verdirbt und einer sich in den anderen verwandelt, wie sich einer in den anderen verändert, besonders dann, wenn nicht die edle, erhabene, lebendige Seele in ihm, d. h. in den Körpern, vorhanden ist. Dies, weil der Körper, wenn er allein für sich bleibt und die erhabene Seele nicht in ihm ist, weder dauern, noch ein (in sich) Verbundenes bleiben kann, er löst sich vielmehr auf und trennt sich in Form und Stoff. Er trennt sich in beide,

da er aus beiden zusammengesetzt ist. Der Körper löst sich aber nur deshalb auf, trennt sich und bleibt nicht in einem Zustande verbunden, weil die Seele ihn verlässt. Denn es ist die Seele, die fest dem Leibe anhängt, damit dieser nicht zerfalle, noch zergehe. Sie hängt ihm aber deshalb so fest an, weil sie es ist, die ihn aus Stoff und Form fügte. Wenn sie ihn nun verlässt, so zögert er nicht, sich in die Dinge zu trennen, aus denen er zusammengesetzt ist.

Wir behaupten, dass die Körper deshalb, weil sie Körper sind, aus Theilen bestehen, deshalb auch lassen sie sich trennen, zusammensetzen und sich in kleine Theile zerlegen, und dies ist eine von den Arten ihres Verderbens.

Ist dies nun so, wie wir beschrieben haben, ist der Körper ein Theil von den Theilen des Menschen und fällt er dem Verderben anheim, so ist zweifellos der Mensch nicht ganz und gar, in seiner Gesammtheit, dem Verderben anheimfallend, vielmehr ist demselben nur einer seiner Theile unterworfen. Der demselben anheimfallende Theil ist das Werkzeug, denn dies verdirbt und bleibt nicht, weil dasselbe nur wegen irgend eines Bedürfnisses erstrebt wird, das Bedürfniss währt aber nur eine Zeit lang, und liegt es somit in der Natur des Werkzeuges, dass es verderbe und nicht bleibe. Denn wenn der Bedürftige [122], der das Werkzeug wegen irgend eines Bedürfnisses anwandte, jenes Bedürfniss, deswegen er es anwandte, befriedigt hat, so verschmäht er das Werkzeug und lässt es liegen; wenn er es aber verschmäht und nicht mehr darnach strebt, so verdirbt es und bleibt es nicht in seinem Zustande.

Die Seele dagegen ist fest, in einem Zustande bestehend, sie verdirbt weder, noch schwindet sie. Durch sie ist der Mensch das, was er an sich ist, und das ist das Wahre, in dem keine Lüge ist, wenn es mit dem Körper in Beziehung gebracht wird. Die Seele bedarf des Körpers, so wie die Form des Stoffes oder der Werkmeister der Werkzeuge bedarf. Somit ist denn der Mensch an sich die Seele, denn durch die Seele ist er das, was er ist, durch sie besteht er fest und dauernd, durch den Körper aber ist er schwindend und verderbend. Denn

jeder Körper ist zusammengesetzt, und alles Zusammengesetzte fällt der Auflösung und dem Verderben anheim, und somit ist jeder Körper sich auflösend, dem Verderben anheimfallend.

Behauptet nun Jemand: Auch die Seele verfällt dem Verderben, denn sie ist ein Körper, nur dass sie ein feiner, zarter Körper ist, so antworten wir: Wir müssen dem nachforschen und wissen, ob die Seele ein Körper ist oder nicht.

Wir behaupten nun: Ist die Seele irgend ein Körper, so muss sie sich nothwendig zertrennen und auflösen. Worin löst sie sich dann aber auf? Dies müssten wir doch nothwendig wissen. Wir behaupten: Ist das Leben nothwendig stets bei der Seele zugegen, sich weder von ihr trennend, noch von ihr scheidend, und ist die Seele ein Körper, so muss ein jeder Körper ein Leben haben, das ihn nie verlässt, so dass es ewig mit ihm ist. Ist dem nun so, so kehren wir zurück und behaupten: Ist die Seele ein Körper und ist der Körper zusammengesetzt, so muss auch die Seele zusammengesetzt sein, sei es aus zwei, sei es aus vielen Körpern [123], und jeder dieser Körper muss ein von Natur ihm eingepflanztes Leben haben, das ihn nie verlässt; oder aber, einige davon haben ein solches Leben, andere aber nicht, oder aber, keins von ihnen hat irgendwie ein Leben. Hat nun einer dieser Körper ein ihm eingepflanztes Leben, so ist derselbe wirklich die Seele. Dann fragt man weiter nach diesem Körper, und wir sagen: Ist er etwa aus vielen Körpern zusammengesetzt? Dann beschreiben wir denselben in der Weise, wie wir dies oben thaten, und das geht so bis in's Endlose fort. Das Endlose wird aber weder gewusst noch verstanden.

Behauptet nun Jemand, dass die Seele ein Körper sei, der aus den einfachen Urkörpern, hinter denen kein anderer Körper stehe, zusammengesetzt sei, und somit könnten wir nicht behaupten, die Körper seien aus Körpern zusammengesetzt, und diese Körper wieder aus anderen und so in's Unendliche, so fragen wir, da wir ja von den Urkörpern festgestellt haben, dass hinter ihnen keine anderen stehen: Wenn die Seele irgend ein Körper ist, und dieser Körper aus den Urkörpern zusammen-

gesetzt ist, diese Urkörper aber mit einem ewigen, ihnen unzertrennlichen Leben begabt sind, welcher Körper ist denn mit einem ewigen, unzertrennlichen Leben begabt? Wenn dann keiner behaupten kann, dass dies das Feuer, die Luft, die Erde und das Wasser seien, denn diese sind ja nicht mit Seelen begabt, so antworten wir: Findest du, dass die einfachen mit Seele begabten Körper lebend sind, so ist das Leben in diesen Seelen ein Accidens, aber nicht ein von Natur eingepflanztes; denn wäre ein solches in ihnen, so würden sie sich weder wandeln, noch ändern, wie ja die Himmelskörper sich weder ändern noch wandeln, denn sie sind mit lebendiger Seele begabt, nicht von etwas Anderem Spende verlangend, vielmehr sind sie es, die allen Körpern Leben spenden. Dann behaupten wir, dass es hinter diesen einfachen Körpern keine anderen Körper gebe, die noch einfacher wären als sie, und sie wären die Elemente der Körper. Was sie betrifft, so wird nicht erwähnt [124], dass sie mit Seelen oder mit Leben begabt seien. Haben aber die einfachen Urkörper weder Seelen noch Leben, wie kann der aus ihnen zusammengesetzte Leib Seele und Leben haben? Es wäre doch unmöglich und absurd, dass aus Körpern, die weder Seele noch Leben haben, wenn sie zusammengefügt und gemischt würden, ein Leben entstände, wie aus dem Geist das geistig Fassbare hervorgeht.

Behauptet nun Jemand, dass die einfachen Urkörper (an sich) weder mit Seelen, noch mit Leben begabt seien, dass sie aber dann damit begabt würden, wenn eins mit dem anderen sich mischte, und eins in dem anderen aufginge, so antworten wir: Ist die Mischung selbst Ursache, dass durch sie die Körper mit Seele und Leben begabt werden, so muss doch diese Mischung eine Ursache haben, und diese wäre es, die einen Körper mit dem anderen mischt und die Kraft des einen in den anderen dringen lässt. Geschieht aber die Mischung der Körper in einander, nur wegen einer Ursache, so verleiht diese Ursache der Seele, die Möglichkeit (zum Sein). Wir antworten ferner: Wäre die Mischung der Körper, des einen mit dem anderen, eine Ursache, welche die Körper zu beseelen und lebendigen macht, so würde

kein Körper mit Seele begabt sein, ausser die zusammengesetzten Körper allein. Dem ist aber nicht so, vielmehr sind alle einfachen Körper mit Seele und Leben begabt. Auch findet sich kein Körper in der Welt, derselbe sei zusammengesetzt oder einfach, er sei denn mit Seele und Leben begabt. Dies ist so, weil die schaffende Seelenkraft es ist, die den Stoff der Körper formt. Formt sie aber den Stoff, so macht sie aus ihm den Körper. Der Beweis hierfür ist, dass es keine schaffende Kraft in dieser Welt giebt, es sei denn von Seiten der Seele. Denn wenn die Seele den Stoff formt und aus ihm die einfachen Körper schafft, so spendet sie ihnen eine schaffende natürliche Kraft. Diese schaffende Naturkraft röhrt nur [125] von der Seele her. Es giebt keinen Körper, er sei einfach oder zusammengesetzt, es sei denn, in ihm liege eine schaffende Kraft. Somit giebt es keinen Körper, er sei zusammengesetzt oder einfach, es sei denn, er habe Seele und Leben.

Behauptet Jemand, die Sache verhielte sich nicht so, die einfachen Körper hätten weder Seelen noch Leben, vielmehr entstände, erst wenn die Körper, welche sich nicht einer zum anderen theilen lassen (d. i. die Urkörper), sich verbänden und zu Eins würden, hieraus die Seele; so antworten wir: Das ist nichtig und unmöglich. Denn die Körper, welche sich nicht theilen lassen, sind alle in einerlei Zustand und Beschaffenheit; ich meine damit, es giebt keinen Körper unter ihnen, der irgend einen Eindruck wahr- oder annähme. Wenn aber keiner dieser Körper Eindruck weder wahr- noch annimmt, wie ist es dann möglich, dass einer derselben mit dem anderen sich verbinde, oder mit ihm zu Eins werde, da das zu Einswerden und sich Verbinden doch einer von den Eindrücken ist, welche den Körpern, die sich theilen lassen, zufallen? Die Seele nimmt aber sowohl die Eindrücke, welche dem Verbundenen, als auch die, welche dem Getrennten, als auch die, welche dem Körper zufallen, wahr. Wir behaupten somit: Aus der Verbindung der Körper, die sich nicht theilen lassen, entsteht durchaus nichts Lebendes, wie kann dann die Seele aus der Verbindung und Vereinigung der Körper entstehen? Das ist absurd und unmöglich. Wir

behaupten, dass der Urkörper aus Stoff und Form zusammengesetzt sei. Nun kann keiner behaupten, der Körper habe von dem Stoffe her eine Seele, denn der Stoff hat durchaus keine Qualität. Der Körper hat Seele und Leben von Seiten der Form, denn der Körper wird durch die Seele mit Ordnung und Aufklärung versehen, diese beiden röhren von Seiten der Seele her, denn in dem Körper muss doch nothwendig Ordnung herrschen.

Wenn dem also ist, so fragen wir: Was ist denn diese Form? Antworten sie, sie sei irgend eine Substanz, so erwidern wir [126]: Ihr habt uns auf einen der zwei Theile des Zusammengesetzten, aber nicht auf das ganze Zusammengesetzte insgemein hingeführt. Nun ist aber einer der beiden Theile des Körpers die Seele, und ist dann euer Ausspruch, die Verbindung der Körper allein sei die Ursache vom Leben der Körper und der Vereinigung des einen derselben mit dem andern, nichtig. Sagen sie dann: Die Form ist nur ein Eindruck der Materie, aber nicht eine Substanz, und aus diesem Eindruck geht Seele und Leben in der Materie hervor, so antworten wir: Eure Rede ist nichtig, denn der Stoff ist nicht im Stande sich selbst zu bilden, noch kann die Seele aus ihrem Wesen von selbst hervorgehen. Wenn aber der Stoff weder sich selbst formt, noch die Seele aus ihrem Wesen hervorgeht, so muss das, was den Stoff formt, ein anderes als dieser sein. Dies ist nun das, was jenen als mit Leib, Seele und Leben begabt setzt, so wie es auch alle übrigen Körper setzt. Dies ist aber etwas, was ausserhalb jeder körperlichen, stofflichen Natur liegt.

Wir behaupten: Es ist unmöglich, dass irgend einer der Körper, derselbe sei einfach oder zusammengesetzt, festbestehe, wenn die Seelenkraft nicht in ihm vorhanden ist. Denn zur Natur des Körpers gehört Fluss und Vergänglichkeit. Wäre nun die ganze Welt ein Körper, ohne Seele und ohne Leben, so würden die Dinge schwinden und vergehen, und ebenso würde, wenn ein Theil des Körpers die Seele wäre, und die Seele leiblich wäre, wie manche glauben, sie dasselbe treffen, was den übrigen Körpern ohne Seele und Leben begegnet, denn alle Körper

sind deshalb, weil sie Körper sind (an sich), aus einem Stoff. Sind nun die Körper stofflich und ist die Seele einer der Körper, so müssen zweifelsohne Körper und Seelen abnehmen, sich auflösen und zu Stoff werden, denn der Stoff aller Körper ist einer; aus ihm werden sie gefügt und zu ihm lösen sie sich auf. Ist dem nun also und ist die Seele ein Körper und im Bereich der Körper, so ist sie ohne Zweifel der Abnahme und dem Fluss unterworfen, denn sie zerfliesst dann, wie der Körper [127], und nimmt, zum Stoff hin, ab.

Wenn nun alle Körper abnehmen, so kann das Sein nicht bestehen, denn alle Dinge werden ja zu Stoff. Werden sie aber alle wieder zu Stoff und hat der Stoff keinen Bildner, der ihn bilde, d. h. keine Ursache, so giebt es kein Sein; ist aber das Sein nichtig, so ist es auch diese Welt, da sie nur körperlich ist. Dies ist absurd, denn die Welt kann doch nicht ganz und gar vollständig nichtig sein.

Sagt nun Jemand: Wir setzen die Welt nicht insgesamt nur als Körper, sondern wir setzen sie, als mit Seele und Leben begabt, aber nur dem Namen nach; so antworten wir: Der Name hat keinen Werth, dem Sinne nach verneint ihr Seele und Leben, deshalb, weil ihr die Seele in's Bereich der Körper setzt, ist aber die Seele irgend ein Körper, und ist jeder Körper abnehmend, zerfliessend, dem Verderben anheim fallend, so muss zweifelsohne auch die Seele abnehmen, sich auflösen und verderben. Dann ist die ganze Welt dem Verderben anheimfallend, das aber ist absurd, wie wir dies öfter darthaten.

Wie ist es möglich, dass die Seele ein zarter Körper sei, da ja jeder Körper, er sei dick oder zart, wie die Luft und der Wind zerfliessst, denn es giebt ja keinen feineren und keinen zarteren Körper als jene beiden, auch giebt's unter den Körpern, den einfachen sowohl als den zusammengesetzten, keinen Körper, der mehr als sie zerflösse und rascher verschwände als diese beiden. Es passt aber für die Seele nicht in diesem Zustande zu sein, sonst wäre sie geringer und niedriger, als die dicken, sinnlichen Körper. So ist es nicht, vielmehr ist die Seele erhabener und vorzüglicher, als jeder Körper, er sei dick oder

zart, wie ja die Ursache immer erhabener und vorzüglicher ist als das von ihr Verursachte.

Wir behaupten: Jeder Körper, er sei dick oder zart, ist weder Ursache dafür, dass er allein für sich besteht, noch dafür, dass er verbunden ist. Dagegen ist gerade die Seele Ursache für die Verbindung des Körpers und sein Alleinsein. Denn dass er allein für sich besteht, hat der Körper von der Seele entlehnt. Wie ist es auch möglich, dass der Körper Ursache seines Alleinseins sei, da in ihm die Zerstückelung [128] und Trennung liegt? Hinge die Seele ihm nicht fest an, so würde er sich trennen und durchaus nicht in einem Zustande bleiben. Wie könnten auch Luft und Wind seelenartig sein, da beide im Fluss sind, sich zerflücken und rasch trennen lassen? Was nun aber nicht stark genug ist, sich selbst zusammen und fest zu halten, das kann noch weniger etwas Anderes festhalten. Wie kann die Luft Seele dieser Welt und ihr Geist sein, da sie der Ordnung und Aufklärung bedarf?

Wir behaupten, dass diese Welt nicht durch Ungefähr und Zufall ihren Gang geht, sondern nur durch eine Seelen-Geistkraft mit höchster Absicht und Anordnung. Ist dem so, so behaupten wir: Die Geistseele steht über dieser Welt als Herstellerin, und stehen die Körperdinge für sie nur an Stelle eines Theiles; sie ist es, die dieser Welt in ihrer jetzigen Lage eng anhaftet, wie sie dies bei den Körpern der Thiere thut. Denn so lange die Seele in ihnen ist, bleiben sie festbestehend; sobald aber die Seele sie verlässt, dauern und bleiben sie nicht, sondern sie verderben und vergehen. Ebenso ist es mit der ganzen Welt, so lange die Seele in ihr bleibt und währt; wenn sie dieselbe aber verlässt, geht die Welt unter und bleibt sie nicht in demselben Zustande. Dies bezeugen uns selbst die Materialisten; denn die Wahrheit zwingt sie, dies zu bestätigen, wie auch die Dinge sie zu der Erkenntniss zwingen, dass nothwendig vor allen Dingen, den Einfachen sowohl als den Zusammengesetzten, etwas Anderes gewesen sei, und das sei die Seele. Nur widerstreben sie der Wahrheit dadurch, dass sie

die Seele als einen geistartigen Hauch oder als geistiges Feuer setzen. Sie beschreiben die Seele mit dieser Eigenschaft, weil sie meinen, dass unmöglich die erhabene, edle Kraft ohne Feuer oder Wind sein könne; auch glauben sie, die Seele müsse nothwendig einen Ort haben, in dem sie bestehet. Da sie nun dies glauben, setzen sie Wind und Feuer an ihre Stelle, da beide zarter und feiner sind als alle Körper. Sie müssten nothwendiger Weise [129] behaupten, dass die Körper begierig die Stätte in ihr verlangten und in den Kräften der Seele fest beständen, die Seele also der Ort der Körper sei, und in ihr läge ihr Bestand und ihre Dauer, nicht aber seien die Körper der Ort der Seele. Denn die Seele ist Ursache, der Körper aber verursacht. Die Ursache begnügt sich mit sich und bedarf zu ihrem Bestand und ihrer Dauer des Verursachten nicht, das Verursachte dagegen bedarf der Ursache, es hat keine Festigkeit und keinen Bestand als allein durch dieselbe.

Wir sagen nun: Wenn jene nach der Seele befragt, antworten, sie sei ein Körper, und wenn dann die Fragen, denen sie sich nicht entziehen können, auf sie eindringen, so sind sie nicht im Stande zu behaupten, dass sie zu den bekannten Körpern gehöre, und nehmen sie dann ihre Zuflucht zu dem unbekannten Etwas, wovon sie schon viel und zu wiederholten Malen geredet haben. Da sind sie denn genöthigt, sie hinzustellen als einen von jenen bekannten Körpern verschiedenen Körper, nur dass derselbe nach ihrer Meinung ein starker, schaffender Körper sei und den nennen sie dann einen Odem (Lebensgeist). Dann erwidern wir ihnen und sagen: Wir finden aber viele Odem, die keine Seele haben. Ist dem aber so, wie kann dann die Seele der Odem irgend eines seelenlosen Dinges sein?

Sagen sie, dass der Odem, welcher irgend eine Form (Beschaffenheit) angenommen, die Seele sei, so fragen wir: Was ist das für eine Form? Denn diese Form muss nothwendiger Weise der Odem selbst oder sie muss eine Qualität desselben sein. Ist sie der Odem selbst, so tadeln sie unser erster Ausspruch, dass wir öfters Odem finden, die keine Seele haben, ist aber jene Form eine Qualität des Odems, so ist derselbe zusammen-

gesetzt und nicht einfach; dann ist aber zwischen der Seele und den Körpern durchaus kein Unterschied.

Wir behaupten: Diese Beschaffenheit ist etwas Uebertragenes (Attribut, Beigelegtes), und das Uebertragene ist (immer) nur ein einzelner Theil von den Dingen, auf die es übertragen wird, sie ist aber nicht selbsttragend (selbstständig).

Ist nun die Beschaffenheit übertragen und hat das Uebertragene keinen Stoff, sondern kommt es nur an dem Tragenden zur Erscheinung und ist der Tragende ein Körper — ist die Sache so und ist die Form ohne Stoff und ist der Odem körperlich, so ist die Seele aus irgend einem Körper, der weder dick noch dünn ist, gefügt.

Die Bestätigung von dem von uns Behaupteten ist, dass jeder Körper entweder warm oder kalt, entweder hart oder weich, entweder feucht oder trocken, entweder schwarz oder weiss sein oder eine der übrigen Qualitäten, die den erwähnten ähnlich sind, haben muss. Ist nun ein Körper warm, so wärmt er, ist er kalt, kältet er; ist er leicht, macht er leicht, doch ist er schwer, so beschwert er, ist er schwarz, schwärzt er, oder ist er weiss, so weisst er. Es kommt dem Kalten nicht zu, zu wärmen, noch dem Warmen, zu kühlen. Sind nun alle Körper in diesem Zustande, so thut jeder Körper mit dem in ihm Liegenden nur je Eine That. Finden wir nun etwas, was viele Thaten verrichtet, so wissen wir, dass die Substanz desselben eine andere ist, als die der Körper, und dass sie ausserhalb jeder Körpersubstanz steht. Dies kann keiner widerlegen noch leugnen.

Von den besonderen Fällen.

Wir behaupten: Einen Beweis dafür, dass die Seele mit einigen ihrer Kräfte in dieser Welt, in der Geistwelt aber mit ihren übrigen Kräften liege, liefern die Gerechtigkeit, die Rechtschaffenheit und die übrigen Tugenden (Vorzüge). Denn wenn die Seele über die Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit nachdenkt und dann bei den Dingen nachforscht, ob sie gerecht und gut sind oder nicht, so muss im Geist von Gerechtigkeit

und Rechtschaffenheit das liegen, worüber die Seele nachdenkt und wonach sie forscht; wenn nicht, warum würde denn die Seele [131] über etwas nachdenken, was nicht vorhanden ist, und darnach forschen?

Ist dem also, so sagen wir: Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit und die übrigen Tugenden sind vorhanden ob die Seele darüber nachdenkt oder nicht. Sie sind nur im Geist in einer höheren und erhabeneren Art vorhanden als in der Seele. Denn der Geist ist es, der der Seele Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit und alle Tugenden spendet. Jedoch sind die Tugenden nicht immerfort in der nachdenkenden Seele, sondern nur bisweilen sind sie in ihr vorhanden, nämlich nur wenn sie über sie nachdenkt. Dies, weil die Seele, wenn sie auf den Geist ihr Auge wirft, von ihm verschiedene Tugenden, je nachdem sie ihren Blick darauf wirft, erhält; wenn sie nämlich ihren Blick lange auf den Geist richtet, nimmt sie erhabene Tugenden von ihm als Spende; wenn sie dann aber sorglos wird und sich den Sinnen zuwendet und mit ihnen sich beschäftigt, so spendet der Geist ihr nichts mehr von den Tugenden, und wird sie wie etwas Sinnliches, Niedriges.

Wenn sie dann wieder über einige Tugenden nachdenkt und ihnen zu begegnen begeht, so schaut sie auf den Geist, und spendet hierbei der Geist die Tugend. Im Geist sind alle Tugenden immerfort vorhanden, nicht so, dass sie zu einer Zeit vorhanden wären, zu einer anderen aber nicht, sondern sie sind darin immerfort. Sind sie aber immerfort in ihm, so werden sie von ihm aus gespendet, weil der Geist sie nur von der ersten Ursache her spendet. Die Tugenden sind immerfort im Geist, weil der Geist nie absteht auf die erste Ursache zu blicken, und ihn nichts daran hindert. Die Tugenden sind somit immer in ihm, sie treffen stets äusserst sichere Entscheidungen, und diese sind richtig, ohne Fehl, denn sie sind in ihm ohne eine Vermittelung von der ersten Ursache her. Der Geist aber hängt ihnen eng an, je nach dem, was über ihn von oben her kommt.

Die erste Ursache anlangend, so sind die Vorzüge in ihr gewissermassen eine Ursache, nicht dass sie für dieselben nur an

Stelle eines Gefäßes träte, sondern die erste Ursache ist eben selbst alle die Vorzüge, nur dass die Vorzüge von ihr ausströmen, ohne dass sie sich theilt [132] oder sich bewegt noch an irgend einem Orte ruht; vielmehr ist sie eine Wesenheit, von der unaufhörlich ohne örtliche Bewegung oder örtliche Ruhe die Wesenheiten und Vorzüge ausgehen. Sind die Wesenheiten von ihr ausgegangen, so sind sie in allen Wesenheiten, je nach der Kraft der Einzelnen, vorhanden. Denn der Geist nimmt diese Vorzüge mehr auf als die Seele, die Seele mehr als die Himmelskörper, und diese wiederum mehr als die dem Entstehen und Vergehen anheimfallenden Körper. Denn je mehr das Verursachte von der ersten Ursache sich entfernt und je mehr der Vermittelungen werden, desto weniger nimmt es von der ersten Ursache an.

Die erste Ursache ist stehend, in ihrem Wesen ruhend, sie ist weder in einem Zeitlaufe noch in einer Zeit noch an einem Orte, vielmehr liegt der feste Bestand des Zeitlaufes, der Zeit, des Ortes und aller Dinge nur in ihr. Wie nämlich der Mittelpunkt fest in seinem Wesen besteht und nur durch ihn alle vom Mittelpunkt zur Peripherie ausgehenden Linien wohl bestehen und jeder Punkt und jede Linie im Kreise oder in der Fläche nur durch den Mittelpunkt fest besteht, so ist es auch mit den geistigen und sinnlichen Dingen. Auch wir bestehen fest nur durch den ersten Schaffer; an ihn hängen wir uns, zu ihm sehnen wir uns, ihm neigen wir uns zu und kehren zu ihm zurück, wenn wir auch von ihm fern und weit ab sind. Denn unser Gang und unsere Heimkehr geht nur zu ihm, gleichwie die Linien (Radien) des Kreises, wenn sie auch fern und weit ab sind, zum Mittelpunkt gehen.

Frage nun Jemand: Wie steht es denn mit uns? Obwohl wir in der ersten Wesenheit, die alle Dinge hervorrief, waren, und von Seiten der Seele viele Vorzüge in uns haben, nehmen wir doch weder die erste Ursache, noch den Geist, noch die Seele, noch die edlen, erhabenen Vorzüge wahr, auch üben wir sie nicht aus. Vielmehr wissen wir den grössten Theil unserer Zeit nichts davon; ja unter den Menschen giebt es viele, welche

sie ihr Leben hindurch ganz verkennen und verleugnen, so dass, wenn sie einen davon reden hören, [133] sie meinen, es seien Märchen ohne Wahrheit; auch üben dieselben ihr ganzes Leben lang keine von den erhabenen, edlen Vorzügen (Tugenden) aus; so antworten wir: Wir wissen von diesen Dingen deshalb nichts, weil wir sinnlich sind und nur Sinnliches erkennen, auch dies nur beabsichtigen. Selbst wenn wir ein Wissen erzielen, so wollen wir dies nur von der sinnlichen Wahrnehmung her schöpfen.

So behaupten wir denn: Wir sehen die Dinge so, und wollen wir von der Anschauung uns nicht trennen, nur von ihr wollen wir uns aneignen, was wir sehen und nicht sehen. Wir glauben, alle Dinge seien sichtbar, und es gebe nichts, was dem Blick nicht anheimfiele, dies und Aehnliches. Daher hat dies und dergleichen uns dahin gebracht, dass wir Seele, Geist und erste Ursache verleugnen. Findet man Einen von uns, der glaubt ihre Erkenntniss erfasst zu haben, so setzt er diese doch mit der sinnlichen Wahrnehmung und den Körpern in Beziehung, so dass er Seele, Geist, erste Ursache als Körper fasst, während doch der Körper verursacht ist von einem Verursachten und dies wieder vom Verursachten. Die Vorzüge (Tugenden) sind in der Seele vorhanden, die Seele im Geist, und der Geist in der ersten Wesenheit gewissermassen als in seiner Ursache. Die Seele ist aber kein Körper, sondern Ursache des Körpers, auch ist weder der Geist noch die erste Ursache ein Körper.

Dies haben die Vorzüglichsten der Alten festgestellt und mit befriedigenden, genügenden Beweisen dargethan. Als Beweis dafür dient, dass die Seele ihre Vorzüge nicht wahrnimmt, und dass diese keine Körper sind und nicht unter die sinnliche Wahrnehmung fallen. Wie sollten die Vorzüge auch Körper sein, da wir sie ja nicht sinnlich wahrnehmen können, wenn wir den Sinnen ergeben sind? Beweis dafür, dass wir, wenn wir den Sinnen ergeben sind, weder die Seele noch ihre Vorzüge erfassen können, ist, dass wir oft, wenn wir über etwas nachdenken, einen unserer Freunde, obwohl er gegenwärtig ist, nicht sehen; denn wir sind ganz und gar der Seele zugewandt

und haben der sinnlichen Wahrnehmung vergessen. Ebenso gilt, dass, wenn wir wahrnehmen und ganz den Sinnen zugethan sind, [134] wir weder die Seele noch ihre Vorzüge erfassen können. Wir nehmen aber etwas nur dann wahr, wenn es der Sinn erfasst und es der Seele zuführt; dann führt die Seele dies dem Geiste zu, wo nicht, so nehmen wir dies Ding nicht wahr, wenn wir auch lange darauf blicken.

Dasselbe gilt von der Seelenkraft. Sie nimmt nichts wahr, es sei denn die Seele führt es dem Geiste zu; dann giebt der Geist der Seele es zurück, obwohl er zu Anfang sehr entfernt von ihm war, die Seele führt es dann der sinnlichen Wahrnehmung zu, so dass diese es, je nach ihrer Kraft, wahrnimmt. Somit führt der Sinn, wenn er etwas wahrgenommen, dies der Seele und die Seele es dem Geiste zu. Dasselbe gilt von der Seele. Wenn sie etwas wahrnahm, führt sie dies zuerst dem Geiste zu, und dann giebt der Geist es der Seele wieder; darauf führt es die Seele der Sinneswahrnehmung zu, nur dass der Geist das Ding in einer erhabeneren und klareren Weise erkennt, als dies die Seele kann; die Seele erkennt dies nur in einer niedrigen, nicht wahren Weise.

Wir behaupten: Der welcher Seele, Geist, und erste Ursache, die ja Ursache vom Geist und von der Seele und von allen Dingen ist, wahrnehmen will, darf die Sinne ihre Wirkungen nicht verrichten lassen, sondern muss vielmehr in sein Wesen zurückkehren, in dessen Innern stehen bleiben und lange dort weilen. Er muss seine ganze Beschäftigung darauf richten, wenn er auch vom Sehen und den anderen Sinneswahrnehmungen sich fern halten muss. Denn diese verrichten ihre Wirkungen nur ausserhalb von ihm, nicht aber innerhalb von ihm. Er muss begierig sein dieselben zur Ruhe zu bringen; ist dies der Fall und ist er zu seinem Wesen zurückgekehrt und blickt er auf sein Inneres, so ist er stark das wahrzunehmen, was die Sinne nimmer wahrnehmen noch je erfassen können.

Dies ist, wie wenn einer liebliche, anregende Töne vernehmen will. Der horcht auf diesen Ton; wenn dann kein anderer Ton ihn beschäftigt, so kann er diesen Ton richtig hören [135]

und wahrnehmen. Dasselbe gilt von jedem Sinnbegabten. Will er etwas vom sinnlich Wahrnehmbaren richtig erfassen, so verschmäht er die übrigen Wahrnehmungen und wendet sich jenem allein zu, dann erkennt er es richtig. Dasselbe muss der thun, welcher Seele, Geist und erste Wesenheit erfassen will, er muss das äussere sinnliche Hören verwerfen und aufgeben und das innere, geistige Gehör allein dazu anwenden; dann vernimmt er die erhabenen, reinen, lauteren, schönen, anmuthigen, erfrischenden Töne, deren ein Hörer nimmer überdrüssig wird, vielmehr nimmt er, so oft er sie hört, an Begierde und Munterkeit zu und weiss, dass diese irdischen, sinnlichen Töne nur Abbilder und Grundzüge jener Töne sind. Nimmt er diese erhabenen, hohen Wesenheiten wahr, und hört er, je nach seiner Kraft und Macht, jene Töne, so ist seine Freude vollkommen und vollständig.

X. Buch.

Ueber den ersten Anfang und die aus ihm beginnenden Dinge.

[136] **D**er Eine, der Reine! Er ist die Ursache aller Dinge, er ist nicht wie eins von den Dingen, sondern er ist der Ursprung des Dinges; er ist nicht die Dinge, sondern alle Dinge sind in ihm, er ist nicht in einem der Dinge, denn alle Dinge quellen nur aus ihm hervor; in ihm ist ihr fester Bestand und zu ihm geht ihre Rückkehr.

Fragt Jemand: Wie ist es möglich, dass die Dinge in dem Einen, Einfachen (dem Urwesen), in dem weder eine Zweiheit noch in irgend einer Weise eine Vielheit ist, sind? so antworten wir: Weil er rein Einer und einfach ist, ist in ihm keins von den Dingen, weil er aber rein Einer ist, strömen aus ihm alle Dinge hervor; denn da er kein Wesen hat, strömen von ihm alle Wesen aus. Ich spreche es kurz aus: Weil Er keins von den Dingen ist, strömen alle Dinge von ihm aus. Doch wenn auch alle Dinge nur von ihm ausströmen, so ist es zunächst das erste Wesen, d. h. das Wesen des Geistes, das ihm zu Anfang ohne Vermittelung entströmte, darauf entströmten ihm alle Wesen der Dinge in der Hoch- und Niederwelt durch Vermittelung vom Wesen des Geistes und der Hochwelt.

Ich behaupte: Der Eine, Reine steht über Vollkommenheit und Vollendung, die Sinneswelt dagegen ist defect, denn sie ist hervorgerufen. Das Vollendete ist der Geist, derselbe ward deshalb vollendet, vollkommen, weil er aus dem Einen, Wahren, Reinen, der über der Vollendung steht, hervorgerufen ward. Es ist aber unmöglich, dass [137] das über der Vollendung Stehende das Mangelhafte ohne Vermittelung hervorrufe, auch ist es dem Vollendeten unmöglich, etwas so Vollendetes, wie es selbst ist, hervorzurufen, denn in der Hervorrufung liegt eine Mangelhaftig-

keit. Wir verstehen darunter, dass das Hervorgerufene nicht auf der Stufe des Hervorrufers, sondern unter ihm steht.

Beweis dafür, dass der Eine, Reine vollendet über der Vollendung stehe, liegt darin, dass er keines der Dinge bedarf und auch keine Spendung verlangt, denn aus seiner starken Vollendung und seinem Uebermaass geht von ihm etwas Anderes aus. Denn das über der Vollendung Stehende kann nicht anders schaffen, als dass das (geschaffene) Ding vollendet sei, wo nicht, stände es ja nicht über der Vollendung. Denn wenn das Vollendete irgend ein (unvollendet) Ding in's Dasein ruft, so muss das über der Vollendung Stehende auch Vollendung hervorrufen, es muss das Vollendete hervorrufen, von dem gilt, dass nichts Neugeschaffenes stärker, glänzender und erhabener sein kann als es.

Denn wenn der Eine, Wahre, über der Vollendung Stehende das Vollendete hervorgerufen hat, so wendet sich dies Vollendete zu seinem Hervorruber und wirft seinen Blick auf denselben und wird von ihm aus voll des Lichtes und Glanzes; dies wird dadurch zum Geist. Aber der Eine, Wahre, schafft das Wesen des Geistes, wegen seiner starken Ruhe, blickt dann dieses Wesen auf den Einen, Wahren, so formt sich der Geist. Denn wenn dies erste Wesen von dem Einen, Wahren hervorgegangen ist, so bleibt es stehen, und wirft es seinen Blick auf den Einen, um ihn zu sehen. Es wird dann zu Geist. Ist nun aber das erste hervorgerufene Wesen zu Geist geworden, so gleichen seine Thaten dem Einen, Wahren; denn nachdem es seinen Blick auf ihn geworfen und ihn, seiner Kraft entsprechend, gesehen hat und dann Geist geworden ist, schüttet über diesen der Eine, Wahre viele herrlichen Kräfte aus. Ist der Geist dann mit grosser Kraft ausgerüstet, so schafft er die Form der Seele, ohne sich zu bewegen, weil er dem Einen, Wahren ähnlich handelt [138]. Den Geist rief der Eine, Wahre hervor, während er ruhend war, und deshalb ruft auch der Geist die Seele im rubigen Zustande, ohne sich zu bewegen, hervor. Nur dass der Eine, Wahre das Wesen des Geistes, der Geist aber die Form der Seele aus dem Wesen, das von dem Einen, Wahren stammt, durch die Vermittelung vom Wesen des Geistes hervorruft.

Da nun die Seele von einem Verursachten verursacht ist, so ist sie nicht stark dazu, ihr Thun ohne eine Bewegung, im ruhigen Zustande zu verrichten, vielmehr thut sie dies durch eine Bewegung und ruft sie irgend ein Abbild hervor. Ihr Werk heisst Abbild, weil es ein vergängliches, weder feststehendes noch bleibendes Thun ist. Denn es geschah durch eine Bewegung, und die Bewegung bringt nichts Bestehendes und Bleibendes, sondern nur Vergängliches hervor. Wäre dem nicht so, so wäre ihr Thun edler als sie selbst. Das Gemachte wäre festbestehend, der Schaffer aber, d. h. die Bewegung, vergänglich, schwindend, und dies wäre doch sehr falsch. Will nun die Seele etwas thun, so blickt sie auf das, von woher sie den Anfang nahm, und schaut sie darauf, so wird sie voller Kraft und Licht, sie bewegt sich in einer anderen Weise, als sie es ihrer Ursache zu that. Denn wenn sie sich ihrer Ursache zu bewegen will, bewegt sie sich nach oben, will sie aber ein Abbild machen, so bewegt sie sich nach unten. Dann ruft sie ein Abbild hervor, nämlich das Sinnliche und die Natur, die in den einfachen Körpern und in den Pflanzen, Thieren und in jeder Substanz ist. Die Substanz der Seele trennt sich nicht von der vor ihr stehenden, sondern hängt mit ihr zusammen, denn die Seele geht in alle niederen Substanzen, bis sie in irgend einer Weise zu der Pflanze gelangt.

Denn die Natur der Pflanzen ist eine von den Wirkungen (Eindrücken) der Seele, und deshalb hängt sich die Seele an sie, nur dass, wenn auch die Seele durchdringt, bis sie zur Pflanze gelangt und in ihr ist, sie nur deshalb in ihr ist, weil, wenn sie ihre Wirkungen hervorbringen will, sie nach unten dringt, [139] um hierdurch, so wie durch ihre Sehnsucht nach dem geringen Niederding, ein Individuum hervorzurufen. Dies, weil die Seele, als sie im Geiste war und sich ihm zu erhob, sie sich nicht von ihm trennte; als sie aber sorglos ward, und ihr Blick dort stumpf war, so verliess sie ihn und drang nach unten bis sie vom ersten hervorgerufenen Sinnending aus, auch das letzte einholte und schöne Wirkung auf dasselbe machte. Nur dass, wenn diese Dinge auch schön sind, sie doch hässlich und

niedrig sind, wenn man sie mit den Hochdingen, die in der Geistwelt sind, vergleicht. Die Seele bringt diese Wirkungen nur bei ihrer Sehnsucht nach den geringen Niederdingen hervor. Sehnt sie sich danach, macht sie auf sie Eindruck und ist sie mit dem Sinnlichen verglichen, schöner als alle Schönheit desselben. Die Theildinge sind nur schön im Reiche der Sinneswahrnehmung, denn die Sinneswahrnehmung ist ihr Gebiet und das Ähnliche erfreut und ergötzt sich am Ähnlichen; an die geistigen Hochdinge gehalten, sind sie aber sehr hässlich und gemein.

Wir behaupten: Wenn die Seele auf die Natur, das Sinnlich Wahrnehmbare und alle Dinge ihres Bereichs Wirkung ausübt, so stellt sie jedes Einzelne derselben auf seine Stufe und führt dies in so sicherer Weise aus, dass nichts von seiner Stufe zu einer anderen übergehen kann, nur dass, wenn auch im Sinnlichen und Natürlichlichen Ausführung und Ordnung herrscht, diese doch der Ausführung und Ordnung der geistigen Hochdinge gegenüber eine andere ist. Denn die Ausführung der sinnlichen Dinge ist gering, niedrig, dem Fehler anheimfallend, die der Hochdinge aber ist eine hohe, erhabene, dem Fehler nicht anheimfallende, denn sie ist immer richtig. Die Ausführung der Hochdinge ist richtig, denn sie geht von der ersten Ursache aus. Die Ausführung der Niederdinge fällt aber dem Fehler anheim, denn sie ist eine solche, die von dem Verursachten, d. h. der Seele ausgeht.

[140] Die Seele in den Pflanzen ist gleichsam einer von den Theilen der Seele, nur dass sie der geringste und thörichtste aller ihrer Theile ist, denn sie dringt nach unten, bis sie in diesen niedrigen, gemeinen Körpern ist. Ist die Seele im Thierischen, so ist sie auch ein Theil der (allgemeinen) Seele, nur ein erhabenerer und edlerer als die Pflanzenseele. Dies liegt in der sinnlichen Wahrnehmung. Gelangt die Seele zum Menschen, so ist dies ein noch vorzüglicherer Theil der allgemeinen Seele, denn sie bewegt sich dann, nimmt sinnlich wahr, hat Geist und Unterscheidungsgabe. Denn ihre Bewegung geht von Seiten des Geistes aus, d. h. die Bewegung der Seele und ihre Schönheit liegt darin, dass sie geistig arbeitet und erkennt. Ist die Seele

in den Pflanzen, so besteht ihre Pflanzenkraft in der Wurzel fest. Dafür dient als Beweis, dass, wenn man einen Zweig von der Krone des Baumes oder von der Mitte abschneidet, der Baum nicht vertrocknet, dies thut er aber, wenn man die Wurzel abschneidet.

Frage nun Jemand: Wohin geht denn diese Kraft oder Seele, wenn sie sich nach dem Abhauen der Wurzel vom Baume trennt? so antworten wir: Sie geht zu der Stätte, von der sie sich nie getrennt hat, d. i. der Geistwelt. Ebenso dringt, wenn ein Theil des Thierischen vergeht, die Seele, die in ihm war, fort, bis dass sie zur Geistwelt kommt, sie kommt aber zu derselben nur, weil diese, d. h. der Geist, der Ort der Seele ist. Der Geist verlässt diese Welt nie; der Geist ist aber nicht an einem Orte, somit ist die Seele dann nicht an einem Orte; ist sie aber an keinem Orte, so ist sie zweifelsohne oben und unten und überall, ohne sich mit der Zertheilung des Alls zu zertheilen oder zu zerstückeln, somit ist die Seele an einem jeden Orte und doch auch nicht an einem Orte (örtlich).

[141] Wir behaupten, dass die Seele, wenn sie von unten nach oben dringt und nicht vollständig zur Hochwelt gelangt, sondern zwischen beiden Welten stehen bleibt, sie die Geist- und Sinnesdinge zugleich angeht und in der Mitte zwischen beiden Welten, d. h. zwischen dem Geistigen und dem Sinnlichen oder Natürlichem steht, nur dass, wenn sie von hier nach oben strebt, sie dies leichtesten Laufes thut und ihr dies nicht schwer fällt, ganz anders, als wenn sie in der Niederwelt ist und dann zur Hochwelt aufsteigen will, denn das wird ihr schwer.

Wisse, dass Geist und Seele und alle geistigen Dinge in ihrem Uranfang deshalb weder verderben noch vergehen, weil sie von der ersten Ursache ohne eine Vermittelung ausgehen. Die Natur, das Sinnliche und alle Naturdinge sind aber vergänglich und dem Verderben anheimfallend, weil sie Wirkungen von verursachten Ursachen sind, d. h. sie gehen vom Geist durch Vermittelung der Seele aus; jedoch giebt es Naturdinge, die länger dauern als andere, und ewiger sind als sie. Dies hängt je von der Entfernung des Dinges, von seiner Ursache und

Kraft und der grossen oder geringen Zahl der Ursachen für dasselbe ab. Denn wenn der Ursachen des Dinges wenige sind, so dauert es länger, sind der Ursachen aber viele, so währt es geringere Zeit.

Wir müssen nämlich wissen, dass von den Naturdingen das eine am anderen hängt; vergeht eins, so steigt es zu seinem Genossen nach oben, bis es zu den himmlischen Körpern und von da zur Seele und dann zum Geist gelangt. Die Dinge alle bestehen fest im Geist, und der Geist ist festbestehend in der ersten Ursache, und die erste Ursache ist Anfang aller Dinge und ihr Ende. Von ihr nehmen alle ihren Anfang und zu ihr gehen sie zurück, wie wir dies schon öfters behaupteten.

Besondere Fälle.

[142] Wir behaupten: Im Urgeist waren alle Dinge, weil beim Urschaffer die erste That, die er vollbrachte, der Geist war; er schuf ihn mit vielen Formen und legte in eine jede derselben alles das, was ihr entsprach. Er schuf die Form und ihre Zustände zusammen, nicht etwa eine nach der andern, sondern sie alle zusammen und mit einem Mal. So rief er den Geistmenschen und in ihm alle ihm zukommenden Eigenschaften zugleich hervor, nicht aber rief er einige derselben zuerst und andere nachher hervor, wie dies im Sinnmenschern der Fall ist, sondern alle zusammen mit einem Mal. Wenn dem also ist, so behaupten wir, dass die Dinge, welche im Menschen liegen, dort alle schon zu Anfang vorlagen; es ward durchaus keine Eigenschaft hinzugefügt, die nicht schon dort gewesen wäre. Der Mensch in der Hochwelt ist vollendet, vollkommen und alles von ihm Ausgesagte weicht nimmer von ihm.

Behauptet nun Jemand: Alle Eigenschaften des Hochmenschern lagen nicht in ihm vor, vielmehr nimmt er andere Eigenschaften an, wodurch er erst ein vollendet wird, so antworten wir: Dann fällt er dem Entstehen und Vergehen anheim, denn das, was Zu- und Abnahme annimmt, liegt in der Welt des Entstehens und Vergehens. Dies nimmt eben deshalb Ab- und Zunahme an, weil ihr Schaffer, d. i. die Natur, defect ist. Die-

selbe ist defect, weil sie die Eigenschaften der Dinge nicht alle zugleich hervorruft, und deshalb nehmen die Naturdinge Zu- und Abnahme an.

Die Dinge in der Hochwelt nehmen Ab- und Zunahme aber nicht an, denn der, welcher sie hervorrief, ist vollendet, vollkommen; der schafft ihr Wesen und ihre Eigenschaften auf einmal und sind solche deshalb vollendet, vollkommen. Sind sie aber deshalb vollendet, [143] vollkommen, so sind sie dann in einem Zustande während; dies gilt von allen Dingen in der zuerst erwähnten Bedeutung. Denn keine der Eigenschaften wird als eine Form unter diesen Formen erwähnt, es sei denn, man finde sie daran.

Wir behaupten: Alles dem Entstehen und Vergehen Anheimfallende, röhrt entweder nur von einem Schöpfer her, der nicht zu überlegen brauchte, oder von einem solchen, welcher das Ding und seine Eigenschaften nicht auf einmal, sondern eins nach dem anderen schafft. Deswegen ist das Naturding dem Entstehen und Vergehen anheimfallend, und liegt der Anfang seines Seins vor der Vollendung desselben. Ist dem nun so, so muss man fragen: Was ist es? und warum ist es? da seine Vollendung nicht sogleich in seinem Anfang liegt.

Die ewig währenden Dinge aber werden nicht durch Be- trachtung und Ueberlegung geschaffen, denn ewig ist, der sie her- vorrief, und der Ewige überlegt nicht, da er vollendet ist. Der Vollendete verrichtet aber sein Werk als höchst vollendet, da bedarf es weder der Zu- noch Abnahme.

Behauptet nun Jemand: Es ist wohl möglich, dass der erste Schaffer etwas zuerst schaffe und dann etwas Anderes hinzufüge, damit es noch schöner und vortrefflicher sei; so antworten wir: Rief er zuerst etwas in einem Zustande hervor und fügte er dann etwas Anderes hinzu, so ist, auch wenn Letzteres schön war, sein erstes Thun nicht schön gewesen. Es passt aber nicht für den ersten Schaffer, etwas zu thun, das nicht schön wäre, denn er ist der Urschöne und die höchste Schönheit. Ist nun das Thun des ersten Schaffers schön, so hört es nimmer

auf schön zu sein, denn zwischen demselben und dem ersten Schaffer ist kein Mittelding, da alle Dinge in ihm sind.

Ist dem nun so, so sagen wir: Die Hochwelt ist schön, da in ihr alle Dinge vorhanden sind, und deshalb ist die Urform schön, da alle Dinge in ihr sind. [144] Redet man etwa von Substanz oder Wissen oder dergleichen, so findet man dies in der Urform, und deshalb sagen wir, sie sei vollendet, weil alle Dinge in ihr vorhanden. Die Urform hält den Stoff fest und wird stark darüber. Sie kann dies nur deshalb, weil sie nichts vom Stoff übergeht, ohne ihm eine Grundanlage zu geben. Sie würde im Wissen und in anderen Dingen nur dann schwach sein können, wenn sie irgend etwas von den Formen überginge, ohne dies Wissen in sie zu legen (wenn sie irgend etwas formlos liesse), wie dies beim Auge oder einem anderen Gliede der Fall ist. Da aber der ersten Form nichts vom Stoff entgeht, ohne dass sie demselben die Form gebe, so muss man fragen: Warum ist nun das Auge? Dann gilt die Antwort: Weil in der ersten Form alle Dinge schon sind. Fragt man: Warum ist die Hand? so ist die Antwort: Weil in der ersten Form alle Dinge schon sind. Sagt man: Diese fünf Sinne hat das Lebendige, um sich dadurch vor dem Untergange zu bewahren; so antworten wir: Du meinst damit: In der Urform liegt die Erhaltung der Substanz; dies nützt zum Sein der Dinge.

Ist dem also, so behaupten wir: Dann ist die Substanz in der Urform vorhanden. Dies, weil sie selbst die Substanz ist. Ist dem nun so, so sind in der Form, welche in der Hochwelt ist, alle Dinge, die in der Niederwelt sind, schon enthalten. Denn wenn etwas mit und in seiner Ursache ist, und ferner seine Ursache etwas Vollendetes, Vollkommenes, Schönes ist und dies das, was zur Substanz wird, ist, so wird es, wenn es das geworden ist was jene (Substanz) ist, Eins mit der Ursache, die ohne Mittelglied an dasselbe herantritt.

Ist nun dem so, wie wir beschrieben, so kehren wir zum Thema zurück und sagen: Sind alle Dinge in der Geistform, und ist die Schönheit in den Dingen nur Eine, so hört die Schönheit nimmer in irgend einer Seelenform auf. Denn die

Seele war, da sie dort war, eine rein geistige. Der Geist ist zuvörderst vollendet, vollkommen [145] in allen Dingen und ward er Ursache für das, was unter ihm steht. Der Zustand, in dem wir die Geistseele zuletzt sehen, war auch ihr Zustand zuerst, als sie in der Hochwelt war. Dies, weil die Ursache dort Eine, das unter ihr Vollendete war, denn in ihr liegen alle Dinge.

Deshalb behaupten wir auch, dass der Mensch dort nur geistig war, als er aber nach der Welt des Werdens verlangte, bekam er die sinnliche Wahrnehmung dazu, und ward sinnlich wahrnehmend; doch war er dort auch geistig wahrnehmend.

Behauptet Jemand: Die Seele war in der Hochwelt wahrnehmend der Kraft nach, als sie aber in der Welt des Werdens war, ward sie wahrnehmend der That nach, dies, weil die Wahrnehmung nur Wahrnehmbares aufnimmt; so antworten wir: Dies ist absurd, denn in der Hochwelt giebt es nichts der Kraft nach Wahrnehmendes. Darin stimmen die Häupter der Philosophie überein. Schlecht ist es anzunehmen, dass es in der Hochwelt etwas stets der Kraft nach Wahrnehmendes gebe und es dann in dieser Welt etwas in der That Wahrnehmendes werde, und dass die Kraft der Seele zur That ward, um sich zum Herabstieg in diese Niederwelt zu erniedrigen.

Der Geistmensch und der Sinnenmensch.

Diese Frage wird noch auf eine andere Art aufgeworfen, und erklären wir: Wir wollen den Geistmenschen in der Hochwelt beschreiben, nur wollen wir, ehe wir diesen geistig erfassen, den Menschen in der Sinnenwelt prüfen und behaupten wir, dass wir denselben nicht richtig erkennen. Wenn wir nun diesen Menschen nicht erkennen, wie können wir dann behaupten, wir erkennten den Menschen in der Hochwelt? Vielleicht giebt es Menschen, welche glauben, dass dieser Mensch eben jener sei, und dass beide eins wären. Wir beginnen nun unsere Forschung von hier und fragen: Meinst du, dass dieser Sinnenmensch [146] der Ausdruck für irgend eine andere Seele sei, als die ist, durch welche der Mensch ein lebendiger, des Nachdenkens fähiger

Mensch ist, oder ist diese Seele eben der Mensch, d. h. ist die Seele, welche ihre Wirkungen in irgend einem Körper ausübt der Mensch?

Ist nun der lebendige, vernünftige Mensch der aus Seele und Körper zusammengesetzte, oder ist er nicht derartig, so dass nicht aus jeder mit einem Körper zusammengesetzten Seele der Mensch wird? Ist nun dies die Eigenschaft des Menschen, nämlich die, dass er aus einer vernünftigen Seele und irgend einem Körper gefügt sei, so ist es möglich, dass das Verweben dieser Eigenschaft nie aufhöre. Doch dann bestand der Mensch, da Seele und Leib vereinigt ward, nur in Theilen und wies sein Wesen nur auf den Menschen hin, der später sein sollte, nicht aber auf den Menschen, der Geistmensch und Formmensch heisst. Dieser Ausdruck wäre somit kein richtiger, nur ein dem Richtigen ähnlicher; denn er weist nicht auf das Wesen vom Anfang des Dinges hin, d. h. auf seine geheime Form, durch welche das Ding erst zu dem wird, was es ist; auch ist es nicht der Ausdruck für die Form des Stoffmenschen, sondern er ist Ausdruck für den aus Seele und Körper zusammengesetzten Menschen.

Ist dem nun so, so behaupten wir: Wir erkennen noch nicht den Menschen, der in Wahrheit Mensch ist, denn wir beschreiben den Menschen noch nicht nach seinem wirklichen Ausdruck; denn der Ausdruck, womit wir so eben den Menschen beschrieben, trifft nur den aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen, nicht aber den einfachen, formhaften, lebendigen Menschen.

Wenn Jemand etwas Stoffliches beschreiben will, muss er es auch mit seinem Stoffe beschreiben, nicht aber mit der Macht allein, welche dies gemacht. Will er aber etwas Nichtstoffliches beschreiben, muss er die Form allein beschreiben. Ist dem also, so behaupten wir, dass, wenn Jemand den lebendigen Menschen beschreiben will, er die Form des Menschen allein beschreiben muss. Ebenso wenn Jemand die Dinge [147], die in der That sind, bestimmen will, so beschreibe er die Form des Dinges, wodurch es das ist, was es ist, das aber, wodurch der Mensch

ist, trennt sich nimmer von ihm. Dies eben muss beschrieben werden.

Ist dem nun so, so fragen wir: Meinst du, die Beschreibung dieser Form wäre: der Mensch, der lebendig, vernünftig ist? „Der Lebendige“ stünde hier an Stelle des vernünftigen Lebens. Ist dem so, so ist der Mensch vernünftiges Leben, ist aber der Mensch vernünftiges Leben, so behaupten wir: Unmöglich kann ein Leben ohne eine Seele sein, und die Seele ist es, die das vernünftige Leben dem Menschen verleiht. Wenn dem also ist, so muss nothwendig der Mensch eine That der Seele sein, folglich kann er nicht eine Substanz sein. Oder es muss die Seele der Mensch selbst sein. Ist nun die Geistseele der Mensch, so folgt daraus, dass die Seele in einen von dem Körper des Menschen verschiedenen Körper eingetreten sei, oder dass jener Körper ein Mensch sei. Erstes ist absurd und unmöglich. Denn die Seele heisst nur in so fern so, als sie mit dem menschlichen Körper, worin sie jetzt ist, vereint ist.

Ist die Seele aber nicht Mensch, dann muss der Mensch eine von der Seele verschiedene Macht sein. Warum sollten wir alsdann aber nicht sagen: Der Mensch ist die Zusammensetzung aus Seele und Körper zugleich?

Alsdann muss die Seele eine von den mancherlei Arten der Macht besitzen; mit „Macht“ meine ich aber bloss das Thun, denn der Seele ist eine von den mancherlei Arten des Thuns eigen, das Thun kann aber nicht ohne einen Thäter sein. Dasselbe gilt von der Macht, die in den Saamen-Kernen liegt, denn die Kerne sind nicht ohne eine Seele, und die Seelen der Kerne sind nicht allgemeine Seelen, denn jeder Kern hat eine Seele, eine andere als der andere.

[148] Zur Bestätigung des Gesagten dient die Verschiedenheit ihrer Wirkungen.

Wir behaupten nun: Die Kerne haben Seelen, denn die in ihnen befindlichen Mächte sind nicht Seelen. Es ist nicht zu verwundern, dass alle diese Kerne Macht haben, d. h. dass sie schaffende sind, denn die schaffenden Mächte sind nur Wirkungen der Wachstumsseele. Was aber die Thierseele anlangt,

so ist sie deutlicher und klarer, als die Wachstumsseele, da sie deutlicher als die Wachstumsseele das Leben kund thut.

Ist die Seele von dieser Eigenschaft, nämlich, dass in ihr schaffende Mächte ruhen, so sind auch zweifelsohne in der Menschenseele schaffende Mächte, welche Leben und Vernunft schaffen.

Ist die Stoffseele, d. h. die in dem Körper wohnende, von dieser Beschaffenheit, bevor sie darin wohnte, so ist sie zweifelsohne ein Mensch. Ist sie im Leibe als das Abbild eines anderen Menschen, so ist die Seele desselben etwa so, wie sie möglicher Weise dieser Körper von dem Abbilde des wahren Menschen annehmen kann.

Wie nun der Bildner die Form des Körper-Menschen in ihrem eigenen oder in einigen Stoffen, in denen sie möglicher Weise gebildet werden könnte, formt und dabei begierig ist, diese Form oder ihresgleichen in der Form (dem Bilde) dieses Menschen, je nachdem der Grundstoff, worin er sie bildet, sie annehmen kann, zu zeichnen, so ist dann diese Form zwar ein Abbild jenes Menschen, doch steht sie um vieles unter ihm, und ist viel geringer. Das deshalb, weil in demselben die Mächte des Menschen nicht schaffend sind. Weder sein Leben ist in jenem Bilde noch seine Bewegung, weder seine Zustände sind es noch seine Kräfte. Ebenso ist nun dieser Sinnenmensch ein Abbild von jenem wahren Urmenschen, nur dass der Bildner eben die Seele ist. Sie trat hervor, um diesen Menschen dem wahren Menschen ähnlich zu machen, denn sie legte in ihn die Eigenschaften des Urmenschen, jedoch nur schwach, gering und wenig; denn die Kräfte dieses Menschen, sein Leben und seine Zustände sind schwach. Dagegen sind dieselben im Urmenschen sehr stark [149].

Der Urmensch hat starke, hervortretende Sinne, sie sind stärker, klarer und mehr hervortretend als die Sinne dieses Menschen; denn diese hier sind nur Abbilder von jenen, wie wir dies öfters gesagt.

Wer nun den wahrhaften Urmenschen sehen will, der muss gut und vortrefflich sein. Er muss starke Sinne haben, die

nicht beim Aufgange des auf sie strahlenden Lichtes befangen werden. Denn der Urmensch ist ein strahlend Licht, in ihm sind alle Menschenzustände, jedoch in einer sehr vortrefflichen, erhabenen, starken Art.

Dies ist nun gerade der Mensch, den Plato, der Erhabene, der Göttliche, so oft definierte, denn er sagt: Der Mensch, welcher den Leib gebraucht, und seine Thaten mit leiblichen Werkzeugen verrichtet, ist nichts weiter als eine Seele, welche den Leib zum ersten Male gebraucht. Die erhabene, göttliche Seele aber wendet den Leib zum zweiten Male an, d. h. durch Vermittelung der Thierseele. Denn wenn die geschaffene Thierseele eine wahrnehmende wird, folgt ihr die lebendige Vernunftseele und verleiht ihr ein erhabeneres, edleres Leben.

Ich behaupte nicht, dass die Seele aus der Höhe niedersteige, doch behaupte ich, sie verleihe der Thierseele ein erhabeneres, höheres Leben, denn die lebendige Vernunftseele lässt von der Geistwelt nicht ab, jedoch verbindet sie sich mit diesem Leben und wird dasselbe ihr anhängend, und wird die Macht desselben, verbunden mit der Macht dieser Seele. Deshalb wird die Macht dieses Menschen, wenn sie auch eine schwache, leichte war, eine passendere und deutlichere, weil die Macht der Hochseele auf sie erstrahlt und sich mit ihr verbindet.

Behauptet Jemand: Wenn die Seele, während sie in der Hochwelt war, eine wahrnehmende ist, wie kann sie dann schon in den edlen, sinnlichen Hochsubstanzen sein, während sie ja doch in der Urssubstanz noch ist? so antworten wir: Die Wahrnehmung die in der Hochwelt, d. h. in der edlen Geistsubstanz ist, [150] gleicht dieser in dieser Niederwelt nicht. Diese niederen Sinne würden dort nichts wahrnehmen, denn die dortige Wahrnehmung ist dem dort Wahrgenommenen entsprechend, und deshalb hängt die Wahrnehmung dieses Niedermenschen an der Wahrnehmung des Hochmenschen und ist mit ihr verbunden. Dieser Mensch erfasst nur die Sinneswahrnehmung von dort, weil er mit ihr so verbunden ist, wie dies Feuer mit jenem Hochfeuer, und die Wahrnehmung, welche in der Seele dort ist, auch mit der Wahrnehmung in der Seele

hier verbunden ist. Wären in der Hochwelt runde Körper, wie diese Körper, würde die Seele sie wahrnehmen und erfassen, auch würde der dortige Mensch sie wahrnehmen und erfassen. Deshalb nimmt der zweite Mensch, der ja ein Abbild des ersten hier in der Körperwelt ist, die Körper wahr und erkennt er sie.

Denn im zweiten Menschen, der ja ein Abbild von dem ersten Menschen ist, liegt die Macht des ersten Menschen, wegen der Aehnlichkeit mit ihm. Im ersten Menschen liegt aber die Macht des Geistmenschen, und der Geistmensch spendet sein Licht auf den zweiten Menschen, das ist der Mensch, welcher in der seelischen Hochwelt ist. Dieser zweite Mensch lässt sein Licht auf den dritten Menschen erstrahlen, das ist der, welcher in der körperlichen Niederwelt ist. Ist dem nun so, wie wir beschrieben, so behaupten wir, dass im Körpermenschen der Seelenmensch und der Geistmensch sei. Damit meinen wir nicht, dass er jene beiden sei, sondern nur, dass er mit beiden verbunden, da er ein Abbild von beiden ist. Denn er verrichtet theils Thaten des Geistmenschen, theils Thaten des Seelenmenschen, weil im Körpermenschen alle beiden Mächte, d. h. die des Seelischen und die des Geistigen sind, jedoch sind sie in ihm gering, schwach, wenig, da er nur ein Abbild vom Abilde ist.

[151] Es ist somit klar, dass der erste Mensch zwar sinnlich wahrnehmend ist, jedoch ist er dies in einer höheren und erhabeneren Art, als dies beim Niedermenschen statt hat. Der Niedermensch erfasst nur die Wahrnehmung, die in dem in der geistigen Hochwelt befindlichen Menschen sich findet, wie wir dies klar darstellten.

Wir behaupten dargethan zu haben, wie die Sinneswahrnehmung im Menschen stattfindet, wie die Hochdinge nicht von den Niederdingen, sondern diese von den Hochdingen Spenden erstreben, weil sie daran hängen. Deshalb ähneln diese Dinge jenen in allen ihren Zuständen. Denn die Kräfte dieses Menschen sind nur entlehnt von dem Hochmenschen, sie sind verbunden mit jenen Kräften, nur dass in den Kräften

dieses Menschen andere Wahrnehmungen liegen, als die Wahrnehmungen der Kräfte des Menschen der Hochwelt sind. Jene Wahrnehmungen betreffen nicht Körper, auch steht es jenem Menschen nicht zu, diesen Menschen wahrzunehmen und zu sehen, denn jene sinnlichen Wahrnehmungen und jenes Sehen ist diesem hier entgegengesetzt, denn er sieht die Dinge in einer vorzüglicheren und erhabeneren Art, als die Art hier und dieses Sehen hier sind. Deshalb ist jenes Sehen stärker und erreicht mehr die Dinge als dieses Sehen, denn jenes Sehen erblickt die Alldinge, dieses aber nur die Theildinge, weil es so schwach ist. Jenes Sehen ist stärker und erkenntnissvoller als dieses, da es auf Dinge fällt, die edler, erhabener, klarer und deutlicher sind. Dies Sehen ist aber deshalb schwach, weil es gemeine, niedrige Dinge erfasst, diese sind aber nur Abbilder für jene Hochdinge. Wir beschreiben diese Sinne mit den Worten, dass sie schwacher Geist, und jenen Geist damit, dass er starker Sinn ist, gemäss unserer Beschreibung davon, wie die sinnliche Wahrnehmung im Hochmenschen stattfindet.

Sagt nun Jemand: Wir thaten Euch kund, dass die sinnliche Wahrnehmung im Niedermenschen dieselbe [152] wie im Hochmenschen sei, und dass öfters an ihm ein Eindruck von dort bleibe. Was meint ihr nun von aller Creatur? Meint ihr, dass der erste Hervorruber, als er sie hervorrufen wollte, zuerst die Form des Pferdes oder die der anderen Creatur überlegte und sie dann in dieser Sinneswelt, aber nicht in der Hochwelt hervorrief? so antworten wir: Wir haben oben dargethan, dass der erste Schöpfer alle Dinge ohne Betrachtung und Nachdenken hervorrief, auch haben wir einen Beweis hierfür mit genügenden Belegen geordnet.

Ist nun dem so, wie wir sagten, so behaupten wir: Der Urschöpfer rief ohne Betrachtung die Hochwelt und alle Formen in ihr vollendet, vollkommen hervor, und zwar ist dies so, weil er sie hervorrief durch das blosse „dass er“ und durch keine andere Eigenschaft als diese Dassheit. Dann rief er die Sinneswelt hervor und machte sie zu einem Abbilde von jener Welt. Ist dem also, behaupten wir: Als er das Pferd

oder eine andere Creatur hervorrief, rief er sie nicht dazu hervor, um in der Niederwelt, sondern um in der Hochwelt zu sein. Dies, weil alles, was beginnt, vom Urschöpfer ohne Vermittelung seinen Anfang nimmt, dies ist aber in der Hochwelt vollendet, vollkommen, nicht dem Verderben anheimfallend. Ist dies nun so, so rief er, als er das Pferd oder eine andere Creatur hervorrief, sie nicht hervor, um hier, sondern um in der vollendeten, vollkommenen Hochwelt zu sein. Denn er rief alle Thierformen hervor, und liess sie dort in einer höheren, erhabeneren, edleren und vortrefflicheren Art werden. Dann liess er nothwendiger Weise jener Schöpfung diese folgen, da er die Schöpfung in jener Welt nicht zu Ende brachte, da Nichts stark genug ist, zu der ganzen Urkraft, das ist der Kraft der Kräfte und dem Anfang aller Kraft, hin zu gelangen. Nichts kann zu dem Ort, wohin es kommen und wo es zu Ende gelangen will, wirklich kommen, es sei denn, [153] dass es mit einem Ende begabt sei. Aber nur die Schöpfung kommt zu Ende, nicht die die Schöpfung hervorrufende Kraft, wie wir dies öfters an verschiedenen Stellen darthaten.

Fragt Jemand: Warum sind denn diese unvernünftigen Thiere dort? denn wenn sie es deshalb sind, weil sie edel und erhaben sind, so kann man ja behaupten, sie seien dort noch edler an Substanz und Erhabenheit. Diese Thiere sind aber nur deshalb noch edel, weil sie das letzte Glied des niedrigen Creaturstandes sind. Was sie also auch in jener Welt an Wahrnehmung dadurch erhalten mögen, dass sie dort sind, so ist es doch passend dass sie, wenn sie dort sind, niedrig sind.

Wir behaupten aber, die Ursache hiervon ist, was wir, wenn Gott will, ausführen, dass der Urschöpfer in allen Beziehungen eben nur Einer sei. Sein Wesen ist ein hervorrufendes, wie wir öfters darthaten, er rief die Welt als Einer hervor. Es folgt aber für die Einheit des Hervorrufers nicht nothwendig, dass sie der Einheit des Hervorgerufenen gleich sei, sonst wäre der Hervorruber und das Hervorgerufene, die Ursache und die Wirkung Eins. Sind sie aber beide Eins, so wäre der Hervorruber das Hervorgerufene und umgekehrt, das ist aber ab-

surd. Da dies nun aber absurd ist, so muss in der Einheit des Hervorgerufenen eine Vielheit liegen, da sie nach dem Einen, was in jeder Beziehung Eins ist, kommt. Denn da die hervorgerufene Einheit nach dem Einen steht, der Eins in jeder Beziehung ist, so kann sie nicht in der Einheit über dem sie hervorrufenden Einen stehen und kann sie auch nicht stärker an Einheit sein als jener, sie muss vielmehr in der Einheit defetter sein als der hervorrufende Eine. Da der Schöpfer als der Vortrefflichste der Vortrefflichen Einer ist, muss das von ihm Uebertroffene mehr sein als Eins, damit dies nicht ganz gleich dem es Uebertreffenden sei.

Wenn es nun nicht nothwendig folgt, [154] dass das Uebertroffene Eins sei, so ist es unzweifelhaft, dass es ein Vieles, denn das Viele ist dem Einen entgegengesetzt; der Eine ist das Vollendete und das Viele das Defecte; steht nun das Uebertroffene im Bereiche der Vielheit, so kann es nicht weniger sein als Zwei. Jedes Einzelne dieser Zwei wird zu vielen, wie wir dies beschrieben haben, auch findet sich schon bei den zwei Ersten Bewegung und Ruhe und ist in jenen beiden Geist und Leben, jedoch ist dieser Geist nicht wie ein einzeln für sich seiender Geist, sondern ein Geist, in dem alle Geister enthalten sind und von dem sie alle stammen. Allheit der Geister bedeutet ein der Vielheit der Geister entsprechendes Vieles und ein Mehreres als sie sind.

Die Seele dort ist nicht, als wäre sie Eine einzelne Seele, sondern es sind alle Seelen in ihr, und in ihr liegt eine Kraft, dass alle Seelen geistig werden, denn sie ist ein vollendetes Leben. Ist dem also und ist die lebendige, vernünftige Seele eine von den Seelen, so muss sie nothwendig auch dort sein, ist sie aber dort, so ist es auch der Mensch, nur dass er dort eine Form ohne Stoff ist. Somit ist klar, dass die Hochwelt nicht Besitzerin vieler Formen ist, wenn auch alle Formen vom Gethier in ihr sind.

Behauptet nun Jemand: Man kann wohl die edlen Thiere in der edlen Hochwelt annehmen, aber von den niedrigen

Thieren kann man nimmer behaupten, dass sie dort seien. Denn wenn das Lebende, welches vernünftig und geistig ist, das edle, erhabene Lebende ist, so ist das Lebende, welches weder Vernunft noch Geist hat, das niedere Leben. Ist nun das Edle an edler Stätte, so ist das Niedere nicht dort, sondern am niederen Ort. Wie kann denn im Geiste etwas sein, was weder Geist noch Vernunft hat? Mit „Geist“ bezeichnen wir aber die ganze Geistwelt, da sie ganz und gar Geist ist und in ihr alles Geistige sich befindet, auch alles Geistige insgesammt von ihr ausgeht, so sagen wir: [155] Bevor wir dies widerlegen, wollen wir uns ein Modell, nämlich den Menschen, aufstellen, daran die Dinge, von denen wir sagten, dass sie in der Hochwelt seien, zu messen. Wir behaupten: Der Mensch hier in der Niederwelt ist nicht gleich dem Menschen in der Hochwelt, wie wir dies dargethan haben. Ist nun dieser Mensch nicht gleich jenem, so sind auch nicht die übrigen Creaturen dort wie die hier, vielmehr ist Jenes um vieles vortrefflicher und edler als dieses.

Wir behaupten: Die Vernunft des Menschen dort ist nicht wie die Vernunft des Menschen hier, denn der hiesige überlegt und denkt nach, der Vernünftige dort thut dies nicht, da er ja eher war als der Vernünftige, der überlegt und nachdenkt.

Behauptet nun Jemand: Wie verhält es sich denn mit dem vernünftigen Hochmenschen, wenn er in dieser Welt ist? er überlegt hier und denkt nach, die übrigen Creaturen aber, wenn sie hier sind, thun dies nicht, während sie doch allesamt dort geistige sind; so antworten wir: Der Geist ist verschieden, denn der Geist im Menschen ist ein anderer als der Geist im übrigen Gethier. Ist nun der Geist im Hochgethier verschieden, so muss auch Betrachtung und Ueberlegung in ihm verschieden sein, auch finden wir bei allem Gethier viele scharfsinnige Thaten.

Fragt nun Jemand: Wenn die Thaten der Thiere scharfsinnig sind, warum sind dann nicht alle ihre Thaten gleichmässig? Ist die Vernunft Ursache für die Betrachtung hier, warum sind nicht alle Menschen hierin gleich, sondern die Betrachtung jedes Einzelnen anders als die des Anderen? so antworten wir: Man muss wissen, dass die Verschiedenheit des Lebens und der

Geister nur wegen einer Verschiedenheit in der Bewegung des Lebens und des Geistes stattfindet, deshalb giebt es verschiedene Thiere und verschiedene Geister, nur sind einige lichtartiger, deutlicher, klarer, erhabener als andere.

[156] Wir behaupten, dass das Leben und der Geist in einigen derselben klarer und deutlicher, in anderen verborgener sei; ja wir behaupten gar, dass sie in einigen heller und lichtvoller seien als in anderen. Dies, weil es unter den Geistern manche giebt, die den Urgeistern nahe stehen und deshalb lichtvoller sind als andere. Manche stehen zu ihnen erst in zweiter, manche in dritter Reihe. Deshalb haben einige der Geister hier die rechte Beschaffenheit (die rechte Haltung). Einige sind vernünftig, andere aber wegen ihrer Entfernung von jenen erhabenen Geistern, unvernünftig. Dort aber ist das Lebendige, was wir hier unvernünftig nennen, vernünftig, und das Lebendige, was hier keinen Geist hat, ist dort mit Geist begabt.

Denn der Urgeist, der dem Pferde angehört, ist (überhaupt) Geist; also das Pferd ist Geist geworden, und der Geist des Pferdes ist deshalb (in, mit, durch den Geist) Pferd. Aber das was das Pferd begeistigt, kann nicht auch den Menschen begeistigen. Dies ist bei den Urgeistern unmöglich, sonst würde der Urgeist auch Etwas das nicht zum Geist gehört, begeistigen müssen. Wäre dies nicht unmöglich, so würde der Urgeist, wenn er irgend etwas begeistigt, mit dem was er begeistigte gleich sein; der Geist und das (begeistigte) Ding wären einerlei.

Wie sollte es denn kommen, dass das Eine dieser Zwei Geist, und das Andere, d. h. das begeistigte Ding, geistlos wird? In diesem Falle würde der Geist das von ihm Begeistigte zwar begeistigen, doch dies Begeistigte ungeistig sein. Dies ist aber absurd. Ist dies aber absurd, so begeistigt der Urgeist kein ungeistig Ding, sondern er begeistigt artlichen Geist und artliches Leben (d. h. das zum Leben und Geist Fähige); und gleich wie das individuelle Leben nicht des Lebens an sich entrathen kann, ebenso kann der individuelle Geist des Geistes an sich nicht entbehren.

Ist dem so, so behaupten wir: Der Geist, der in einem Theile

des Gethiers ist [157], kann des Urgeistes nicht entbehren, und jeder Theil von den Theilen des Geistes ist ein Ganzes, in das sich der Geist theilte. Somit ist der Geist für das was Geist hat der Kraft nach alle Dinge; wird er aber der That nach, ist er ein specielles. Er wird aber nur zuletzt der That nach; wird er aber zuletzt der That nach, so wird er ein Pferd oder ein anderes Thier. So oft das Leben nach unten dringt, wird es ein niedrigeres, geringeres Leben. Denn die Thierkräfte werden, sobald sie nach unten dringen, schwach, und bleiben einige ihrer Functionen verborgen. Sobald aber einige ihrer Hochfunctionen verborgen sind, kommen einige dieser Kräfte in's Niedriige und Gemeine. Dann ist dies Leben defect und schwach. Wird dasselbe schwach, so tritt für dasselbe der in ihm befindliche Geist ein und ruft er die starken Glieder an Stelle von dem, was an der Kraft fehlt, hervor. Deshalb haben einige Thiere Nägel, andere Krallen, andere Hörner, andere Zähne, je nach der Einbusse der Lebenskraft in ihnen. Ist dem also, so behaupten wir: Wenn der Geist zu diesem Niederleben dringt und viel eingebüßt hat, so tritt für jenen Verlust ein Ding ein, welches irgend ein Werkzeug handhabt, das der Geist in ihm entstehen liess, und wird der Geist hierdurch vollendet, vollkommen. Dies, weil es nöthig ist, dass jede Creatur vollendet, vollkommen sein muss, und zwar, weil sie lebend und geistig ist.

Erwidert nun Jemand, dass es auch schwaches Gethier gebe, das nichts zu seiner Vertheidigung habe, so antworten wir: Dergleichen giebt es nur wenige, auch kann man antworten: Wenn wir alle Thiere eins mit dem anderen vergleichen, so ist das Ganze derselben vollendet, vollkommen, d. h. Leben und Geist ist in ihnen allen vollendet, vollkommen, je nachdem Vollendung und Vollkommenheit denselben zukommt.

Wir behaupten: Wenn nothwendig folgt, dass das Verursachte nicht rein Eins sei [158], denn sonst würde es ja, wie die Ursache, von vornherein seiend sein, so muss dann nothwendig jedes Einzelne aus vielerlei zusammengesetzt sein und kann nicht von einander ähnlichen Dingen herrühren; wo nicht, wäre es genügend, dass es rein Eins wäre, und würden die übrigen Dinge

darin nichtig sein, da ja das Eine davon dem Anderen gleich ist. Somit folge nothwendig, dass es aus Dingen von verschiedener Form gefügt sei, dass jede Form darin mit ihren Eigenschaften allein für sich bestehe, und dass eine jede der Eigenschaften in einer der Formen, je nach den verschiedenen Kennzeichen an ihr, sich unterscheide. Jedoch ist es darin, dass es dem Lebenden angehört, Eins. Demnach folgt nothwendig, dass auch die Eigenschaften im Urgeiste verschieden und sich nicht einander gleich sind.

Ist dem so, so behaupten wir: Das All habe eine Schönheit, die darin besteht, dass es aus verschiedenen Dingen zusammengesetzt ist, ebenso habe das Spezielle eine Schönheit, die darin besteht, dass ein jedes der Dinge so ist, wie es ihm zu kommt zu sein. Ebenso besteht diese Welt aus verschiedenen Theilen (Dingen). Das aber was sie schon davon eingebüsst hat, war ein Ueberschuss. Das All ist, in so fern es eine Welt ist, Eins und jedes einzelne Stück derselben, es mag erhaben oder gering sein, hat einen dem Maasse seiner Vorzüglichkeit und Vollendung entsprechenden Ueberschuss.

Ist nun dem so wie wir angaben, so kehren wir zu unserem Thema zurück und sagen: Jede Naturform in dieser Welt ist auch in jener, nur ist sie dort in einer vorzüglicheren und erhabeneren Weise; dies deshalb, weil sie hier sich an den Stoff hängt, dort aber ohne Stoff ist. Jede Naturform hier ist ein Abbild für die Form, welche dort und ihr ähnlich ist. So ist dort Himmel, Erde, Luft, Wasser, Feuer. Ist nun dort diese (Welt-) Form, so muss es dort auch Pflanzen geben.

Frage nun Jemand: Wenn es dort in der Hochwelt Pflanzen giebt, wie sind sie dort? Ist dort [159] Feuer und Erde, wie sind die beiden dort? Denn nothwendiger Weise müssen beide dort lebendig oder todt sein. Sind beide aber todt, ebenso wie hier, wozu bedarf man dann dort ihrer? Sind sie aber lebend, wie leben sie dort? so anworten wir: In Betreff der Pflanzen kann man sagen, dass sie dort lebend sind, denn sie sind auch hier lebendig, denn in den Pflanzen ist eine schaffende Macht, die auf ein Leben zu beziehen ist. Ist die Macht der Stoff-Pflanze

ein Leben, so ist sie offenbar auch irgend eine Seele. Dann passt es noch mehr, dass diese Macht in der Pflanze der Hochwelt sei, und dies ist dort die Urpflanze. Nur ist dieselbe dort in einer höheren und erhabeneren Art. Denn diese Macht in dieser Pflanze hier ist eben nur ein Abbild jener Macht; nur ist dieselbe eine Allartige und hängen sich alle Pflanzenmächte, die hier sind, an jene. Der Mächte der Pflanzen, welche hier sind, giebt es aber viele; nur sind sie theilartig, auch sind alle Pflanzen in dieser Niederwelt theilartige. Sie röhren von jener allartigen her. Sobald man nach der Theilpflanze forscht, findet man sie nothwendig in jener Allpflanze.

Ist dem nun so, so behaupten wir: Wenn diese Pflanze eine lebendige ist, so ist es noch passender, dass auch jene Pflanze eine lebendige sei, denn jene Pflanze ist die wahre Urpflanze. Diese aber ist eine zweite oder dritte, denn sie ist nur ein Abbild jener. Diese Pflanze lebt nur dadurch, dass jene Pflanze auf sie von ihrem Leben spendet.

Die Erde dort mag lebend oder todt sein, so kennen wir sie, wenn wir wissen, was diese Erde ist, denn diese ist ein Abbild von jener.

Wir behaupten nun, dass diese Erde irgend ein Leben oder eine schaffende Macht habe. Beweis hierfür sind ihre verschiedenen Formen, denn sie sprosst und lässt Kraut wachsen, auch [160] die Berge bringen Pflanzen hervor. Diese sind Erdpflanzen, und giebt es im Innern der Berge viel Gethier, Gruben, Wasserläufe und anderes. Dies geschieht nur wegen der mit Seele begabten Mächte, die in den Bergen wohnen. Sie bilden im Schoosse der Erde diese Formen, und diese Macht d. h. die Form der Erde ist es, die im Schoosse der Erde schafft, wie die Natur im Schoosse des Baumes schafft. Das Holz des Baumes gleicht der Erde ganz und gar. Das von der Erde abgehauene Gestein gleicht dem vom Baum abgehauenen Zweig.

Ist dem also, so behaupten wir: Die in der Erde schaffende, der Natur des Baumes gleichende Macht, hat eine Seele, denn es ist nicht möglich, dass sie todt sei und zugleich diese wunderbaren grossen Thaten in der Erde verrichte. Ist sie aber

lebend, so hat sie auch ohne Zweifel Seele. Ist aber diese sinnliche Erde, die doch nur ein Abbild ist, lebend, so ist es passend, dass auch jene geistige Erde lebend sei, und dass jene die erste Erde sei, diese aber als die zweite Erde ihr ähnele.

Die Dinge, welche in der Hochwelt sind, sind ganz und gar Strahlen, denn sie sind im Hochglanz. Ebenso sieht jedes Einzelne derselben die Dinge im Wesen des Genossen und wird deshalb ein Ganzes im Ganzen. Das Ganze ist im Ganzen und im Einzelnen, und das Einzelne derselben ist zugleich das Ganze. Das Licht, welches diesen Dingen zukommt, hat keine Grenze, und ist deshalb jedes Einzelne derselben herrlich. Das Grosse derselben ist herrlich und ebenso das Kleine. So ist die Sonne dort alle Sterne, und jeder Stern davon ist auch eine Sonne, nur dass von ihnen, was Stern zumeist ist, auch Stern genannt wird. Jedes Einzelne (Gestirn) von ihnen wird in seinem Genossen mit gesehen, [161] ihr Ganzes wird im Einzelnen und das Einzelne ist in ihrem Ganzen erschaut.

Dort ist eine Bewegung, nur dass sie rein und klar ist, denn sie beginnt nicht von Etwas, noch endet sie bei Etwas, dieselbe ist nie eine sich nicht bewegende, sondern die sich stets bewegende. Dort ist eine reine, klare Ruhe, und ist diese Ruhe nicht in Folge einer Bewegung, auch ist sie nicht mit der Bewegung gemischt. Somit ist dort die reine, klare Schönheit, denn sie wird nicht von einem Dinge, das nicht schön wäre, getragen. Sonst wäre sie gar hässlich. Jedes einzelne der Dinge, das dort festbestehend, vollendet ist, ist auf Erden nicht stark. Dies, weil jedes Einzelne derselben durch Etwas bestehend und vollendet ist, dessen Kraft und Leben in der Substanz beruht, nur dass es dieselbe übermannt, wie die Leibeskräfte. Dort hat alles nur den Ort, worin es ist. Dies ist so, weil sowohl der Träger als das Getragene Geist ist.

Das Abbild hiervon ist dieser den Sinnen anheimfallende Himmel, er ist lichtartig, leuchtend, sein Strahl gebührt den Gestirnen in ihm, nur dass, wenn diese auch leuchtend sind, doch jedes einzelne derselben an einem anderen Orte als das Andere im Himmel steht. Jedes Einzelne davon ist nur ein

Theil und nicht ein Ganzes, wie die Dinge, die im Geisthimmel sind. Denn bei diesen ist jeder Theil sowohl Theil als Ganzes. Wenn du da den Theil siehst, so siehst du auch das Ganze, und siehst du das Ganze, siehst du da den Theil. Denn die Vorstellung von dem Einen der Beiden betrifft zwar den einen Theil, aber die Betrachtung desselben betrifft das Ganze, weil dieselbe so scharf und schnell ist.

Der, welcher nun einen Blick wie den der Seelen hat und scharfblickend ist, der würde, was im Schoosse der Erde ist, sehen; derselbe will aber nur den Blick auf die Geistwelt schildern und uns lehren, dass der Blick der Bewohner jener Welt scharf und schnell ist, ihm entgeht nichts von dem, was dort ist.

Die auf jene Welt und ihren Inhalt gerichtete Betrachtung ist nicht mit Mühe verknüpft. Der sie Betrachtende wird des Blickes darauf nie satt [162], so dass er von ihr in der Bewegung abwiche. Denn der Blick wird dort nimmer müde, so dass er der Ruhe bedürfe, damit die Kraft der Betrachtung in der Bewegung zu ihm zurückkehre. Wenn der Blickende dort einzelne Dinge betrachtet, so dass er diese für schön erachtet und sich daran ergötzt, so betrachtet er sie alle doch nur so, wie man hier eines davon betrachtet, es für schön hält und sich daran ergötzt.

Die Dinge dort schwinden nie, noch nehmen sie ab, nimmer wird der sie Betrachtende derselben überdrüssig, noch schwindet seine Sehnsucht danach, denn der Sehnsüchtige schätzt, wenn seine Sehnsucht schwindet, das Ding gering, er hört auf es zu erstreben und blickt wenig darauf. Dagegen nimmt der, welcher jene Dinge alle betrachtet, so oft sein Blick darauf weilt, an Bewunderung und Sehnsucht darnach zu, er blickt darauf mit einem Blick ohne Ende.

Der Betrachtende wird des Blickes auf jene Dinge nicht satt, noch wird er ihrer müde, denn sie wandeln sich in ihrer Schönheit nicht, vielmehr nehmen, sie so oft der Betrachtende darauf blickt, bei ihm an Schönheit und Anmuth zu. Im Leben dort ist weder Müh noch Mattigkeit, denn es ist ein reines,

süsses Leben, und das mit vorzüglichem Leben Begabte ermüdet weder, noch dringt Schmerz darauf ein, denn nimmer hören diese Dinge auf vollkommen zu sein, seitdem sie als mangellose hervorgerufen wurden. Deswegen brauchen sie weder der Müdigkeit noch Mattheit zu haben.

Diese unsere Weisheit nimmt von jener Urweisheit den Anfang, und die Ursubstanz röhrt von der Weisheit her. Nicht aber war die Ursubstanz zuerst und dann erst die Weisheit, vielmehr ist die Substanz eben die Weisheit, auch ist die Urwesenheit die Substanz und die Substanz die Weisheit. Nicht, dass zuerst die Substanz und dann die Weisheit gewesen wäre, wie dies bei den Zweitsubstanzien der Fall ist, sondern Wesenheit, Substanz und Weisheit waren Eins. Deshalb war diese Weisheit weit umfassender als jede andere Weisheit, sie ist die Weisheit der Weisheiten. Die Weisheit im Geist aber ist nur mit dem Geiste.

Wir behaupten: [163] Der Geist trat zuerst hervor und dann die Weisheit desselben, wie man vom Jupiter sagt: „Seine Strafen sind mit seinen Freuden zugleich.“ Dies deshalb, weil zuerst seiner Lust und dann der Strafe desselben gedacht wird.

Die himmlischen und irdischen Dinge sind nur Abbilder und Typen für die Dinge in der Hochwelt. Deshalb ist das, was dort ist, ein wunderbarer Anblick, ihm sehen nur die Glückseligen und abstracten Denker. Dies sind die, welche in der Betrachtung jener Welt ganz aufgehen. Jedoch die Grösse und die Kraft der Urweisheit — wen giebt es, der im Stande wäre diese zu sehen und ihrem Wesen nach zu erkennen? Denn dies ist eine Weisheit, in der alle Dinge begriffen sind, und eine Macht, die alle Dinge beginnen liess. So sind denn zwar alle Dinge in ihr, doch ist sie etwas Anderes als alle Dinge. Denn sie ist die Ursache der Geistes- und der Sinnesdinge, doch so, dass sie die Geistesdinge ohne Vermittelung, die Sinnesdinge aber durch Vermittelung der Geistesdinge hervorrief. Alle Dinge werden auf sie bezogen, denn sie ist Ursache der Ursachen und Weisheit der Weisheiten, wie wir dies öfters sagten.

Ist die Urweisheit Ursache der Ursachen und ist alles Thun,
Dieterici.

das sie verrichtet, von ihr verursacht, so wird dasselbe auch in einer höheren, vortrefflicheren Art auf sie bezogen. Wie erhaben ist die Hochwelt und die Dinge in ihr! Aber erhabener und herrlicher noch ist die Weisheit, die sie hervorrief, denn sie ist die Erhabenheit aller Erhabenheit.

Jene Welt zu betrachten vermag nur der Mann, dessen Geist sich der Sinne entledigte. Das war Plato, der Erhabene, Göttliche. Er erkannte (die Dinge) nur insofern, als er selbst Geist und nur Geist war; er war ja gewohnt, die Dinge durch den Blick des Geistes, nicht aber durch Logik und Schluss zu erkennen. Bei uns aber beliebt es der Seele nicht, die Schönheit und Anmuth jener Lichtwelt zu betrachten, denn die Sinne haben uns übermannt, wir halten nur die Körperdinge für Wahrheit [164] und glauben wir deshalb, die Wissenschaften seien nur Ansichten, die aus Argumenten hervorgingen, und es sei keine Wissenschaft möglich, ohne dass sie Vordersätze setze und daraus die Schlussätze ziehe. Dies findet aber in allen dortigen Wissenschaften nicht statt.

Das Wissen der reinen, klaren Urgrundsätze findet ohne die Aufstellung von Vordersätzen statt, denn sie sind ja selbst Vordersätze, aus denen Schlussätze gefolgert werden. Wenn nun schon einige Wissenschaften in dieser Welt an sich, ohne etwas anderes erfasst werden, so ist es noch viel passender, dass die Hochwissenschaften und erhabenen Ansichten der Vordersätze, die die Erfassung der Wahrheit verleihen, nicht bedürfen. Vielmehr wird dort die Wahrheit durchaus ohne Fehl und Lüge erfasst, weil dies ohne Vermittelung, wie wir dies darthaten, stattfindet. Denn diese beiden kommen nur bei dem Vermittelten vor, auch mischt sich ihr weder etwas Fremdartiges, noch ein Accidens bei, wie das Irdische sich hier den Wissenschaften beimischt. Deshalb findet bei ihnen keine richtige, wahre Erfassung statt.

Wer nun in Betreff jener Welt bezweifelt, dass sie so sei wie wir beschrieben, den lassen wir mit seiner Ansicht bei Seite, damit wir uns nicht mit seiner Bestreitung befassen und dann unterlassen müssen, unsere Rede über die wahre Be-

schaffenheit und Richtigkeit der Dinge in gehöriger Ordnung weiter zu führen.

Wir kehren zu der Beschreibung der Wissenschaften und ihrer Art und Weise in jener Welt zurück und behaupten: Der erhabene, göttliche Plato hat jene Welt in der Anschauung des Geistes gesehen, sie beschrieben und der dortigen Welt gedacht und gesagt: Die Wissenschaft dort sei nicht etwas, was von etwas Anderem herrühre. Aber er beschreibt nicht, wie dies sei. Er unterliess es dies zu beschreiben, in der Absicht, dass wir danach in unserem Geiste streben und forschen sollen, und dann dies Ziel derjenige von uns erreiche, welcher dazu geeignet ist.

Die Geistwelt.

Wir wollen nun beschreiben, wie die Welt dort sei, und gehen beim Anfang unserer Rede davon aus, dass [165] wir behaupten: Alles was gemacht wird, kann nur durch irgend eine Weisheit entstehen, dieselbe sei etwas Künstliches oder Natürliches.

Der Anfang einer jeden Kunst ist aber die Weisheit, die Dinge zu machen, und die Weisheit besteht ebenfalls in Künsten, ohne allen Zweifel.

Ist dem so, wie wir beschrieben, kehren wir zurück und behaupten: Alle Kunst geschieht in irgend einer Weisheit. Oft wird auch das Ausüben der Kunst der Naturweisheit beigelebt, denn es giebt die Natur wieder und macht sich ihr ähnlich. Die Naturweisheit wird aber nicht aus den Dingen zusammengesetzt, sondern sie ist Ein Ding, aber nicht ein aus vielen zusammengesetztes, sondern sie wächst aus dem Einen zum Vielen. Rechnet nun Jemand diese Naturweisheit als Urweisheit, so kann er sich dabei begnügen und braucht er nicht zu einer anderen Weisheit sich zu erheben, denn dann beruht diese in keiner anderen Weisheit, die höher wäre, auch ist sie nicht in etwas Anderem. Rechnet nun Jemand die die Kunst ausführende Kraft zur Natur und stellt er sie selbst (diese Kraft)

als Anfang jener Natur auf, so fragen wir dann: Woher entstand diese Naturkraft? Sie muss nothwendig doch entweder aus ihrem eigenen Wesen, oder von etwas Anderem stammen? Röhrt nun diese Kraft von der Natur selbst her, so bleiben wir dabei stehen und steigen nicht zu etwas Anderem auf. Verneinen jene dies, und behaupten sie: Die Kraft der Natur nehme von dem Geiste seinen Anfang, so behaupten wir: Ist der Geist ein Kind der Weisheit, so muss die Weisheit, die im Geiste liegt, entweder von etwas Anderem, das höher als er ist, herröhren, oder aus dem Wesen des Geistes stammen. Behaupten sie: Der Geist ist seinem Wesen nach Kind der Weisheit, so antworten wir: Das ist unmöglich, nicht ist so der Geist, denn er ist zunächst eine Wesenheit, darauf erst eine Weisheit von der Urweisheit her. Diese ist nur eine Eigenschaft an ihm, nicht eine Substanz.

Ist dem so, so behaupten wir: Die wahre Weisheit ist eine Substanz, und die wahre Substanz ist die Weisheit einer jeden wahren Weisheit, die nur von dieser ersten Substanz ihren Anfang nimmt. Jede wahre Substanz beginnt nur von jener [166] geheimen Weisheit, und deshalb gilt, dass jede Substanz, in der eine Weisheit nicht liegt, keine wahre Substanz ist. Nur dass, wenn sie auch keine (wahre) Substanz ist, sie doch, da sie von der Urweisheit ihren Anfang nahm, eine abgeleitete Substanz ist.

Wir behaupten: Man braucht nicht zu glauben, dass von der Substanz der Dinge in jener Welt ein Theil erhabener als der andere der Substanz nach sei, noch dass ein Theil an Form erhabener sei als der andere oder schöner, vielmehr sind die Dinge dort alle ihrer Form nach schön und erhaben. Sie sind wie die Formen, von denen man sich vorstellt, dass sie in der Seele des weisen Künstlers liegen, doch sind dieselben nicht wie die an eine Mauer gemalten Formen, vielmehr sind sie Formen in Wesenheiten und deshalb nennen dies die Alten Beispiel (Vorbild). Dies ist die Form, die der erhabene Plato als Wesenheiten und Substanzen bezeichnet.

Wir behaupten: Die einsichtigen Weisen sahen bei der Fein-

heit ihrer Vorstellungen, diese Geistwelt mit ihren Formen, sie erkannten sie in richtiger Weisheit, sei es durch erworbenes Wissen, sei es durch Naturanlage und natürliches Wissen. Beweis hierfür ist, dass, wenn sie Etwas beschreiben wollten, sie es mit richtiger, hoher Weisheit verdeutlichten, und zwar, indem sie es nicht in einer durch die Gewohnheit festgesetzten Schrift, wie wir solche in Büchern sehen, verzeichneten, sie auch nicht Vordersätze, Aussagen, Laute oder Logik anwandten und dadurch das, was in ihren Seelen lag, dem, der die Ansichten und Bedeutungen kennen lernen wollte, anzeigen, sondern sie gruben es in Steine oder andere Körper ein und machten solche zu Götzen(-Bildern).

Dies geschah dadurch dass, wenn sie eine Wissenschaft beschreiben wollten, sie dafür ein solches Bild (Götzen) zeichneten und es den Leuten als Wahrzeichen hinstellten. Dasselbe thaten sie bei allen Wissenschaften und Künsten, d. h. sie zeichneten für jedes Ding mit genügender und fester Weisheit ein Bild [167] und stellten ein solches in ihren Tempeln auf, so dass dies für sie gleichsam Bücher waren, die redeten, oder Buchstaben, die gelesen wurden. Derartig waren nun ihre Bücher, in welchen sie ihre Bedeutungen fest niederlegten und womit sie die Dinge beschrieben.

Dies thaten sie nur, weil sie uns kundthun wollten, dass jede Weisheit und jedes Ding ein geistiges Sinnbild und eine geistige Form habe, ohne dass sie eines Stoffes oder eines Trägers bedürften. Im Gegentheil wurden sie insgesammt auf einmal nicht durch eine Betrachtung und Nachdenken hervorgerufen, denn ihr Hervorruber war Einer, ureinfach, welcher die ureinfachen Dinge mit einem Mal nur durch ein „Dass es“, nicht aber auf eine andere von den Arten des Geistes hervorrief.

Sie bildeten dann von diesen Bildnissen und Abbildern andere Abbilder, die in Reinheit und Schönheit unter jenen standen, doch thaten sie dies nur, um uns kund zu thun, dass diese sinnlichen, niedrigen Götzen nur Bildnisse jener geistigen, erhabenen Götzen seien. Wie schön thaten sie uns dies kund, und wie richtig handelten sie! Wenn Jemand die

Ursachen, weshalb sie dies thaten, lange betrachtete und überlegte, wie sie diese wunderbaren Gründe erfassten, so würde er über sie und ihre richtigen Ansichten staunen.

Wenn nun diese Leute würdig des Lobes sind, weil sie die Geistesdinge sinnbildlich darstellten und uns die Gründe kundthun, wodurch sie die Hochdinge erfassten, dann auch dafür, dass sie sie durch grobe Abbilder darstellten und die Götzen als Kennzeichen so aufstellten, als ob sie Bücher wären, die gelesen werden, so müssen wir noch mehr die Urweisheit anstaunen, welche die Substanzen höchst sicher hervorrief, ohne die Gründe dafür zu überlegen, wie alles von ihr Hervorgerufene sicher und schön sein müsse. Denn dies ist das höchste in der Weisheit. Die Vorzüglichkeit und Schönheit liegt allein in dem „Es ist“ (dem Wesen). Durch dies „Es ist“ (seine Wesenheit) rief der Schöpfer — er sei gepriesen! Die Dinge hervor, und er liess sie ohne Betrachtung und Nachforschung nach den Gründen für Schönheit und Reinheit, sicher und schön, werden.

Die Dinge, welche Jemand durch Betrachtung und [168] Forschung nach den Gründen der Reinheit und Schönheit schafft, sind nicht so sicher und schön wie die Dinge, welche von dem Urschaffer, ohne Betrachtung und Forschung nach den Gründen des Seins, der Reinheit und Schönheit, hervorgehen. Wer bewundert nicht den Werth dieser erhabenen Hochsubstanz, da sie die Dinge ohne Betrachtung und ohne Forschung nach ihren Gründen, nur durch ihre Wesenheit hervorrief? So ist denn die Wesenheit desselben (dass der Schöpfer ist) Grund der Gründe, und deshalb bedarf seine Wesenheit, um die Dinge hervorzurufen, weder der Forschung nach Gründen, oder nach dem Kunstverfahren, das zur Schönheit in ihrem Sein und Erhalten führt. Denn diese Wesenheit ist Grund der Gründe, wie wir dies so eben hervorhoben, sie kann an sich jeder Ursache, jeder Betrachtung und Forschung entbehren.

Wir geben für diesen unseren Ausspruch und Beschreibung ein entsprechendes Beispiel und behaupten: Die Aussprüche der Alten stimmen darin überein, dass diese Welt weder aus

sich, noch durch Zufall, sondern von einem weisen, vortrefflichen Schaffer herrühre. Nur müssen wir danach forschen, wie er diese Welt machte, ob er zuerst überlegte, als er sie schaffen wollte und bei sich darüber nachdachte, dass er zuerst eine Erde, die in der Mitte der Welt stände, machen müsse und darauf das Wasser über der Erde, dann die Luft, die er über das Wasser setzte, dann das Feuer, das er über die Luft stellte, und dann einen Himmel, den er als einen alle Dinge umschliessenden über dem Feuer hinstellte, machen müsse; wie er dann darauf Gethier von verschiedener, einem jeden Thier entsprechender Form schüfe und ihnen innere und äussere Glieder ihren Functionen gemäss gäbe und er sie dann erst in seinem Scharfsinn bilden würde, und überlegte er dies im sicheren Wissen. Darauf begann er erst die Creatures einzeln zu schaffen, wie er es vorher überlegt und bedacht hatte. Nun geziemt es sich nicht, dass Jemand dergleichen am weisen Schöpfer als zu seinem Wesen gehörig vermuthe, denn das wäre absurd und unmöglich, und passt nicht [169] für jene vollendete, vortreffliche, erhabene Substanz. Man kann auch nicht sagen: Der Schöpfer bedachte zuerst die Dinge, wie er sie hervorrufe, und schuf sie danach; denn nothwendig müssen die überlegten Dinge, entweder ausserhalb oder innerhalb von ihm sein. Waren sie aber ausser ihm, so bestanden sie schon, bevor er sie schuf; waren sie aber in ihm, können sie nur entweder etwas Anderes als er, oder er selbst sein. Im letzteren Falle bedurfte er, um die Dinge zu schaffen, nicht einer Betrachtung, denn er ist ja die Dinge dadurch, dass er eine Ursache für sie ist. Sind sie aber etwas Anderes als er, so würde er als etwas Gefügtes, nicht Ureinfaches befunden werden, und das ist absurd.

Wir behaupten: Man darf nicht sagen, der Schöpfer überlegte erst die Dinge und rief sie dann hervor; denn er ist es, der die Ueberlegung hervorrief. Wie sollte er dieselbe bei der Hervorrufung der Dinge zu Hülfe rufen, da sie noch nicht war? Das ist absurd.

Wir behaupten: Er ist selbst die Ueberlegung, und diese Ueberlegung kann nicht weiter überlegt werden, sonst würde

folgen, dass wieder jenes Ueberlegen überlegt würde, und so bis in's Endlose. Das wäre absurd. Klar und richtig ist somit der Ausspruch: Der erhabene Schöpfer liess die Dinge ohne Ueberlegung hervorgehen.

Wir behaupten: Die Werkleute überlegen das, was sie machen wollen, und bilden das ab, was in ihren Seelen an Geschautem und Gesehenem ruht, oder sie werfen ihr Auge auf einige Dinge ausserhalb und nehmen diese als ihr Vorbild zum Werk. Sie bilden ferner, wenn sie schaffen, dies mit ihren Händen und anderem Werkzeug.

Wenn der Schöpfer aber etwas schaffen will, bildet er dies nicht erst vor in seiner Seele und ahmt er in seinem Werke nicht etwas ausser ihm nach, denn es gab ja Nichts, bevor er die Dinge hervorrief, auch nahm er sich nicht ein Vorbild für sein Wesen, da vielmehr sein Wesen schon Vorbild aller Dinge ist, das Vorbild wird aber nicht von etwas Anderem hergenommen.

Auch bedurfte Gott beim Hervorrufen der Dinge keines Organs; er ist ja Ursache der Organe, er ist es, [170] der sie hervorrief, und bedurfte er somit zur Hervorrufung der Dinge keines Dinges.

Wenn nun die Thorheit und Unmöglichkeit jener Rede klar ist, behaupten wir: Zwischen ihm und seiner Schöpfung liegt kein Mittel, was er überlegen und zu Hilfe nehmen könnte. Vielmehr schafft er die Dinge durch das blosse: „Dass er“ (durch seine blosse Wesenheit).

Das Erste, was erhervorrief, war irgend eine Form, die von ihm Licht nahm und vor allen Dingen hervortrat. Beinahe war sie ihm in der Stärke ihrer Kraft, ihres Lichtes und ihrer Gewalt gleich. Darauf rief er durch Vermittelung dieser Form die übrigen Dinge, hervor. Es war, als ob dieselbe ihren eigenen Willen bei der Hervorrufung der übrigen Dinge ausübte. Diese Form ist die Hochwelt, d. h. Geister und Seelen.

Darauf entstand aus dieser Hochwelt die Niederwelt mit den darin befindlichen Sinnesdingen. Alles was in dieser Welt ist, war auch in jener Welt, nur war es dort rein und lauter, nicht mit etwas Fremdem gemischt.

Da nun diese Welt gemischt, nicht rein und lauter ist, so zergeht sie und (bindet sich) wandelt immerfort in der Form, von Anfang bis zu Ende, vom Ersten bis zum Letzten. Dies geschieht also, dass der Stoff sich zuerst in einer Allform formt, dann nimmt er die Form der Elemente an, dann nach dieser Form wieder eine andere, und hiernach nimmt er Formen auf Formen an. Deshalb kann keiner den (wirklichen) Stoff sehen, da er so viele Formen annahm, er aber unter ihnen verborgen ist. Durchaus keiner der Sinne erfasst ihn.

Ende des Buches der Theologia
vom göttlichen Philosophen Aristoteles dem Griechen

Verzeichniss der Hauptfragen,

welche der Weise im Buche der Theologie, d. h. der Lehre von der Gottherrschaft, zu lösen verspricht. Die Erklärung gehört dem Porphyrius an, und die Uebersetzung ist vom Christen an-Nā'imī aus Emessa. —

[171] Welcher Dinge sich die Seele, wenn sie in der Geistwelt ist, erinnert. —

Dass alles Geistige zeitlos sei, denn alles Geistige und aller Geist fällt der Ewigkeit, nicht aber der Zeit anheim, deshalb bedarf auch der Geist der Erinnerung nicht. —

Die Geistdinge in der Hochwelt fallen nicht in die Zeit, auch werden sie nicht eins nach dem andern hervorgerufen; sie nehmen die Zertheilung nicht an und bedürfen deshalb der Erinnerung nicht. —

Ueber die Seele, wie sie die Dinge im Geiste sieht. —

Dass das, was der Kraft nach Eins ist, als ein Vieles in dem Anderen besteht, denn dies kann nicht das Ganze desselben mit einem Mal annehmen.

Vom Geiste, ob er, während er in der Hochwelt ist, sich seines Wesens erinnere.

Ueber das Erkennen, und wie der Geist sein Wesen erkennt; ob er bloss sein Wesen erkennt, ohne auch die Dinge zu erkennen, oder ob er sein Wesen und alle Dinge zugleich erkennt, da, wenn er sein Wesen erkennt, er auch zugleich die Dinge erfasst.

Ueber die Seele, wie sie ihr Wesen und alle übrigen Dinge geistig erfasst (begeistigt).

Ueber die Seele, dass sie, wenn sie in der geistigen Hochwelt ist, mit dem Geist zu eins wird.

Ueber die Erinnerung, woher sie beginnt und dass sie die Dinge zu dem Orte, wo sie selbst ist, hintreibt.

Ueber die Erinnerung, die Erkenntniss und die Vorstellung.

[172] Darüber, dass alle Dinge in der Vorstellung vorhanden, jedoch nicht in erster, sondern nur in zweiter Reihe.

Ueber die Seele, dass sie, wenn sie in der Geistwelt ist, nur das wahre Gute im Geist erschaut.

Den vorzüglichen erhabenen Substanzen steht die Erinnerung nicht zu.

Ueber die Erinnerung, was sie und wie sie sei.

Ueber den Geist, dass dort das Erkennen diesseits des Nichtwissens liegt (demselben vorausgeht) und dass das Nichtwissen dort der Stolz des Geistes sei.

Ueber die Seele, dass ihre Erinnerung an alle Dinge in der Hochwelt nur potenziell (der Kraft nach) sei.

Die Dinge, in denen wir beim dortigen Sein das Geistige ersehen, sind die, nach denen wir in unserem hiesigen Sein forschen.

Von der Erinnerung. Ihr Anfang beginnt erst vom Himmel an.

Von den Vorzügen der Seele. Ihre Erinnerung beginnt erst vom Himmel an.

Von den Sternen, ob sie sich an irgend etwas erinnern.

Von der göttlichen erhabenen Seele.

Von den Sternen. Sie haben weder Logik noch Nachdenken, da sie nichts erstreben.

Von den Sternen. Sie erinnern sich weder der sinnlichen noch geistigen Dinge und haben bloss ein der Gegenwart angehörendes Wissen.

Nicht alles, was Sehkraft hat, hat auch Erinnerung.

Vom Jupiter. Er hegt keine Erinnerung.

Von den beiden grossen Leuchten (Sonne und Mond). Sie bilden zwei Arten, das Eine dient als Gleichniß von dem Schöpfer, das Andere als Gleichniß von der Allseele.

Vom Schöpfer. Er bedarf der Erinnerung nicht, da diese ihm fremd ist.

[173] Von der Seele der Allwelt. Sie hegt weder Erinnerung noch Nachdenken.

Von den Seelen, die nachdenken.

Von der Geistnatur, dass sie keine Erinnerung hegt, denn die Erinnerung fällt nur der wirklichen Natur zu.

Von der Ueberlegung, und was dieselbe sei.

Dass diese Welt Gegenwärtiges und Zukünftiges nicht vereint.

Von der Anordnung. Die Alldinge bedürfen derselben nicht. Erinnerung, Nachdenken und dergleichen sind Accidens.

Von dem Unterschied zwischen der Natur und der Beherrschung im All.

Von der Natur. Sie ist nur ein Bild für die Beherrschung im All, und eine Grenzlinie für die Seele nach unten hin.

Von der Vorstellung. Sie steht zwischen Natur und Geist.

Von der Vorstellung. Sie ist eine accidentelle Vorzüglichkeit und veranlasst, dass das vorgestellte Ding dem empfangenen Eindrucke sich hingiebt.

Vom Geist. Er ist ein wesenhaftes Thun und wesenhaftes Sein.

Vom Geist, dass von ihm dasselbe gilt, was von der Seele, denn der Geist verleiht der Seele ihre Kraft. Das, was dann die Seele sich vorstellt und im Stoff werden lässt, ist die Natur.

Von der Natur. Sie wirkt und erleidet Einwirkung. Der Stoff erleidet zwar Einwirkung, wirkt aber nicht. Die Seele wirkt, erleidet aber keine Einwirkung. Der Geist wirkt, aber nicht auf die Körper.

Von der Erkenntniss der Elemente und Körper, wie die Natur diese anordnet.

Der Scharfsinn ist Werk des Geistes, der Beweis Werk der Seele.

Von der Seele des Alls. Hegt sie keine Erinnerung, so gehört sie auch nicht der Zeitlichkeit an.

[174] Wie unsere Seelen in's Bereich der Zeit treten, obgleich die Seele nicht in's Bereich der Zeit fällt, sondern vielmehr die Zeit erst schafft.

Ueber das die Zeit Hervorrufende, und was dies sei.

Von der Allseele. Sie fällt nicht unter die Zeit, nur ihre Wirkungen fallen unter dieselbe.

Von der Allseele. Wenn sie ein Ding nach dem andern thäte, müsste sie unter die Zeit fallen; oder auch, sie fällt derselben nicht anheim, vielmehr unterliegen nur die gemeinsamen Dinge (die sinnlich und geistig zugleich sind) derselben.

Die schaffenden Kräfte vernichten die Dinge zugleich, jedoch liegt es nicht in den leidenden Kräften, alle Wirkungen zugleich zu erdulden, sondern eine nach der andern.

Ueber die schaffenden Kräfte, sie sind andere als die leidenden, und was das Urding sei.

Dass die Erklärung für „Urding“ der Schöpfer sei. Er schafft eben nur.

Von der Seele. Sie ist die That dessen, was begeistigt (des Geistes). Das was eins nach dem andern schafft, liegt nur im Sinnlichen.

Der Stoff ist etwas anderes als die Form. Das aus beiden Zusammengesetzte hat überhaupt keine einfache Form.

Von der Seele. Sie ist ein Kreis, zwischen dessen Mittelpunkt und Peripherie gar kein Abstand ist.

Darüber dass, wenn das reine erste Gut ein Mittelpunkt, und dann der Geist ein unbeweglicher Kreis ist, die Seele ein sich bewegender Kreis sei.

Von der Seele. Sie bewegt sich aus Begierde nach etwas und gebiert die Dinge.

[175] Dass die Bewegung dieses Alls eine Rundbewegung sei.

Von der Ueberlegung. Das was sie erfasst, liegt zeitlich in uns. Dies zerfällt in viele Haupstücke.

Von der Begehrkraft, wie sie den Zorn erregt.

Dass man oft gezwungen sei, recht absurde Reden zu führen, theils wegen der Bedürfnisse des Leibes, theils weil man das Gute nicht kennt.

Darüber, dass man sich nur mit dem Allgemeinen abzu-

geben habe, dass dies speziell blass mit dem Vorzüglichsten stattfinden müsse.

Ueber den (geistig) schwachen und untüchtigen Mann. Woher der Starke erkannt wird. Was der vorzügliche und der Mittelmann, welcher weder tüchtig noch untüchtig ist, sei.

Ueber den Leib, ob er von seinem Wesen aus Leben hat oder ob das Leben in ihm nur von der Natur herröhrt.

Ueber den beseelten Leib, wie er Schmerz und Einwirkung erleidet und wie wir dies erkennen, ohne selbst darunter zu leiden.

Ueber unsere Theile, was sie seien, und welches die Theile sind, die zwar in uns sind, aber uns nicht angehören.

Dass der Schmerz nur das lebendige, zusammengesetzte Wesen wegen der Zusammengehörigkeit desselben treffe. Dass aber das Ding, welches nicht mit einem andern zusammengehört, sich mit seinem Wesen begnügt.

Ueber die Erkenntniss der Schmerzen, wie sie stattfinden und dass sie nur von der Vereinigung der Seele und des Leibes herröhren.

Ueber Schmerz und Lust, was ein jedes von beiden sei und worin ihre Substanz beruht.

Ueber den Schmerz, wie der Lebende ihn wahrnimmt, und dass die Seele dem Schmerz nicht anheimfällt.

Ueber die Pein, was sie sei. Die Pein befällt nicht die Seele, obwohl sie nur mit der Seele stattfindet, und wie wir die Pein hierin empfinden.

[176] Ueber die Sinne, dass sie nicht die tieferen (Spuren machenden) Eindrücke annehmen.

Ueber die leiblichen Begierden, dass sie nur durch Vereinigung der Seele und des Leibes entstehen; dass sie weder der Seele noch dem Leibe allein zufallen.

Ueber die Natur. Sie ruft im Leibe etwas hervor, worin Eindruck und Schmerz stattfindet.

Ueber die Begierden. Ob eine leibliche Begierde und eine natürliche Begierde in uns stattfindet.

Ueber die Natur, dass sie etwas Anderes als der Leib sei.

Ueber die Begierde, dass ihr Anfang, der auf irgend eine Art von Zusammensetzung zusammengefügte Leib sei.

Von der Begierde, dass die Begierde dem Leibe voraufgehe.

Von der Liebe, dass sie dem thierischen Leib, die Begierde aber der Natur und das Erwerben (die Annahme) der Seele angehöre.

Von der Seele, und dass die Begierde der Natur eingepflanzt sei.

Von der Begierde. Die in den Pflanzen steckende Begierde sei eine andere, als die im Thiere befindliche.

Darüber, ob die Erde eine Begierde hege und was dieselbe, im Fall sie besteht, sei.

Von der Erde, ob sie eine Seele habe und dass sie, wenn sie eine solche hat, jedenfalls selbst auch ein Thier sei.

Ueber die Sinne, ob das Lebende ohne ein Organ wahrnehmen könne, und ob die Sinne irgend einem Bedürfnisse dienen.

Ueber die Schaffenden (Ursachen). Sie gleichen den Leidenden nicht, noch wandelt sich die Natur des Schaffenden in die des Leidenden.

Ueber das, was der Sehkraft anheimfällt, und wie dies die Seele wahrnimmt.

[177] Ueber die Sinneswahrnehmung, dass sie nur aus der Vereinigung der Seele mit der Luft entsteht, doch muss etwas Anderes den Eindruck annehmen. Was dieser Eindruck ist, und wie die Sinneswahrnehmung stattfindet.

Ueber die Sinne des Leibes. Sie finden durch leibliche Organe statt.

Ueber die Unterscheidung und den Unterschied zwischen dem Unterscheidenden, dem Unterschiedenen und dem zwischen beiden in der Mitte Stehenden.

Ueber die sinnliche Wahrnehmung. Sie ist wie der Diener der Seele und findet nur durch Vermittelung des Leibes statt.

Ueber den Himmel, ob Himmel und Sterne sinnliche Wahrnehmung haben oder nicht.

Ueber das All, dass es (an sich) keine Sinneswahrnehmung habe, sondern nur durch seine Theile wahrnimmt.

Ueber Plato, und was er in seiner Schrift Timaeus hervorhebt.

Darüber, dass der Mensch sich mit dem Wissen der Objecte durch die Sinne nicht begnügen kann, es sei denn die Seele damit befriedigt.

Ueber Bezauberung und Zauberei, wie sie stattfindet, wie der Mond sinnlich wahrnimmt, während weder das All noch einer von seinen Theilen dies thut.

Ueber die Erde, ob sie so wie die Sonne und der Mond wahrnimmt und welche Dinge.

Ueber die Pflanze. Sie gehört dem Bereich der Luft an.

Ueber die Gebärkraft, dass sie in der Erde vorhanden sei und den Pflanzen die Ursache zur Sprossung gewähre, und dass die Pflanzen der Gebärkraft nur als Körper dienen.

Ueber den Erdkörper, was ihm die Seele verleiht. Die Erde ist, wenn der eine ihrer Theile mit dem andern verbunden ist, nicht so, wie sie im getrennten Zustande ist.

[178] Ueber die Erde. In ihr sei eine Pflanzenkraft, eine Sinneskraft und ein Geist. Dies sei das, was die Alten Demeter nennen.

Ueber den Zorn, ob die Zornkraft im ganzen Körper ausgestreut sei oder in einem der Theile desselben stecke.

Darüber, dass die Begierde in der Leber stecke, und wie sie dort sei.

Ueber den Zorn, und wo sein Sitz im Leibe sei.

Vom Baume, warum er zwar der Zornkraft, aber nicht der Pflanzenkraft entbehre.

Ueber die Pflanze. Jede Pflanze hege eine Sehnsucht.

Vom Zorn, dass er nicht im Herzen sitze.

Von der Thierseele. Warum es geschehe dass, obwohl sie die Vollendung des Leibes ist, doch, wenn die vernünftige Seele den Leib verlässt, kein Eindruck ihm verbleibt.

Ueber die Thierseele, ob sie, wenn die Vernunftseele von ihm weicht, den Leib verlässt.

Vom Strahl der Sonne, wie er mit dem Niedergang der Sonne schwindet.

Ueber die Niederseele, ob sie zur Hochseele geht oder verdirbt.

Ueber die körperlichen Farben und Gestaltungen, wie sie entstehen und vergehen, ob sie in die Luft verfliegen oder nicht.

Ueber die Seele, ob ihr die Zweit(-Seele), d. h. die Thierseele folgt oder nicht.

Ueber die Sterne. Sie haben weder Erinnerung noch Sinne.

Ueber das, was an der Bezauberung, den Amuletten und der Zauberei (wahrhaft) ist.

[179] Ueber das Schaffende und Leidende, sei es natürlich, künstlich und sonst in der Welt vorhanden.

Ueber die Welt. Sie wirkt in ihren Theilen und erleidet Einwirkung von denselben. Von den Theilen der Welt wirkt der eine auf den andern, und erleidet der eine von dem andern durch einige in ihm liegende natürlichen Kräfte Einwirkung.

Ueber die Bewegung des All, dass sie wirkt im All und in den Theilen.

Ueber die Theile, und was die Dinge seien, die von der Wirkung des einen auf das andere herrühren.

Ueber die Künste und ihr Produkt, was in denselben erstrebt wird.

Ueber die Bewegung des All, was sie in ihrem Wesen und ihren Theilen wirkt.

Ueber die Sonne und den Mond, und was beide im Irdischen wirken, und dass beide noch Anderes als Hitze und Kälte bewirken.

Ueber die Sterne. Es ist nicht nöthig, etwas was von ihnen aus den Theildingen zukommt, auf einen Willen in ihnen zurückzuführen.

Von den Sternen. Wenn wir das, was von ihnen den Dingen zukommt, weder auf körperliche, noch seelische, noch willentliche Ursachen zurückführen können, wie ist denn das, was von ihnen herrührt?

Ueber das All. Es ist Eins, lebend und alles Lebende umfassend.

Ueber die Theilkörper. Sie sind Theile für das Ganze und haben Anteil an der Allseele.

Ueber die Körper, in welchen eine Seele ausser der Allseele ist. Sie nehmen die Wirkungen von innen nach aussen an.

Ueber das All. Es fühlt einen Theilschmerz, das Nahe desselben und das Ferne.

[180] Ueber die Theile, wie der eine den Schmerz des andern merkt.

Ueber das Handelnde, was dem Leiden ähnlich ist. Das Handelnde erleidet von dem Leidenden nicht den ihm entsprechenden Schmerz, so wie das Handelnde den Schmerz, der ihm nicht ähnlich ist, empfindet.

Was das wahrhaft Liebliche ist.

Ueber das Lebendige, wie sein Thun eine Form nach der andern einführt, aber das Leben doch nur eins ist.

Ueber das All. In ihm sei ein dem Zorn ähnlicher Stoff.

Ueber die Theile, dass der eine dem andern nützt.

Vom Gethier, wie das eine vom andern sich nährt.

Vom All und den Theilen. Warum die Theile einander nicht gegenüber stehen. Das Ganze ist ein sich Entsprechendes, welches keinen Widerstreit in sich hegt. Warum ein Widerstreit in den Theilen stattfinde.

Ueber die Theile, wie sie im Ganzen übereinstimmen, während sie einander gegenüber stehen. Dies gleicht der Kunst des Tanzes.

Ueber das Himmlische, es sei z. Th. wirkend, z. Th. nur hinweisend.

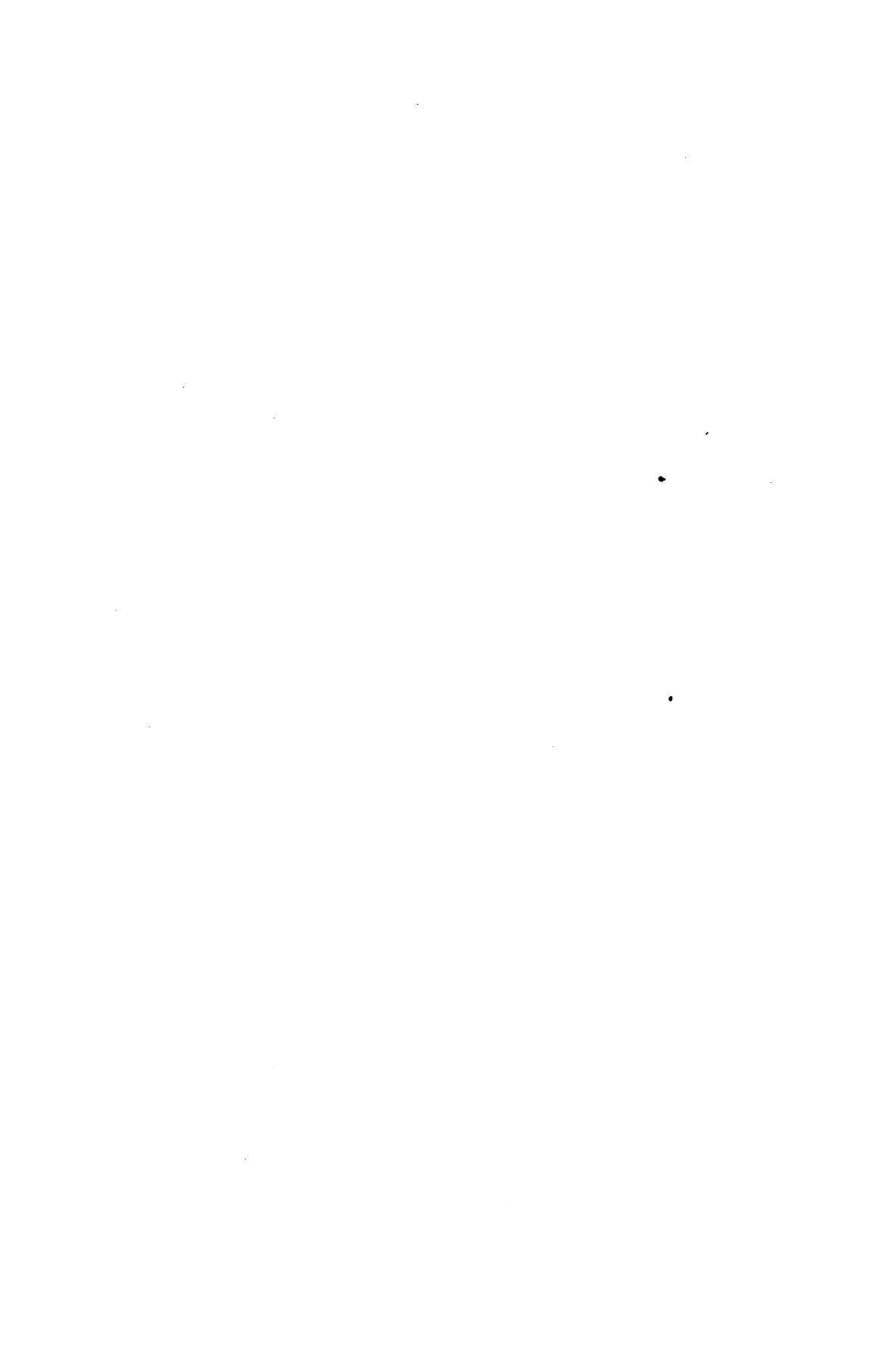
Von dieser Welt. Sie ist den Gestirnen entsprechend, sie erleidet von ihnen Einfluss und ist somit in ihrem Wesen nicht stetig.

Ueber das vom All uns Zukommende.

Ueber das, von dem uns nichts zukommt.

Ueber die Sternbilder, dass sie Kräfte haben, welche Abbilder liefern.

Anmerkungen.



[1, 3] „Vom Tyrer Porphyrius erklärt“ würde, wenn wir dieser Notiz Glauben schenken, auf die Entstehungszeit des Originals hinführen. Der Neoplatoniker Porphyrius, der Ueberarbeiter, Ordner und Herausgeber der Plotinischen Schriften, schrieb 303 seine *vita Plotini*. In der Geschichte der Philosophie ist er dann besonders durch seine Einleitung zu den Kategorien des Aristoteles, d. i. seine *Isagoge*, bekannt. (Cf. Dieterici Logik u. Psychol. der Araber 1868, p. 19.) Ausserdem haben wir von ihm seine philosophischen Sentenzen *ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά* und schrieb er als gebildeter Heide gegen das Christenthum in 15 Büchern. Ferner soll er 7 Bücher darüber geschrieben haben, dass die Schule (*αἱρεσίς*) des Plato und des Aristoteles dieselbe gewesen sei; er soll den Zweck des Philosophirens in das Seelenheil gesetzt und die Befreiung der Seele in der Reinigung *κάθαρσις* Askese und philosophischen Gotteskenntniss gefunden, der Mantik aber gar wenig Bedeutung zugeschrieben, und die Emanation der Materie aus dem Geistigen in 6 Büchern *περὶ οὐλῆς* gelehrt haben, endlich hat er auch ausgeführt, dass die Welt ohne zeitlichen Anfang sei. Vgl. Heinze-Ueberweg 296.

Es wäre nun wohl Vermessenheit, wenn der Arabist die Zeit des griechischen Originals bestimmen wollte. Doch etwas Anderes ist es, wenn er als Fürsprech für eine bei den Arabern gültige Ueberlieferung auftritt, und scheint es uns möglich, dass von Porphyrius dem Tyrer dies Buch herrühre.

Unser Buch ist offenbar aus neoplatonischer Schule und gilt die Frage, in welchem Verhältniss steht es zu den von

Porphyrius (a. 253—63 n. Chr.) zusammengestellten und z. Th. bearbeiteten Enneaden Plotins, dem Hauptbuch des Neoplatonismus?

Wir finden Plotins berühmte Versenkung seines Ichs in das Idealreich p. 8 in Enn. IV, B. 8 C. 1. wieder. Auch stimmt der Anfang unseres II. Buches p. 15 mit Enn. IV, 4. 1. Enn. IV 2, 1 klingt an das Ende unseres III. Buchs p. 44 an und lassen sich gewiss noch viele Parallelen finden. Dagegen möchte es wohl schwer sein einen ganzen Theil unseres Buchs in den Enneaden wiederzufinden.

Unser Buch stellt knapp und klar in Rede und Gegenrede d. h. *προβληματικῶς* die neoplatonischen Lehren über Gott, Geist, Seele, Natur und Dinge zusammen, und möchte es schwer sein, darin einen Auszug aus den Enneaden oder, wie ich früher vermutete, einen Theil von Plotins ursprünglicher Arbeit vor der Bearbeitung des Porphyrius zu finden. — Dagegen sind alle jene Züge, welche speciell dem Porphyrius zugeschrieben werden, hier zu erkennen.

Porphyrius (232—304) lebte zumeist in Rom und in Sicilien. Er sah als heidnischer Philosoph, dessen Ideal Plato, Aristoteles und Plotin war, mit Entrüstung die Fortschritte des Christenthums; musste da nicht in ihm der Gedanke auftauchen eine Gotteslehre ohne Christus zu schreiben, die als eine Gesamtwissenschaft dem gebildeten Heiden genügte, und so die schwankenden Säulen des philosophischen Alterthums noch festigte. War dies nicht gleichsam die Position jener Negation, d. h. seinem Kampf gegen das Christenthum gegenüber?

Dazu stimmt, dass die Götzen als Typen für geistige Werthe angesehn und so dem Bewusstsein des gebildeten Heiden angepasst werden p. 143.

Dazu stimmt, dass nichts Christliches sich in diesem Buche findet, obwohl Origenes in seinem Buch *περὶ ἀρχῶν* schon 180 durch den Neoplatonismus die christliche Dogmatik begründet und in der Lehre von der ewigen Ausstrahlung und ewigen Schöpfung Gottes der Philosophie der christlichen Lehre eine Stätte angewiesen hatte, nur die Stelle 112, 15 vom Aufheben der Hände erinnert an den christlichen Cult. —

Denken wir aber, dass Porphyrius, oder ein gleichzeitiger Plotinist, dies Buch als eine Theologia verfasst hätte, so würden wir es uns wohl erklären können, dass dasselbe in Vergessenheit gerieth und weniger Beachtung fand. Sie verblich vor den Strahlen der Enneaden und ward später von der phantastischen Theologia eines Jamblichus und Proclus verdunkelt.

Wir setzen deshalb dies Buch in die Zeit Porphyrius, doch noch vor Jamblichus und den Sieg des Christenthums durch Constantin etwa 260—310. —

Dies, weil die späteren Neoplatoniker mit ihrer Dämonen-, Stern- und Zauberlehre ins Maasslose gehn und sich unser Buch hiervon auf das Vortheilhafteste unterscheidet. Hier ist keine pythagoraïsirende Zahlenmystik und phantastische Vermehrung der oberen Gottheiten, wie sich solche in des Jamblichus + 330 *χαλδαικὴ τελειοτάτη θεολογία* findet. Nichts von der Dämonenphantasterei in der Theologia des Proclus, überhaupt nichts von jener Theurgie, dem verhätschelten filius spurius der späteren Neoplatoniker seit Jamblichus.

Nun wird aber diese Theologie weder dem Plotin, noch Porphyrius, sondern Aristoteles zugeschrieben, und bemüht sich die Vorrede 1—4, die sich in ihrer ganzen Schreibweise von dem übrigen Buch abhebt, unser Buch mit der Metaphysik in Beziehung zu setzen. —

Wir setzen diese Einleitung in spätere Zeit als die Erinnerung an Plotin bei den nur noch commentirenden und nichts mehr schaffenden Neoplatonikern schon ganz verloren war und grade durch sie Aristoteles als *summus philosophus* in den Vordergrund getreten war. —

Dass die Verehrung des Aristoteles grade durch die späteren Neoplatoniker ins Maasslose getrieben wurde und dann von ihnen auf die Araber überging, erkennt weniger der Philosoph als der Arabist, der im bibliographischen Lexicon des *Hadji Chalifa* wohl 120 Werke dem Aristoteles zugeschrieben findet; und wie viel Pseudonyma sind darunter! während Plato nur mit etwa 10 Nummern bedacht ist, Plotin aber garnicht bei ihm

existirt. Die arabische Form für Plato *iflāṭūn* ist freilich von einem etwaigen *iflūṭīn* Plotin schwer zu unterscheiden.

Der Grund, weshalb grade die späteren Neoplatoniker den Aristoteles so ins Vordertreffen schoben, liegt darin, dass sie selbst nichts mehr schufen, sondern vom Commentiren lebten. Für den Commentator ist aber der schwierigere, das ganze Wissen umfassende, Aristoteles von grösserer Wichtigkeit als Plato. Er musste über alles mögliche — was Gott gefiel und was ihm nicht gefiel — geschrieben haben. Zudem war ja nach Porphyrius Vorgang die Lehre des Plato und des Aristoteles nur eine und fällt in Neoplatonischen Schriften, wie auch in unserer Theologie der Stoff, d. h. die Emanationslehre zwar dem Neoplatonismus, jedoch die ganze Methode und Beweisart dem Aristoteles zu.

Jedes Buch, dem man irgend eine Bedeutung beilegte, wurde somit später dem Aristoteles zugeschrieben, und wenn unser Buch den Namen Porphyrius etwa an der Stirn trug, so war dies ein Beweis mehr dafür, dass Aristoteles der Verfasser sei, denn Porphyrius war ja als der Interpret desselben durch seine Isagoge bekannt, er musste dies Buch also commentirt haben, wenn auch für einen Commentar hier durchaus kein Raum ist. —

[1, 2] Dass Aristoteles als Verfasser einer Theologie auftritt, während doch sonst Plato mit Recht als der *ἀεὶ θεολογῶν* unter den Philosophen, Aristoteles aber als der *ἀεὶ φυσιολογῶν* gilt, ist im Aristoteles selbst begründet. Er bezeichnet die Metaphysik wiederholt als *θεολογική*. Cf. Met. E. 1, 1026 a, 19. *φιλοσοφίαι θεωρητικαὶ τρεῖς — μαθηματική, φυσική, θεολογική.* — Met. K. 7, 1064, b 3: *ἡ θεολογική περὶ τὸ χωριστὸν ὃν καὶ ἀκίνητον.* „Die theologische Wissenschaft handelt von dem, was abgesondert (für sich) und unbeweglich ist.“ K. 7, 1064 a, 33. E., 1026 a, 10.

Dass man Aristoteles eine Theologia als eine die Gesamtwissenschaft umfassende Schrift in späterer Zeit zuschrieb, liegt in dem natürlichen Gefühl, dass eine Lücke in dem System dieses grössten der Philosophen ausgefüllt werden müsse. Diese Lücke im aristotelischen System weist nach G. Schneider in „de causa finali Aristotelea“ Berlin 1865. —

Das eigentlich Wirkende und Schaffende in den Dingen sind nach Aristoteles die in ihnen wirkenden, sie hervorbringenden und gestaltenden Formen, *τὰ τι ἡν̄ εἰναι*. Diese bestimmen den Werdeprozess in den Dingen der Welt. Regen und Sonnenschein etc. geben nur die äusseren Bedingungen für das Gediehen. Ebenso ist auch der Stoff nur die *condicio sine qua non*.

Da nun Aristoteles einen Gott annimmt, so müssten doch consequenter Weise diese, die Dinge schaffenden Formen, ihren Grund in ihm haben. Da ferner Aristoteles den Zweck als oberstes Princip annimmt, müssten doch diese zweckgemäß schaffenden Formen von Gott gesetzt sein. Aber Aristoteles lässt diese Zweckformen wirken und die Dinge hervorbringen, jedoch den Gott ausserhalb der Welt stehen, beschäftigt mit dem Denken seines eignen geistigen Inhalts, wie einen mit seinen eignen Gedanken beschäftigten Gelehrten. Da fehlt ganz und gar die Angabe, woher eigentlich jene *τι ἡν̄ εἰναι* kommen, oder vielmehr, wie es denn möglich ist, dass sie ihren Grund in Gott haben. Es geht freilich von Gott eine Kraft aus, diese dreht durch Be- rührung (*ἀφη*) den Fixsternhimmel, aber weiter thut sie nichts. Diese Bewegung des Fixsternhimmels ist aber nur eine äussere Bedingung für das Werden und Wachsen in der Welt. Die eigentlichen Factoren des Werdens sind die in den Dingen wirkenden Formen. Prof. Dr. Schneider versucht in jener Schrift *de causa finali* Aristoteles diese Lücke auszufüllen. Die Neoplatoniker finden hier den Mittelpunkt, Plato und Aristoteles zu vereinen. Die Emanation von Gott auf den *νοῦς*, den schon Anaxagoras als Beweger der Materie aufgestellt hat, und von da auf die *ψυχή* wird der Schlüssel die volle Harmonie zwischen der Einheit Gottes und der Vielheit der Dinge herzustellen.

Nach Met. *A.* 6, 1071 b, 6 ist Bewegung und Zeit ewig. Damit die Bewegung aber ewig sei, dazu bedarf es Etwas, was ewig bewegt, also selbst ewig und stets in Thätigkeit ist. Man müsste also einen Anfang setzen, dessen Substanz die That und der selbst stofflos ist. Der Urbeweger muss unbeweglich, ewig, eine Substanz und That (*actus*), nicht bloss Kraft (*Möglichkeit, potentia*) sein. Nach Met. *A.* 9, 1074 b, 33 denkt der

göttliche Geist sich selbst, er ist rein theoretisch mit dem Denken, *νόησις*, beschäftigt. Dies richtet sich nicht nach aussen, sondern er denkt nur sich selbst. Das Denken Gottes ist Denken vom Denken, *νοήσεως νόησις*, d. h. sein Denken richtet sich nicht nach aussen. Bei ihm ist *νόησις* zugleich = *νοητά*. Gott hat den Inhalt seines Denkens in sich selbst, und somit ist er stets mit dem Denken seiner selbst beschäftigt.

[1, 3] Gottherrschaft *ar-rubūbiyya* erinnert an Met. A. 10, 1076 a, 3: *τὰ δὲ ὄντα οἱ βούλεται πολιτείεσθαι κακῶς. οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἰς κοίρανος.* „Das Seiende will nicht schlecht verwaltet, regiert werden. — Nicht gut ist die Vielherrschaft; Einer (sei) Herrscher“ (Homer Ilias II 204). — Damit wird die Notwendigkeit Eines Gottes begründet. Das entsprechende Wort *θεοκρατία* findet sich im Ar. nicht.

[1, 4] *Abdul masīḥ ibn Nā‘ima* kommt mehrfach im Fihrist vor. *Al Hazraqī* (cod. Wetzstein Berl. II, 323, Bl. 184) gegen Mitte spricht von *Ibn Nā‘ima*, dessen Name *Abdu-l-masīḥ ibn ‘Abdallah al ḥimṣī an-nā‘imī* sei. Er wäre ein mittelmässiger, doch eher guter Uebersetzer gewesen (*mutawassītu-n-naklī wa-huwa ilā-l-ǵūdatī amjalū*).

[1, 6] *aslaḥa* ist terminus technicus für den, der eine Uebersetzung unter Vergleichung des Originals verbessert. Als ein solcher wird hier der berühmte *al Kindī*, der erste Philosoph der Araber, angegeben. Vgl. Dieterici, Philosophie d. Araber 153.

[1, 7] Die Einleitung ist höchst schwierig. Offenbar folgte der Uebersetzer sclavisch dem Griechischen, und suchte er die langen griechischen Perioden nachzubilden. Denken wir, das Buch begann mit einem *πρέπον ἐστίν* oder *πρέπει*, so möchte sich der Bau des arabischen Satzes erklären lassen. —

[1, 12] Studium *baǵja πραγματεία* cf. Bonitz im Index Aristotelicus: rei alicuius tractatio via ac ratione instituta. Praecipue usurpatur de disputationibus et quaestionibus philosophicis.

[1, 20] Natürliche Schwungkraft etwa *έμφυτος ὀρμή* oder *όρεξις*, bei Plato wäre dies *ὁ ἔρως*.

[1, 21] „Der Anfang des Studiums etc.“ ist dunkel. Sollte hier

vielleicht der Gang der Erkenntniss bei Aristoteles gemeint sein? Zuerst erfasst η αἰσθησις (*hissa*), die sinnliche Wahrnehmung, das Object; bei der Wiederholung derselben tritt die Erinnerung, ἀνάμνησις *tadakkur* auch *dikr*, in Thätigkeit; durch sie wird das öftere Wahrnehmen zur Erfahrung, ἐμπειρία *taǵriba*, und endlich erkennt die Wissenschaft, ἐπιστήμη *ilm*, warum etwas ist. Jede Wissenschaft ruft aber wieder neue Probleme hervor, diese vier Stadien von Neuem zu durchlaufen.

[1, 4] Forschung *fahs*, ζήτησις, Betrachtung *nazr* θεωρία, Erkenntniss *má'rifa* ἐπιστήμη.

[2, 15] Die vier Prinzipien würden sein: *hajjulā*, auch *hajūlā*, ὕλη Stoff; *sūra* εἶδος μορφή Form; *haraka* κίνησις Bewegung; *gāja* τέλος Endzweck. Met. A. 3, 983a, 20ff. sind die Namen diese: η ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον — η οὐσία καὶ τὸ τι η ν εἶναι d. i. die Form — δθεν η ἀρχὴ τῆς κινήσεως — τὸ οὖ ἔνεκα καὶ τάγαθόν. —

In neuerer Zeit hat man eine grössere Uebereinstimmung zwischen Plato und Aristoteles anerkannt, als man früher annahm, und als Aristoteles selbst geglaubt hat. Die Abhängigkeit des Stagiriten von Plato ist besonders nachgewiesen von Teichmüller, und hat G. Schneider in „de causa finali Aristotelea 98“, und in „das Prinzip des Maasses in der platonischen Philosophie 60 ff.“ gezeigt, dass Plato genau dieselben metaphysischen Prinzipien aufstellt als Aristoteles. Nur darf man nicht mit Aristoteles die *aitia* in der Platonischen Metaphysik ignorieren. Diese ist als die Urheberin alles vernünftigen Werdens in der Welt die causa efficiens, und bringt sie dasselbe dadurch hervor, dass sie mit dem an sich formlosen Substrat, dem *ἀπειρον*, das *πέρας*, die Form, verbindet. So haben wir bei Plato auch die causa formalis und die causa materialis. Da das Werden aber ein vernünftiges ist, muss jedes Ding so gebildet werden, dass es seiner Idee entspricht, d. h. es muss seinen Zweck erfüllen. Das Auge muss so geformt sein, dass es sehen kann, sonst ist's kein Auge. Damit ist die causa finalis gegeben. Der Zweck des Dinges liegt in seiner Idee. So fallen auch bei Aristoteles Form und Zweck zusammen. Der platonischen Hy-

postasirung der Form gegenüber verneint Aristoteles, dass die allgemeinen Begriffe etwas Substantielles seien; er zeigt, dass den Ideen die bewegende Kraft fehle, und dass die Ideen den Wechsel der Erscheinungen nicht nur nicht erklären, sondern geradezu unmöglich machen. Zeller, I. I. II, 2. 296. Dennoch ist gerade diese Idee in ihrer pythagoraïsirenden Form die Grundlage unseres Buches.

[2, 20] Grund- und Mittelursachen, schaffende Kräfte, arab. *awāīlu*, *asbāb*, *kalimāt fā'ila* — sonst wird noch bei weitem häufiger für *awāīlu* *'ilal* pl. von *'illa* gebraucht.

Bei Aristoteles ist für Mitursache der eigentliche Ausdruck *τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον*, auch gebraucht er *συναίτιον*. Grundursachen könnte man wohl durch *πρῶται ἀρχαὶ* oder *πρῶτα αἴτια* oder *αἴτια καὶ αὐτά* aristotelisch wiedergeben. Sie sind *τὸ οὐνέκα* oder *τὸ τέλος*. Plato macht häufig denselben Unterschied, am deutlichsten Timaeus 46 D. ff., wo die eigentlichen Ursachen *αἴτια* genannt werden; das sind die Zweckursachen. Die zur Verwirklichung des Zweckes mitarbeitenden und dazu dienenden Ursachen heissen *συναίτια* oder *συμμεταίτια*.

Die schaffenden Kräfte. Während sonst *kuwwa* die Kraft heisst, liebt es dieser Schriftsteller, *kalima*, eigentlich „Wort“ als Kraft, Macht, einzuführen, während er sonst das *kuwwa* als ruhende Kraft, Möglichkeit, *δύναμις*, der Wirklichkeit, That, *fi'l*, entgegenstellt, also *fi-l-kuwwa* *δύναμει fi-l-fi'l ἐνεργείᾳ*. — *kalima* als Kraft-, auch Zauberwort, ist sonst im Sprachgebrauch wohl vorkommend, vgl. Dozy suppl. Warum soll es im philosophischen Sprachgebrauch nicht Kraft heissen? Man denke an: Gott sprach — und es ward. Das Sprechen ist die hauptsächliche Schöpfungskraft. Wir haben deshalb *kalima* sonst auch mit „Macht“ übersetzt, um es von *kuwwa* Kraft zu unterscheiden.

[2, 27] Gott, Geist, Seele, Natur und deren Werke. Die Reihenfolge der Entwickelungsstufen besteht bekanntlich bei den um ein Jahrhundert späteren Philosophen den *Ilwān es-ṣafā*, welche besonders dem Neopythagoreismus huldigen, aus neun Stufen, den neun Einern entsprechend. Diese Neun sind: 1. Gott,

2. Geist, 3. Seele, 4. idealer Stoff, 5. wirklicher Stoff, mit Länge, Breite, Tiefe, dann 6. die Welt in der vollkommenen Rundform, 7. Natur, 8. die vier Elemente und 9. die Producte, d. i. Stein, Pflanze, Creatur. Wir haben in dieser Theologie eine einfachere Entwicklung, die offenbar jener zu Grunde liegt. Gott, Geist, Seele, Natur und ihre Werke, $\vartheta\epsilon\circ\varsigma$, $\nu\circ\tilde{\nu}\varsigma$, $\psi\psi\chi\tilde{\eta}$, $\varphi\tilde{\nu}\circ\varsigma$ $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\eta\varsigma\varphi\circ\varsigma\omega\varsigma$ $\tilde{\epsilon}\circ\eta\alpha$. Im Arabischen bedeutet 'alā *tawālī* *śarḥin*: In grader Folge, d. h. die Seele, Natur, Dinge. *at-tawālī* ist der terminus für die gerade Folge der Sternbilder, der umgekehrten 'aksu-*t-tawālī* gegenüberstehend. —

[2, 32] Die hier gegebene Erklärung vom Endziel steht Ar. Met. a. 2. 994, b. 9: ἔτι δὲ τὸ οὐ ἐνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὁ μῆ
ἄλλον ἐνεκα, ἀλλὰ τὰλλα ἐκείνου. —

[2, 34] Darin, dass es eine Erkenntniss giebt, wörtlich: die Wesenheit der Erkenntniss. Wesenheit, *ar. annija*, richtiger wohl *innija*, ist von *anna* dass, oder *inna* fürwahr, abzuleiten, also die Dassheit, die Sicherheit, dass etwas sei, $\tau\ddot{o}$ $\delta\tau\iota$. Dies würde dann *o\sigmaia* oder $\tau\ddot{o}$ $\tau\iota$ $\eta\tau$ *el\tauai* sein. Wir wählten Wesenheit, weil bei uns das Wort Wesen im Plural eine andere Bedeutung hat. Wir vocalisirten *anna* als dem $\delta\tau\iota$ entsprechend. Vgl. Note zu 59,35. Dagegen *Muhit* 47 1. Sp. *innija*, das wegen seines Wesens nothwendig Vorhandene. Ebenso Dozy suppl. und Popper, Behmānjār 16. Anm. —

Im philosophischen Sprachgebrauch ist die Endung *ijja* sehr gewöhnlich, vgl. *τὸ τι* das Etwas *māhijja*, das *πόσον* das Wieviel *kamijja*, das *πότιον* das Wie *kaifijja* etc.

*[3, 1] Das Unbegrenzte dem Begrenzten gegenüber, arab. *mā lā nihājata lahu* und *dū-l-gājati*, τὸ ἄπειρον und τὸ περασμένον. —

Naturwissenschaften *ūlūmu-ṭ-ṭabia* = *τὰ φυσικά* des Aristoteles, oder vielmehr *ἡ φυσικὴ ἀκρόασις*, vgl. Zeller I. I. II, 2, 85 Anmerk.

[3, 33] Die Emanation der Lichtkraft weist uns auf drei Stufen: a) Von Gott durch den Geist zur Seele — b) Vom Geist durch die Seele auf die Natur — c) Von der Seele durch die Natur auf die Dinge. ar. *bitawassut*, vermittelst. Dies

würde wohl dem *διά* mit gen. entsprechen, während bei *διά τὸν νοῦν* etc. der Geist die *αἰτία* selbst, nicht aber die *συναίτια* wäre.

Zur Sache selbst müssen wir auf die Dreitheilung, die hier öfter wiederkehrt, aufmerksam machen. Bei den Gnostikern gab es drei Arten von Menschen, die *πνευματικοί*, *ψυχικοί* und *ἰλικοί*, die geistigen, seelischen und nur sinnlichen Menschen, von denen die letzteren die nur sinnlich gemeinen Menschen sind, die mittleren aber die sind, welche die vom Demiurg herührende Welt erfassten, d. h. die gewöhnliche Erkenntniss der Schrift hatten, die dritten aber als Herren der Gnosis den geheimen, wahren Sinn der Schrift erkannten. Ebenso ist gegen Ende unseres Buches von 3 Menschen die Rede: der geistige Mensch, also *πνευματικός*, dann das Vorbild und endlich der wirkliche, sinnlich-wahrnehmbare Mensch als das Abbild. (p. 150.)

Vergleichen wir diese Reihenfolge mit der in den lantern Brüdern (s. zu 2,27.) und nehmen wir die Vermittelungsstufen zu Hilfe, so werden wir auch die bei den neopythagoreischen l. Br. zu Grunde liegenden Stufen gar wohl erkennen, die sich immer zu dreien schichten. —

a) Oberwelt: Gott als *τὸ πρῶτον κίνον*, als das erste Bewegende, auf den Nūs als den Inbegriff aller Formen, oder den *κόσμος νοητός*, bis zur Psyche der Verfertigerin des *κόσμους αἰσθητός* (al 'ālam el 'aklijja bis zum Anfang des 'ālam el hassijja) wirkend — also Gott, die Oberwelt und Beginn der Niederwelt, al 'ālam ul 'ālā und el 'ālam us-saflī. ὁ ἄνω κόσμος, ὁ κάτω κόσμος 1—4.

b) Mittelwelt: a) Geist, alle geistigen Formen in sich enthaltend; b) die Seele, welche jene geistigen Formen dem Stoff einprägt und somit schafft, d. h. zuerst den wirklichen Stoff; dann aber die Rundform der Welt. Hier hätten wir nach der Reihe der lautern Brüder 2—6.

c) Endlich die Niederwelt: die Seele als Schafferin der Himmelswelt wirkt auf die Natur unter dem Mondkreis, um die Sinneswelt zu bilden, 3—9.

Nach der Ptolemäischen Sphärentheorie, wonach jeder Planet in seiner abgeschlossenen Sphäre sich in Epicykeln um sich

drehend einmal nach der oberen Abscisse hinauf und dann nach der unteren Abscisse herunter sich bewegte, werden die Planeten gleichsam zu einem Apparat für die Schafferin, die Weltseele, um die Ergüsse der oberen Himmel der Niederwelt zuzuwenden.

Alle Bewegung hat nach Aristoteles seinen letzten Grund in einem Unbewegten. Dieser Satz folgt aus seiner Anschauung, dass alles, was bewegt wird, von etwas bewegt werden muss, dass es ein sich selbst Bewegendes in Wirklichkeit nicht giebt. Denn das, was sich selbst zu bewegen scheint, ist ein Zusammengesetztes in der Weise, dass die Bewegung des Ganzen von einem Theile ausgeht, der selbst unbewegt ist. Es ist z. B. die Idee der Statue im Geist des Künstlers etwas Unbewegtes; doch erregt sie die Bewegung (Thätigkeit), die nöthig ist, eine Statue herzustellen. In dieser Weise, d. h. selbst unbewegt, bewegt nach Aristoteles alles, was Object des Begehrens und Strebens ist. In derselben Weise bewegt die Form im Geist des Künstlers, die er im Stoff darstellen will, und bewegen die Formen in den Dingen der Natur (die *τι ἡν εἰναι*); selbst unbewegt erregen und leiten sie die Bewegung, die zur Hervorbringung der Dinge erforderlich ist.

[4, 3] „Diese That geschieht von Gott ohne eine Bewegung,“ d. h. diese Bewegung geht von Gott aus, indem er selbst unbewegt ist (oder: ohne dass er sich bewegt). Cf. Met. A. 7. 1072 b, 3. *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, (οὐ) κινούμενον δὲ τάλλα κινεῖ* (die Negation ist hier offenbar hinzuzufügen). Es bewegt aber als Begehrtes, unbewegt aber bewegt es das Andere. cf. Met. A. 8, 1012 b, 30. *ἔστι τι ὁ ἀεὶ κινεῖ τὰ κινούμενα, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον αὐτό.* Es giebt etwas, was jedesmal das Bewegte bewegt und das erste Bewegende ist selbst unbewegt. Met. A. 7, 1072a, 26. *τοίνυν ἔστι τι ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ ἀτίθιτον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. κινεῖ δὲ ὁδε τὸ δρεπτόν, καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον.* Demnach giebt es etwas, was unbewegt bewegt, in dem es ewig und Substanz und That (Wirklichkeit) ist. Es bewegt so das Begehrte und das Object des Denkens bewegt, indem es unbewegt ist. Phys. A. 9, 191a, 17. *ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ (da-*

mit ist hier die Form im Allgemeinen gemeint) *τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φάμεν εἶναι, τὸ δὲ ὁ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν*. Denn da es etwas Göttliches und Gutes und Begehrenswerthes (die Form) giebt, behaupten wir, dass das Eine demselben entgegengesetzt, das Andere aber das ist, was so beschaffen ist, dass es seiner Natur nach erstrebt und begehrts.

[4, 12] Hüllen *kischr* etwa *ἐπικάλυμμα*. Wir beziehen diese Hüllen auf die Geistdinge, die ja unserem Auge verhüllt sind. Im Platonischen System ist das Sinnending nur ein Abbild, *μίμημα*, der Idee, das im Raum erscheint. —

[4, 15] Allseele *annafsu* al *kullijja* al *falkijja*, bei den Stoikern *anima universalis*, gleich *ἡ τῶν ὅλων ψυχή*, bei Plato Timaeus 41. D. *ἡ τοῦ παντὸς ψυχή*.

[4, 20] Mondkreissphäre *ἡ σφαίρα τῆς σελήνης*, bei Aristoteles kommt wiederholt *ἡ περὶ τὴν γῆν σφαίρα* vor.

[4, 17] *sabbaha* verähnlichen, *ta'sabbaha* s. verähnlichen, s. assimiliren, *ὁμοιοῦν* und *ὅμοιοῖσθαι*. Die Verähnlichung ist der Uebergang zur Gleichwerdung. Der arab. Ausdruck für den Eindruck kundthun *izhāru-l-atrī* möchte dem *ἐντυποῦν*, *ἐντυποῦσθαι*, der *ἐντύπωσις* entsprechen, ein Ausdruck, der sich aber bei Aristoteles nicht findet.

[4, 24] Zustand der vernünftigen Seelen. — Der vernünftige Theil der Seele ist bei Plato *τὸ λογιστικόν*. Im Anschluss daran spricht Aristoteles von dem *λογιστικὸν μέρος* (oder *μόριον*) *τῆς ψυχῆς*, welches er auch *διανοητικόν* nennt. Auch spricht er von einem *μέρος νοητικόν* und von einem *ψυχῆς μόριον λίγον ἔχον*, von einer *ψυχὴ νοητική*. Diesen letzten Ausdrücken würde das arabische *nafs 'aklijja* und *nafs nātīka* wohl entsprechen. Plato nennt die Seele vor ihrem Eintritt in diese Welt im Timaeus und Phaedrus einfach *ψυχή*.

Niederstieg und Aufstieg *hubūt* und *su'ūd*, *ἄνοδος* und *κάθοδος* und dem analog *ὁ κάτω κόσμος* und *ὁ ἄνω κόσμος*, denen wir die Sternenwelt als den *ἐν μέσῳ κόσμος* hinzufügen müssten. Pag. 6, 27 sind drei Welten erwähnt.

In Betreff der Emanation vom Geist auf die Seele ist zu bemerken, dass Aristoteles den *Nūs θεῖον τι* oder *θεῖος* (ὁ

νοῦς μόνος θεῖος) nennt. Dasselbe thut Plato Timaeus 41 C. *καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὅμονυμον εἶναι προσήκει θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦντ' ἐν αὐτοῖς.* So viel an ihnen dem Unsterblichen gleichnamig zu sein verdient, indem es ein Göttliches genannt wird und in ihnen das Leitende ist. Den Ausführungen, die uns hier begegnen, liegt die im Timaeus vorgetragene Lehre zu Grunde, dass der göttliche *νοῦς*, der Demiurg, die Weltseele schafft, die zugleich Weltvernunft ist.

[4, 28] Die geistigen Vorzüge *fadila*, das über das gewöhnliche Hinausgehende, wie überhaupt mit dem *fadl* das Uebervolle, Ueberflutende, das höchste Sein, aus dem die Emanation quillt, bezeichnet wird *fadila* kann oft geradezu mit *ἀρετῇ* Tugend übersetzt werden.

[4, 29] Begierde *ἐπιθυμία* — also *ἐπιθυμίαι σωματικαί*.

[4, 30] Thier- und Pflanzenseele — Aristoteles schreibt den Pflanzen die *ψυχὴ θρεπτικὴ* zu, die natürlich auch den Thieren und Menschen zukommt. — Es giebt also *ψηχὴ θρεπτικὴ*, *ψ. αἰσθητικὴ*, *ψ. διανοητικὴ*, für Pflanze, Thier und Mensch, oder auch kurz *τὸ θρεπτικόν* etc. genannt. —

I. Buch.

[5, 1—17] Die Beschreibung der Seele und ihr Verhältniss zur Ober- und Niederwelt, d. h. ihre eigentliche Werkmeisterschaft, mit der sie die reinen Formen vom Geist in den Stoff hineinträgt, ist der Kernpunkt aller Speculationen bei den Neoplatonikern und den gnosticirenden Theologen, wie Origenes, sowie auch der Theologie des Proclus, geb. 412 n. Chr., und Olympiodor, Ende VI. Jahrh. ed. Creuzer 1821. Hier wird einmal die Seele dem Geist (I. 3, 10) und dann wieder dem Leibe gegenübergestellt (I. 3, 17). Die Seele gilt als die *μέση τοῦ νοῦ καὶ τῆς σωματικῆς φύσεως* (III. 276), sie ist *ἀθάνατος*, *ἀνάλεθρος*

καὶ ἄφθαρτος (III. 278), dann heisst sie *ἀσύματος* (III. 276). Sie geht vom Geist hervor, *ψυχὴ ἀπὸ νοῦ πρόειστι*, sie kommt zur Schöpfung *ψυχὴ εἰς γένεσιν ἐλθοῦσα* (I 187, 89). Von ihr gilt, dass sie von oben nach unten gescheucht sei, *ψυχὴ ἀνωθεν κάτωθεν ἐπτόηται* (II. 5). Ihre Zwischenstellung zwischen Geistwelt *κόσμος νοητός* und der Sinnenwelt *κόσμος αἰσθητός* oder *σωματικός* ist damit zur Genüge kund gethan. Sie würde hier in einem *οῷμα πυκνόν*, *ὑγρόν*, *ἀπολαβόν γένεσιν καὶ φθόραν* sein. Die Seele als rein geistige Substanz *οὐσία νοητή* oder *πνευματική*, als eine *ζωή* und *ζῶν*, ist keinen Eindruck erleidend *ἀπαθής* Ar. de anima III. 5, 470a, 18; vgl. Pr. III, 294 *πᾶσα ψ. οὐσία ἔστι ζωτική καὶ γνωστική*, d. h. sie ist eine lebens- und erkenntnissreiche Substanz.

[5, 18] Sehnsucht. Das an sich Unwandelbare wird in das Reich des Wandelbaren versetzt durch die Sehnsucht *σακόπονθος*, doch würde hier wohl mehr an *ἔρως* und das Ersehnte *τὸ ἔρωμενον* zu denken sein. Pr. I, 33 *ψυχὴ ἔρωτι κάτοχος μετέχει τῆς θείας ἐπιπνοίας*, die vom Eros beherrschte Seele hat Theil an der göttlichen Begeisterung.

Der durch die Sehnsucht bewirkte Wandel des Geistes im Bilde des gebärenden Weibes ist ganz durchgeführt:

- a) Das Weib empfängt, nimmt Bildungsstoff in sich auf, es gebiert das Aufgenommene.
- b) Der Geist nimmt auf und gestaltet bei sich die Formen der Sehnsucht, er verwirklicht dann jene Formen. —

Das in der That steht dem „in der Kraft“ gegenüber. In der Eichel ist der Eichbaum der Kraft (Möglichkeit) nach enthalten, bis er in der That (Wirklichkeit) zum Eichbaum wird. Die aristotelischen Begriffe *δύναμις* und *ἐνέργεια* potentia, actus sind im Arab. *kuwwa* und *fi'l*. Wir behalten „in der Kraft“ *fil kuwwa* *δύναμει* potentia und „in der That“ *fi'l fi'l* oder *fi'lan* *ἐνέργεια* actu bei, da dies dem Arabischen am besten entspricht und auch im Deutschen verständlich ist.

[6, 6] Allformen Theilformen, Alldinge Theildinge als Ur-bild und Abbild kommen in dieser Philosophie gar häufig vor. Arabisch *al kullija* die Alldinge und *al gúz'ijja* die Theildinge,

es würde dem griechischen *τὰ καθολικά* und *τὰ μερικά* entsprechen. Da aber Alles zuerst allgemein in der Idee und dann speciell im Stoff existirt, kommen wir zu den Allformen und Theilformen, von denen die einen im Ursein allgemein vollkommen, die andern im wirklichen Sein als deren unvollkommene Abbilder bestehen, jene *πρωτότυπον* oder auch *ὅ τίπος* und diese das *μίμημα* Abbild, ar. *matāl* Vorbild und *šanam* Götzenbild, Abbild wären.

[6, 19] Die nähere Ursache. Wir haben hiermit als die eigentliche Ursache *'illa* Gott, Geist, Seele, dann als Mittelursache *sabab* die Himmelskörper und Elemente als Werkzeug und Apparat zum Schaffen der Dinge, und drittens die Dinge selbst d. i. die Theildinge = *ἡ πρώτη αἰτία*, *ἡ δευτέρα αἰτία* und *τὰ γενόμενα*. Im Arabischen hat man die Begriffe *'illa* Ursache, *sabab* Mittelursache und *muwalladāt* das Gewordene, doch steht hier die nahe, nächste Ursache, d. i. vom Dinge aus die Mittelursache. Dementsprechend finden wir hier die drei Welten wieder.

pag. 6 u. 7. Die Gegenüberstellung von Geist und Seele, die ja beide ursprünglich eins und nur in ihrer Action verschieden sind, findet sich ähnlich in allen neoplatonischen Methoden. Wir geben hier einige von den Hauptstellen, die Geist, Seele und Natur betreffen. cf. Proclus ed. Creuzer 1820, I. 3, über Geist, Seele, Natur; *νοῦ μέν ἐστιν ἐν αἰώνι τὸ τέλειον, ψυχῆς δὲ ἐν χρόνῳ, καὶ ψυχῆς μὲν κατὰ νοῦν τὸ ἀγαθόν, σώματος δὲ κατὰ φύσιν*. Das Vollkommene gehört dem Geist an in der Ewigkeit, der Seele aber in der Zeit, auch gehört der Seele das Gute durch den Geist hindurch an, dem Leibe aber durch die Natur hindurch. *νοῦς ἐνεργεῖ ἀεὶ* der Geist wirkt stets, I. 44. Der Geist zerfällt a) in *ἀμέθετος* d. i. *ἐξηρημένος* ausgenommen, fern von allen Theilseelen *μερικαὶ ψυχαὶ*. b) *μεθεκτός*, wodurch die Seelen an den Göttern theilhaben, also mitgetheilt, und c) der hiervon in den Seelen vorhandene *ἐγγινόμενος*, wovon die Vollendung *τελειότης* der Seele herrührt I, 65. Der göttliche Geist ist einförmig *ἐνοειδῆς* und vollendet *τέλειος*. Der erste Geist ist aus sich selbst *ἀφ'*

ἐαντοῦ und führt die andern Geister hervor παράγων III, 236. *νοῦς σφαιραὶ ἀναλογεῖ* II 103. *νοῦς ἀσώματος* III 254. *νοῦς ἐαντὸν νοεῖ* III 246. *νοῦς νοεῖ, ὅτι νοεῖ* III 248. *νοῦς πάντα ἄμα νοεῖ* III 250. Von der Seele aber heisst es *ψυχὴ μεθεκτὴ οὐσίαν αἰώνιον τὴν ἐνέργειαν κατὰ ζηρόν ἔχει*. Die (vom Geist) mitgetheilte Seele hat ewiges Wesen, doch ist ihre Wirksamkeit nur zeitlich III 286. *ψυχὴ πᾶσα πάντα ἔστι τὰ πράγματα*. Jede Seele ist alle Dinge III 290. II 5. *ψυχὴ πάντων ὄντων ἔχει λόγους καὶ τύπους*. Die Seele enhält von allem was da ist Grund und Vorbild II 10. *ψυχὴ καταβατικῶς νοεῖ* die Seele denkt nach unten hin II, 78. In Betreff der Eintheilung vgl. *ψυχὴ λογική* u. *ψυχὴ ἀλογος* II, 17. *ψυχὴ φυσική, λογική, αλογος* II 177, dann *ψυχὴ φυτική* II 9; auch heisst die Seele ein *Ὥηγίον πολυκέφαλον* I, 43. Die Unsterblichkeit der Seele *ψυχῆς ἀθανασία* behandelt Proclus, sie wird von einem anderen aus einer Ursache bewegt *ψυχῆς ἐτεροκίνησις διά τι* I, 225. Auch werden die Theilseelen *ψυχαὶ μερικαὶ* I 65 besprochen. — Soweit die Neoplatoniker.

Aus Plato und Aristoteles möchten wir zur Parallelle folgende Stellen anführen: Pflanzen-Seele *ἡ ἐν τοῖς φυτοῖς ψυχή*, später *ἡ ψυχὴ φυτική*. Aristoteles schreibt den Pflanzen die *ψυχὴ θρεπτική* zu, die natürlich auch den Thieren und Menschen zukommt.

[7, 17] Die drei Theile der Menschenseele erinnern an die aristotelische Lehre, dass die *ψυχὴ θρεπτική* oder *τὸ θρεπτικόν* den Pflanzen, Thieren und Menschen, die *ψυχὴ διανοητική* oder *τὸ διανοητικόν*, auch *τὸ λογιστικόν* nur dem Menschen eignen ist.

[7, 27] Die befleckte Seele — Es liegen hier offenbar die platonischen Vorstellungen vor, die sich im Phaedon finden. Cf. Plat. Phaed. 81 B. *Ἐὰν δέ γε μεμιασμένη καὶ ἀκάθαρτος τοῦ σώματος ἀπαλλάσσηται* I. 1. *ἄτε τῷ σώματι ἀεὶ συνοῦσα καὶ τοῦτο θεραπεύοντα σωματοειδῆς*. 81. C. *ἄλλὰ διειλημμένη γε οἷμαι ὑπὸ τοῦ σωματοειδοῦς ὃ αὐτῇ ἡ ὄμιλία τε καὶ συνουσία τοῦ σώματος διὰ τὸ ἀεὶ συνεῖναι καὶ διὰ τὴν πολλὴν μελέτην ἐνεποίησε σύμφυτον*. Auch wird im Phaedon die

Lehre von den in die Raubthiere versetzten schlechten Seelen ausgesprochen. —

[7, 36] Analogie und Beweis. *Kijas, burhān ḥarāloiyā* καὶ ἀπόδειξις. Der Beweis wird bei Aristoteles als *συλλογισμός τις* bezeichnet. Wir müssen an Induction und Deduction, Analogie und Syllogismus als die beiden, die ganze Logik umfassenden Wege denken. —

[8, 29] Ein Wort von ihm *Kalāmun lahu* könnte auch mit „eine nähere Erörterung hierzu“ übersetzt werden. Später bezog man dies *lahu* allgemein auf den Autor des ganzen Werkes, auf Aristoteles. Denn die lautern Brüder schreiben diese Versetzung eines menschlichen Ichs in die Gottwelt dem Aristoteles zu, und hat dieselbe offenbar von da aus die Runde durch die Welt im Mittelalter gemacht. Der berühmte Jude Ibn Esra hat dieselbe ebenfalls aufgenommen. Bekanntlich ist diese Versenkung des Ichs in die Gottwelt von Plotin für sich beansprucht und von den Neoplatonikern geglaubt worden.

[9, 16] Für *rūja* wäre wohl *rawiyya* zu lesen! Vgl. dazu die Anmerkung zu 44, 7.

[10, 18] Es sind die *χρύσεα ἔπη* des pseudonymen Pythagoras gemeint.

[37, 10] Ueber die Verbindung der Seele mit dem Leibe der *κοινωνία* (Plat. Phaed. 65 A) als der Gefangenschaft der Seele im Leibe etc. vgl. Plat. Phaed. 62. B. ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἐν τινι φρονοῦ ἐσμεν οἱ ἀνθρώποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἐσυτόν ἐκ ταύτης λίγεν οὐδὲ ἀποδιδράσκειν μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ δάρδιος διεδεῖν. 67 D. ἐκλυομένην (sc. τὴν ψυχήν) ὥσπερ ἐκ δεσμῶν τοῦ σώματος.

[11, 6] 65 A. f. 66 A. ἀλλ' αἰτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αἰτὸν καθ' αὐτὸν εἰλικρινὲς ἐκαστον ἐπιχειροῦ θηρεύειν τῶν ὄντων.

[11, 7] In Betreff der Höhle vgl. Plat. de republ. VII p. 514 A. ἵδε γὰρ ἀνθρώπους οἶον ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει.

[39, 11] Das Wort *as sadā* Rost, ist wahrscheinlich nach

allen drei Handschriften. Beim Gnostiker Basilides steht dem Lichtreich ein Reich der Finsterniss gegenüber, durch das die Seelen getrübt werden, wie das Eisen durch den Rost. Cf. Thoma Genesis des Johannes Evang. 135. Empedokles hat die Lehre vom Sphairos. Cf. Zeller I, 631 (III. Aufl.): In der Wirkung aller Stoffe, mit deren Schilderung die Kosmogonie unserer Philosophen begannen, kam keins der vier Elemente gesondert zum Vorschein; weiter wird dies Gemenge als kugelförmig und als unbewegt beschrieben, und da die vollkommene Einigung jeden Einfluss des trennenden Princips ausschliesst, sagt Empedokles, der Hass sei darin nicht mitbegriffen gewesen. Er selbst nennt die Welt in diesem Drehungszustand von ihrer runden Gestalt Sphairos, wie sie auch von den Späteren so genannt wird. Aristoteles hat dafür die Ausdrücke *μίγμα* und *Ξν*.

[11, 15] Vgl. die Stellen des Phaedrus 246 A. *ἐσικέτω δὴ* (ἡ ψυχὴ) *συμφύτῳ* δυνάμει *ὑποπτέρον* *ζεύγονς τε καὶ* *ἡμόχον*. B: *ἡ δὲ ψυχὴ πτεροδρυῆσασα φέρεται, ἔως ἂν* *οτερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οἷς κατοικισθεῖσα σῶμα γῆινον λαβοῦσα* 248 D. 249.

[11, 17] Plato weiss sogar, wie lang es dauert, ehe die Seele sich wieder befiedert hat. Cf. Phaedr. 248 E. *εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ διετον ἥξει* *ἡ ψυχὴ ἐκάστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μηδιῶν.* *οὐ γὰρ πτεροῦται ποὺ τοσούτον χρόνον — αὐται δὲ τρίτη περιόδῳ τῇ χιλιετεῖ ἐὰν ἔλωνται τοις ἐφεξῆς τὸν βίον τοῦτον,* *οὕτω πτεροθεῖσαι τρισχιλιοστῷ ἔτει ἀπέρχονται.*

[11, 25] Im Timaeus wird als Grund für das Eingehen der unsterblichen Seelen in sterbliche Leiber angegeben, dass die Welt vollständig sein sollte; dazu aber gehörte, dass sie Menschen enthielt, d. h. Wesen, die aus Leib und Seele bestehn. —

[11, 30] Ueber die hier aus Plato vorgetragene Lehre von der Vorzüglichkeit der Welt als eines *ζῶον* vgl. Tim. 30. B. *οὗτος οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοιν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.* Tim. 34. B. *διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαιμονα τεδὸν αὐτὸν ἐγενήσατο.* Der gute Schöpfer erinnert an den im Timaeus gelehrt Demiurg, den *ὁ γενήσας πατήρ* Tim. 37 B. Cf. Tim. 28 C. *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα*

τοῦδε τοῦ παντός. — Dass die Welt nicht ohne Geist sein könne, lehrt Tim. 29 E. Die Gesammtheit der Creatur ist der Geistwelt entsprechend. Vgl. Tim. 39 E. 41. B. *τούτων οὖν μὴ γενομένων οὐλαρὸς ἀτελής ἔσται; τὰ γὰρ ἄπαντα ἐν ἑαυτῷ γένη ζώων οὐκ ἔξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ίκανῶς εἶναι.* Tim. 30. C. *τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζώα πάντα ἐκεῖνο* (sc. τὸ ζῶον = δὲ νοητὸς κόσμος) *ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, παθάπερ ὅδε δὲ κόσμος ήμας ἡσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ἔρατά.*

[12, 7] Allseele *annafsu-l-kullijja* ἡ τοῦ παντὸς ψυχή.

[12, 8] Was für ein Ding *ajja schiün* = τί ἔστιν ἡ ψυχή.

[13, 3] Ueber die geistigen unvergänglichen und die sinnlichen vergänglichen Wesenheiten cf. Tim. 27 D. *ἔστιν οὖν δὴ καὶ ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε, τί τὸ δὲ οὐντεῖ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν οὐεῖ, δὲν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν οὐεὶ κατὰ ταντὰ δὲν τὸ δὲ αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, δοντας δὲ οὐδέποτε δὲν.* Danach wäre hier der Gegensatz zwischen τὸ δὲν und τὸ γιγνόμενον festgehalten. — Der schwierige *terminus ḡnijja* (richtig *innijja*) ist die Antwort auf die Frage, ob etwas sei, nämlich die, dass etwas sei ὅτι ἔστιν, er ist von uns mit „Wesenheit“ übersetzt, und möchte dem griechischen τὰ ὄντως ὄντα, wirklich seiend, entsprechen. —

[13, 9] Die gleiche Ursache der körperlosen ewigen und der sinnlichen vergänglichen Dinge cf. Tim. 28 C.

[13, 15] Das reine Gute, etwa *τὸ εἰλικρινὲς ἀγαθόν*. Cf. Tim. 29 E.

[13, 23] Die ausgesandten, ausgestreuten (*σπείρειν*) Seelen cf. Tim. 42 D. werden bei den späteren Neoplatonikern noch unterschieden, cf. Proclus III, 164. Sowohl der Geist als die Seelen als auch die NATUREN sind mehr oder weniger der oberen Region theilhaftig; von den Seelen sind nur die *νοερώταται* des Geistes mehr theilhaftig und von den Geistern stehen die *ἀκρότατοι καὶ ἐνικώτατοι τῶν νόων* (die obersten und einfachsten) höher, auch von den NATUREN *φύσεις* haben die einen an der Seele Theil, die andern sind blosse *φύσεις*. — Die Seelen werden daun III 274 unterschieden. Da heisst es, die Seele ist entweder göttlich

(*Θεία*) oder *εἰς ἄνοιαν μεταβάλλοντα* zur Thorheit gewandt oder die Mitte haltend *μεταξὺ μένοντα*. — Wir erinnern bei diesen zur Niederwelt entsandten Seelen an die Lehre des Origenes von Gott dem Urlicht *αἰγή*, Christus dem Abglanz *ἀπανγή*. Von diesem Abglanz gehn die *λόγοι σπερματικοί* aus, der Spreuologos, der in alle Seelen als Einzelstrahl von jenem Abglanz dringt. Ueberall ist dieselbe Grundanschauung, nur dass dem Origenes die Ausströmung zu sinnlich erscheint, und er dagegen die Ausstrahlung setzte..

[13, 34] Geistige, seelische, stoffliche Wesenheiten siehe oben p. 189. Im Griechischen möchte hier das Neutrum an der Stelle sein, also *τὰ πνευματικά*, *τὰ ψυχικά*, *τὰ ἄλικά*, *τὰ αἰσθητά*.

[14, 11] Zeitliche und ewige Schöpfung. Wir erinnern an des Origenes Lehre von einer ewigen Schöpfung und unendlichen Anzahl von Welten. Vgl. zu unserer Stelle Tim. 28. B.

[14, 24] Ursach und Verursacht. *αἰτία* und *τὸ ὑπ' αὐτῆς γιγνόμενον*, auch wohl *αἰτιατόν*.

II. Buch.

[15, 3] Da nach platon. System alles Wissen nur Erinnerung der Seele an ihr vorweltliches Sein im Reich der reinen Formen ist, liess Sokrates, um dies zu zeigen, einen ungebildeten Sclaven einen geometrischen Satz beweisen. Nun entsteht die Frage, ob umgekehrt die von dieser Welt heimkehrende Seele Erinnerung hege, also Erkenntniss *γνῶσις* habe. Es kann natürlich nur von den Theilseelen *ψ. μεριναι* die Rede sein. Die Seele ist nach den Neoplatonikern entweder *a)* göttlich *Θεία*, oder *b)* vom Geist zum Ungeist sich wendend *μεταβάλλοντα* *ἀπὸ νοῦ εἰς ἄνοιαν*, oder *c)* zwischen beiden immer bleibend *μεταξὺ τούτων ἀεὶ μένοντα* Pr. III 274. Aehnlich wirft

Pr. die Frage auf I 257, was die Seelen im Himmel sehen? Nach ihm (I 186) sehen sie das Gute durch den Geist; sie sind sowohl vor der Weltschöpfung *πρὸ τῆς γενέσεως* I, 150 als in der Weltschöpfung *ἐν γενέσει* I 121; sie sind auf der Stufenleiter *ἐν βάθυσι* I 272. Die wohlgeschaffenen *εὐγνέστεραι* S. finden mehr (*εἰδίσκοντοι*) als sie lernen *μανθάνοντοι* II 82. Die hierher herabgekommenen *κατελθοῦσαι* S. sind eher krank *μᾶλλον νοσοῦσι* II 94. Die auf eine andre S. blickende S. ersieht *ὅδα* in der Verwandten *συγγενεῖ* ihre eignen Erkenntnisse *τὴν ἔαντης γνῶσιν*. — Jede Seele hat geschaut *τεθέαται* von Natur *φύσει* das Seiende I, 135. Dann heisst es, die menschliche S. *ψ. ἀνθρωπίνη* hat in sich alle Begriffe *πάντας τὸν λόγον* I. 187. Sie steht in der Mitte *μέση* vom Geist und der Körpernatur *σωματικὴ φύσις* I 116. Die vom Eros besessene Seele *ἔρωτι κάτοχος* hat an dem göttlichen Odem Theil *μετέχει τῆς θείας ἐπιπνοίας* I 33. Obwohl es von ihr heisst, dass sie unkörperlich *ἀσώματος* ist, giebt es doch die mit dem Leib umkleideten und inmitten gestellten S. *σώματι ἡμιφιεσμέναι καὶ περιστοιχισμέναι* I. 257. Alle diese Widersprüche heben sich leicht, je nach dem wir die Seelen in ihrem irdischen oder geistigen Sein betrachten.

[16, 19] Das Gewusste ar. *máluma* ist hier offenbar *τὸ ὄντως ὄν* = Idee. —

[16, 20] Die Unterscheidung ist: 1. *γίνεσθαι* genus Gattung, 2. *τὸ εἶδος* species Art, Form. Wir vermuthen hier einen Fehler des Uebersetzers, da *εἶδος* Gestalt, Ansehn und Art bedeutet, brauchte er hier *ṣūra* Form anstatt *nau*. Daher die Undeutlichkeit, während sonst *ṣūra* die Uebersetzung von *μορφή* Form ist. 3. *śahs τὸ ἀτομον* Individuum. Die Einzeldinge heissen bei Aristoteles auch *τὰ καθ' ἔναστα*. Für Allding, Allheit ist kein griech. Ausdruck vorhanden, vielleicht *τὸ πάντως ὄν*. Setzen wir die Allheit *kullijjät = γένη*, so wäre der Sinn: die Zusammenfassung von den Individuen zu den Arten und von den Arten zu den Gattungen. Dann würde das Ganze lauten: bei den Objecten des Wissens findet eine Eintheilung in Gattung, Art und Individuen, also eine Zerlegung der Gattung in Arten und

der Arten in die Individuen und umgekehrt ein Aufsteigen von den Individuen zu den Arten und Gattungen nicht statt. Dies ist freilich platonisch nicht richtig. Auch bei den begrifflichen Dingen nimmt Plato eine Zerlegung in genus species und individuum (diese letzteren wären hier die letzten Unterarten, die nicht mehr in Unterarten zerlegbar, dicht vor den Individuen stehn) im Philebus an, bezeichnet aber die Erkenntniss hiervon als etwas sehr Schwieriges. Unser Autor könnte ihn dahin verstanden haben, dass dies unmöglich sei vgl. Phil. p. 15 A 10.

[17, 3] einfach *mabsūt ἀπλοῦς*, zusammengesetzt *murakkab σύνδετος*, auf einmal *daf' atan wāḥidatan aīḍnīdīw* oder *ἀπαντά*.

[17, 20] Vorstellungen *wahm* auch *tawahhum* = *δόξα*. In den Sinnen *fi-l ḥawās ḥar aīṣṭhās*.

[18, 26] Vom Geist *νοῦς* sagt Ar. Eth. Nic. II. 3. 1105 a. 33: *βεβαιώς καὶ ἀμετακινήτως ἔχων*. — Er formt sich in der Form des Gewussten und Betrachteten, scil. weil er die Formen *τὰ εἴδη* in sich aufnimmt = denkt. —

Es schwebt hier wohl die Stelle Ar. de anima III, 4 vor. Die dort angegebene Lehre ist: Der Geist *νοῦς* ist die Dinge, die Objecte, die er denkt, selbst, insofern sie in ihm vorhanden sind und seinen Inhalt ausmachen. Unter den Dingen, den Objecten seines Denkens sind offenbar die Formen oder Begriffe zu verstehen. Doch sind diese Formen oder Begriffe in ihm zunächst nur der Kraft nach *δυνάμει*, der That nach *ἐνεργείᾳ* aber er erst dann, wenn er sie wirklich denkt. Da die Objecte seines Denkens in ihm selbst gegeben sind, so kann das auch so ausgedrückt werden: Der *νοῦς* ist *νοητός*, ist zugleich Object des Denkens, oder er ist die *εἴδη*, doch eben zunächst nur *δυνάμει*, *ἐνεργείᾳ* aber erst dann, wenn er sie denkt. Vgl. de anima III, 4. 429a. 22: *ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) οὐθέν εἴστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὸν νοεῖν.*

a. 27. *εὐ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ᾽ ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.*

b. 30. ὅτι δυνάμει πώς ἔστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ᾽ ἐντελεχείᾳ οὐδὲν πρὸν ἄν νοῆ.

Daher wird auch gesagt, dass der *Nūs* sich selbst denkt, wenn er seine Objecte denkt. I. I. b. 9. καὶ αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύναται νοεῖν. 430. a. 2: καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἔστιν ὥσπερ, τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄρεν ὑλῆς τὸ αὐτό ἔστιν τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. ὁ γὰρ ἐπιστέμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὐτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἔστιν. —

[23, 2] Urreine Urgute al *hairu-l-mahdu* τὸ πρῶτον καὶ τὸ εἰλικρινὲς ἀγαθόν. Vermittelst des Geistes διὰ τὸν νοῦν s. oben. Denken wir, es hätte im Original διὰ τὸν νοῦν gestanden, so wäre der *Nūs* die *aītia*, die hervorbringende Ursache. Vgl. διὰ περιπλέα opera Periclis. Ob der Araber dies immer richtig unterschied?

[23, 26] Nichtwissen und Erkenntniss *ἄγνοια* und *ἐπιστήμη* *gahl* und *mārifa*. —

[24, 8] Der Sinn dieser Stelle ist wohl: Da der Geist die Objecte seines Denkens in sich selbst hat und ihre Ursache ist, da er denkend die Objecte seines Denkens selbsterzeugt, so bedarf er nicht erst ihrer Erkenntniss, d. h. er braucht nicht erst durch Nachdenken sich über ihr Wesen klar zu werden, denn er hat von vornherein ein Wissen von diesen Objecten, da sie ja seine eignen Erzeugnisse sind, und er, indem er sie denkt, sich selbst denkt, Arist. de anim. III. c. 429 b, 9: καὶ αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύναται νοεῖν.

[24, 20] Der Geist kennt die Dinge von vornherein a priori in vollkommener Weise und braucht sie nicht erst zu erkennen.

[24, 31] Die Seele erinnert sich an nichts, von dem sie sich erst in dieser Welt ein Wissen verschafft hat. *iktisāb ktaṣṣat*.

[25, 24] Die Theilbarkeit der Seele, ob sie ihrem Wesen nach *biḍātiḥā* καὶ αὐτὴν oder per Accideus κατὰ σωμβεβηκός *bīarādīn* stattfindet.

[26, 7] Correct ausgedrückt: Sagen wir, die Seele nimmt eine Theilung an, so meinen wir dies nur per accidens, nämlich in sofern, als der Körper, in welchem sie sich befindet, eine

Theilung annimmt. Ihrem Wesen nach bleibt sie ungetheilt. —

[26, 20] Ende. Die sinnlich wahrnehmende Seele $\eta\; \alphaἰσθητική\; ψυχή$ oder $\tauὸ\; αἰσθητικόν\; an\; nafsu-l-ḥāssijja$. 36. Wachsthumseele $\eta\; αὐξητική\; ψ.$ $an\; nafsu-n-nāmija$. Begehrseele $\eta\; ἐπιθυμητική\; ψ.$ $an\; nafsu-s-sahwānijja$. — Die Zornkraft $\varthetaυμός\; al\; kawwatu-l-ġaḍabijja$.

[27, 17] Zur Deutlichkeit möchte ein „nur“ vor „sowie“ dienen, obwohl im Text ein solches *innamā* sich nicht vorfindet.

[28, 14] Haltung (Beschaffenheit) *haia habitus ἔξις* möchte sich wohl am besten mit Beschaffenheit wiedergeben lassen. Cf. *hajja'a*; *tahajja'a* die Beschaffenheit verleihen und damit begabt werden.

[28, 22] Die Seele ist einfach *mabsūṭa* $\eta\; ψυχή\; ἐστιν\; ἀπλῆ$.

[29, 17] Hier schwebt die aristotelische Definition des Raumes vor. Phys. IV. 4. 212 a. 21 $\delta\; τόπος\; ἐστὶ\; τὸ\; τοῦ\; περιέχοντος\; πέρας\; ἀκίνητον\; πρῶτον\; οὗτον\; ἀγγεῖον\; ἀμετακίνητον$.

III. Buch.

[34, 6] Was die Substanz der Seele ist? *māhijja τὸ τι ἐστὶ γauharu-n-nāsi* oder „das Wesen von der Substanz der Seele.“

[34, 7] Die Materialisten *alġirmijuna*. *ġirm* = *gism* möchte dem *σῶμα* entsprechen, also *oī σωματικοὶ* entsprechend den *ἱλικοὶ* bei den Kirchenvätern, hier sind es aber als Philosophen die, welche nichts als unkörperlich setzen, also das Geistige verneinen. Pr. III. 164 kommt die *σωματικὴ φύσις* *corporea natura* vor. Er kennt aber auch ein *σῶμα θεῖον* einen göttlichen Leib, der durch den Wieder- oder Nachklang der Seele an der Allseele Theil hat; immer wieder das Bild der Laute. —

[34, 8] Dass die Seele die innige Harmonie des Leibes sei, wird von Plato im Phaedon bekämpft. Vgl. auch zu 41, 6. — Die Neoplatoniker kennen eine himmlische und weltliche Harmonie, *ἀρμονία οὐρανία καὶ ἔγκοσμος* Pr. I. 204 und dass Har-

monie und Symmetrie zugleich mit der Schönheit bestehe *μετὰ* *χάλλονς* *ὑφέστηκεν* wie die Ametrie und Disharmonie mit der Hässlichkeit Pr. 1. 206. Vgl. *annaſſu i'tilāfu-t-tifāki-l-ğirmi*. Es werden hier die Kräfte der geistlichen Substanzen *al-ğawāhīru-r-rūhānijja* auf die Körper, also die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen, übertragen.

[34, 18] Quantität und Qualität gr. *τὸ πόσον καὶ τὸ ποῖον*, oder *ποσότης* und *ποιότης* im arab. *kamijja* und *kaifijja* als Kategorien bekannt.

[35, 6] Stoffursache, Schaffursache, *'illa hajjulanijja fā'ila*. Cf. *ἡ ἐν ὑλῃς εἴδει αἰτία — ἡ κινητικὴ αἰτία, τὸ ποιητικόν*.

[36, 17] Das Vorzügliche (die Tugenden) und das Geistige *al-faḍā'ilu wal-aṣjāu-l-āklijja*. *ἀρεταὶ καὶ τὰ νοητά*. —

[36, 25] *al mukawwanu wa-t-takwīnu* entspräche wohl dem φύω Schaffen und φύεσθαι aor. φῦναι perf. πέφυκέναι werden, entstehn.

[37, 16] Es ist schwierig diese Ausdrücke aus dem Griechischen zu retabliren, vielleicht *ma'rifa γνῶσις fikra διάνοια* *īlm ἐπιστήμη sauk ἐπιθυμία tā'ahhud ἐπιμέλεια tadbīr διάθεσις hukm διάρροισις*.

[38, 17] *al aṣjāu-l-mubtadiā* die mit einem Anfang beginnenden, neu entstehenden Dinge, also jedes *κτίσμα*.

[39, 2] Es ist dies die aristotelische Lehre, dass das, was δυνάμει der Kraft nach potenziell ist, in Wirklichkeit ἐνεργείᾳ actu nur durch etwas werden kann, was ebendasselbe in der That ist. Also der Marmorblock ist der Kraft nach die Statue, in der That wird er zu dieser dadurch, dass die Form der Statue im Geist des Künstlers in der That vorhanden ist. Met. Θ 8. 1049. b. 24. *ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὅντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὅν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὅντος οὗν ἀνθρώπος ἐξ ἀνθρώπου, μονοικὸς ὑπὸ μονοικοῦ ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου. τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἥδη ἐστιν*. —

[40, 2] Die Wesenheiten der Dinge *al innijjātu-l-aṣjāi ai* *οὐσίαι, τὰ τι ἡν εἰραι τῶν ὅντων*, die reine Actualität *al-ji'lu-l-mahdu* cf. Met. Α 7, 1072b 7: *ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινοῦν αὐτὸς ἀκίνητον ὅν, ἐνεργείᾳ ὅν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως*

ἐχειν οἰδαμῶς. — b 26: καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει (sc. τῷ θεῷ) ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια, ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀριστη καὶ ὅτιος etc.

[40, 6] Der hier ausgesprochene Gedanke müsste der sein. Der Geist ist an sich in der That (actu), d. h. das, was er ist, was in seinem Wesen an sich liegt, ist er wirklich. Da es aber zugleich ein höheres Wesen (Gott) über ihm giebt, dem er ähnlich werden kann, so ist er mit etwas Potenziellem (nur der Kraft nach Seiendem) behaftet, nämlich mit der Möglichkeit dieser Verähnlichung mit Gott ὅμοιοῖσθαι τῷ θεῷ. Da nun aber diese Möglichkeit in ihm liegt, so strebt er auch danach, dieselbe zu verwirklichen. —

Man kann nun einen Schritt weiter gehen und sagen: Dass er nach dieser Verähnlichung mit Gott strebt, ist eine Folge der Einwirkung Gottes auf ihn, und ohne diese Einwirkung würde seine Kraft nicht zur That werden, da nach pag. 39. 2 die Kraft immer nur durch ein Actuelles zur That wird. —

[41, 6] Cf. Phaedon 88 D. ἀρμονίαν τινὰ ἡμᾶν εἶναι τὴν ψυχὴν 91. D. ἐν ἀρμονίᾳς εἴδει οὖσα.

[41, 20] Vgl. dazu Phaedon 91. E. ff. und 94 B. ff.

[42, 21] Hier wie stets *murakkab*, *rakkaba* als Zusammensetzen möchte wohl *συντιθένει* sein, *rukkiba* aber *συγκείσθαι*.

[42, 25] Durch Zufall und von Ungefähr *bil-baht wal-ittifāk* ἀπὸ ταντομάτον καὶ ἀπὸ τύχης.

[42, 30] Cf. Ar. de anima II 1. 412a 27. ψυχὴ ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, arab. *tamānu-l-badani*.

[42, 35] Entelechie arab. *anṭalāsija*.

[43, 2] In der Substanz *fi-l-ǵauhari*. Wir sind wohl versucht hier „am Substrat“ zu setzen, doch haben wir *ǵauhar* stets mit Substanz wiedergegeben. Durch die Seele ist der Körper beseelt. Cf. Ar. de anima II, 414a 13: ἡ ψυχὴ λόγος τις ἀντίη καὶ εἰδος, ἀλλ᾽ οὐχ ὑλη καὶ τὸ ὑποκείμενον.

Die Vollendung *tamām* oder auch der Endzweck *gāja tēlos* eines Dinges ist zugleich seine *oūsia*, seine Wesenheit,

denn in ihm besteht das eigentliche Wesen des Dinges. Wenn es hier nun heisst, die vorzüglichsten Philosophen erwähnen, dass die Seele in der Substanz nur die Stelle der Form vertrete, muss Substanz *gauhar οὐσία* das aus Form und Stoff bestehende Ding bezeichnen, und heisst es dann: „wie die Substanz durch die Form zum Körper werde“ so kann man dieselbe Bedeutung hier finden. Die Form ist es, die das Substrat *τὸ οὐποκείμενον* zum Körper und somit zur Substanz macht. — Klarer wäre der Sinn, wenn hier an Stelle von Substanz Substrat stände, und es dann auch hiesse: dass die Seele an dem Substrat die Stelle der Form vertrete, dann müssten wir *gauhar* mit Substrat wiedergeben. —

[43, 9] Endzweck *tamām. ἐντελέχεια* wäre zunächst Vollendung, doch ist die Vollendung eines Dinges zugleich sein Endzweck und sein Endziel.

[43, 20] Eng anhaftend *lazima*, sich nie trennend *gairu mu-fārika ἀχώριστον* Ar. de anima kommt *ἀδιαιρετον καὶ ἀχώριστον* vor.

[44, 7] Phaedon 94. B. — Dass die ganze Seelenthätigkeit nur in der Aufnahme der auf den Körper gemachten Eindrücke bestehe, und die Eindrücke auf die Seele dieselben wären wie auf den Körper; also ein Herausgehen über diese Eindrücke nicht stattfinde, wird durch die Möglichkeit des Nachdenkens, Wissens und der Betrachtung widerlegt. Wir haben *ru'ja* vocalisiert und mit Betrachtung übersetzt, da *ra'ā* mit *nazara bil āimi wal kalbi* mit Aug' und Herz betrachten, erklärt wird, auch die 1. Br. die Wahrnehmungen als ein Eindringen des Bildes und des Eindrucks durch die Organe auf das Vorderhirn als erste Stufe des Denkens annehmen; darauf gelangt die Wahrnehmung ins Mittelhirn, wo sie gesichtet und bestimmt wird, und nachher im Hinterhirn, als in einem Gedächtnissdepot, niedergelegt wird. Es wird also *ra'ā* und *fakara* diese beiden Stufen des Denkens erklären. Doch scheint *rawijja* von *rawwa'a* richtiger zu sein, zumal später pag. 153 *rawwa'a* und *fakkara* vielfach zusammen gestellt ist, und ersteres das Vorhererwägen Gottes vor der Schöpfung bezeichnet. *rawwa'a* ist unser Bedenken, eine

Antwort bedenken und dann antworten, *haesitavit* etc. und beherrscht, *ruja* einen viel grösseren Unfang von Bedeutungen dem *θεωρία* Betrachtung entsprechend.

[44, 25] Vgl. hierzu die zwei aristotelischen Stellen, einmal die zu 42, 30 citirte und dann de anima II 1. 412b, 5. εἴη ἀν (sc. ψυχή) ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ. Das ἡ πρώτη ist vom Autor der Theologie nicht verstanden und deshalb weggelassen, das δυνάμει muss der Kraft, Möglichkeit nach bedeuten. Stünde: die Seele sei Endzweck des natürlichen mit Organen und Leben der Kraft nach begabten Leibes, wäre dies richtig. Der Leib ist an sich seiner Anlage nach lebendig. Er ist so beschaffen, dass er Leben aufnehmen kann; in der That oder Wirklichkeit kommt das Leben erst durch die Seele in ihn, diese ist ἀρχή ζωῆς Princip des Lebens.

IV. Buch.

[45, 4] Der Anfang dieses Buches entspricht der Vision p. 8. Auch hier wird die Abstreifung des Leibes *halu-l-badani* für den Inspirationsfähigen eigentlich Winkfähigen, der fähig ist den göttlichen Wink anzunehmen d. h. für den *sāhibu-r-rumūzi* beansprucht.

[45, 20] Die Spendung des Ergusses *faid* ist ein Wort, das gewöhnlich mit *sajalānun* erklärt wird, die Ergiessung, Entströmung *emanatio* bei den Neoplatonikern, die Ausstrahlung ἐλαμψις. Die entsprechende 10. Form *istafāda* bedeutet „den Erguss, die Ausstrahlung erstreben, annehmen“.

[46, 29] Anlage, Haltung *hai'a habitus* ἔξις, Beschaffenheit siehe oben zu 28, 14.

[46, 10] sich vorstellen *tawahhama* und geistig erfassen *ākala*. Das Wort *ākala* gr. *νοεῖν* lat. *ratiocinari* ist so vielseitig, dass wir es schwer übersetzen können. Da zwischen Geistes-

dingen *νοητά* und Sinnesdingen *αἰσθητά* stets ein Unterschied gemacht wird, so könnte man *'akala* mit „geistigen, geistigen“ übersetzen, d. h. ins Reich des Geistes setzen, im Reich des Geistes oder geistig schaffen. Vgl. pag. 153 von der Arbeit des Urgeistes; so auch hier vom Künstler, der geistig die Form schon geschaffen hat, ehe er sie im Reich der Sinne hervortreten liess. Es war bei ihm schon ein *νοητόν*, ehe es ein *αἰσθητόν* wurde und dadurch Schwäche ererbte.

[47, 1] Träger *hāmil* wir würden philosophisch Substrat sagen für den eine Form tragenden Stoff, also *ὑποκείμενον*. Vorbild, Abbild *matāl* und *mamṭūl*, abbilden *mattala*. Es erfolgt die Abschwächung bei jeder ferneren Copie. Vorbild *παράδειγμα*, auch *τύπος*, das Abbild *μίμημα*, ar. oft *šanam* das Götzenbild für Abbild.

[47, 14] Die Musik *al-mūsīkā*. — Hier liegt die Platonische Anschauung zu Grunde. Die Form und das Wesen der Sinnesdinge haben ihren Grund in der Idee. Diese ist höher und vorzüglicher als die nach ihr benannten Sinnesdinge. Jedes Ding steht unter einer solchen Idee, also auch die (sinnliche) Musik; diese ist bestimmt durch die Idee der Musik. Was ist das? Schliesslich doch nichts anderes als die aller sinnlich wahrnehmbaren Musik zu Grunde liegende Theorie der Musik, das (mathematische) Gesetz, das die sinnliche Musik bestimmt.

[47, 23] Die Nachahmung *taṣabbaha*, das sich Verähnlichen *δημοιωσις* tritt hier als die Verbindung zwischen Natur und Geist auf. Proclus: Der Hervorgang des Verursachten aus der Ursache der *πρόοδος* findet durch die Unähnlichkeit statt; durch Verähnlichung tritt aber die Rückwendung *ἐπιστροφή* ein. Vgl. pag. 31—38. Siehe Ueberweg-Heinze I, 302.

[48, 9] Phidias, ar. *Phidāwus*, erhebt sich durch seine Vorstellung *tawahhum dōξa* über das sinnlich Wahrnehmbare *al-mahsūsāt*. Ebenso wird die Schönheit der Venus hier hervorgehoben und dann von der Schönheit der geistigen Wesen, ar. *rūhānijūn*, gesprochen. Offenbar sind die Wesen, welche die wahre, die stofflose, die wesenhafte Schönheit an sich tragen,

damit bezeichnet. Arab. *rūhānijūn* würde den *πνευματικοὶ* entsprechen, die auch im Christenthum die höchste Stufe geistlicher Erkenntniss innehaben.

[50, 17] Das Sehbare *al-mar'ijju*. Wahrscheinlich stand im griechischen Text das Verbaladjectiv etwa *βλεπτόν*. Diese haben freilich auch die Bedeutung eines part. perf. pass., bezeichnen aber im philosophischen Sprachgebrauch das Object einer Thätigkeit, so *τὸν νοητόν*, das Object des Denkens, *τὸν αἰσθητόν* das Object der sinnlichen Wahrnehmung. Also hier das, was Gegenstand des Schauens ist, das Sehbare.

[51, 2] Die Formen des bildlich Dargestellten, d. h. des *al-muzawwakū* geschmeichelten, idealisirten.

[51, 28] Philosophie der Auserlesenen *falsafatu-l-hāṣṣa*. Wir können dies Werk nicht unter den Schriften des Porphyrius finden. Da aber Porphyrius die Reinigung in die Askese und die philosophische Gotteserkenntniss setzt, und das Seelenheil *τῆς ψυχῆς σωτηρία*, Zweck des Philosophirens ist, kann man bei ihm eine höhere Stufe für die mehr Eingeweihten wohl annehmen.

[52, 5] Das Scheinen des Urlichts, *έλλαμψις*, ist seit dem Origenes ein Gemeingut der Neoplatoniker. Vgl. Pr. II, 125. Die Ausströmung kommt denen, die sich dazu tauglich gemacht, von Gott her zu, *Θεόθεν παραγίνεται*. Die Erleuchtung von Gott ist Glückseligkeit. Das Urlicht ist nicht etwa Eigenschaft an einem Dinge, sondern an und für sich, seinem eignen Wesen nach Licht. Es wirkt deshalb nicht durch eine Eigenschaft *bi sifa*, sondern durch sein An sich sein *bi huwijjatihi*. —

[53, 2] Durch That oder Wort *ἔργων ἢ λόγων bi-l-āmal, bi-l-kaul.*

[53, 11] ar. *rūhānija* haben wir, um es von *āklija* zu unterscheiden, mit geistlich übersetzt; es würde griechisch dem *πνευματικόν*, das andre dem *νοητόν* entsprechen, also in eine noch höhere Region fallen. —

[54, 11] Ihr Grund und ihre Substanz *karāruhum wa ḡauharuhum*. *karār* ist der Grund, auf dem etwas feststeht. —

V. Buch.

[55] Organ. *adāt* pl. *adawāt* würde griech. *αἰσθητίου* und *ὄργανον* sein, Sinn aber *αἴσθησις*. Eine eigenthümliche Vorstellung ist es freilich, dass ursprünglich vielmehr Organe gewesen seien als Sinne und die überflüssigen Organe dann vergangen wären. Fast that hier der Philosoph einen Blick in die um so viele Jahrhunderte später entdeckte Urwelt und sprach er eine Darwinische Ahnung aus.

[55, 16] Vorher wissen *sabiku-l-ilmi* *praescientia προειδένει*.

[56, 7] in Uranlage begründet *garizijja* *ἐν ἀρχῇ*.

[56, 22] Prämisse *awālu* eigentlich Anfänge, Vorbedingungen; Vordersatz ist als *πρότασις* dem Nachsatz *ἀπόδοσις* entgegengesetzt. ar. *mukaddam*. *muâhhâr* Schlussatz *natiâ* vgl. 56, 34.

[56, 13) Die Anordnung *tadbîr* des Schöpfers. Man möchte hier an Plato's Timaeus 41. B. erinnern *θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τού ἀγέννητα. τούτων οὐν μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελής ἔσται, τὰ γὰρ ἀπαντα ἐν αὐτῷ γένη ζώων οὐκ ἔξει δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ίκανῶς εἶναι.* — Ferner Tim. 41. E. δέοι δέ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἐκάστοις ἔκαστα ὄργανα κρόνων (Planeten und Erde) φῦνται ζώων τὸ θεοσεβέστατον.

42. A. ὅπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖν ἐξ ἀνάγκης sc. αἱ ψυχαὶ.

[56, 29] Das Nachdenken geht nach Aristoteles entweder von dem durch die Sinneswahrnehmung Gegebenen, von dem empirisch Aufgenommenen, oder aber von allgemeinsten Wahrheiten aus, die eines Beweises nicht bedürfen (von Axiomen). Diese haben ihren Grund in dem *νοῦς*, der bezeichnet wird als *ἀρχὴ ἐν ἀποδείξει καὶ ἐπιστήμη, ὁ νοῦς τῶν ἀρχῶν, τῶν δόσων, ὁν οὐκ ἔστι λόγος, τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα* An. post I. 23. 85a, 1. 33. 88b, 35. sqq. II. 19. 100b. 12, 15. Eth. Nic. II. 6 1141 a. 7, 9. 1142 a. 26 u. a. Hiermit stimmt freilich unser Autor nicht recht überein. —

Die Beweisführung ist Folgende. Der Anfang des Nachdenkens kann die Sinneswahrnehmung nicht sein, d. h. das Nachdenken kann von der Sinneswahrnehmung nicht ausgegangen sein, denn die Sinneswahrnehmung war noch nicht vorhanden, als der Geist bereits da war. Die Sinneswahrnehmung ist dem Geiste untergeordnet und deshalb auch später als dieser.

[57, 5] Richtig ist es freilich, dass der Geist nicht von dem Allgemeinen aus durch Nachdenken *fikra* zum Sinnlichwahrnehmbaren *mahsūs* kommen kann. Das ist ja das Hauptverdienst des Aristoteles, dass er der sinnlichen Wahrnehmung als Quelle der Erkenntniss ihr Recht einräumte, und von der Vielheit der Dinge hinauf zur Einheit des Princips, des Urbewegenden, construirte. Anders handelt der Neoplatonismus in der Emanationstheorie, da hier von Oben herab das niedere Sein construirt wird. Das Wort *fikra* macht freilich dem Arabisten Sorge, mit *διάροια* kommt er nicht wohl aus, vielleicht mit dem Infinitiv *νοεῖν*, so dass *αἰσθάνεσθαι*, *θεωρεῖν* und *νοεῖν* den Denkprocess umfasste. Bei der folgenden Ausführung, dass der Mensch erst bedenken, überlegen müsse, wird nun *rawwa'a* und *fakkara* gebraucht.

[58, 1] Die Seelen hätten dort nur eine geistige Wahrnehmung. Bei den späteren Neoplatonikern giebt es untergeordnete Seelen *ὑποτεταγμέναι* und talentvollere *εὐφνέστεραι*. Diese sehn mittelst des Geistes das Gute, Pr. I, 186. Sie sahen im Himmel die Gerechtigkeit *δικαιοσύνη*, Züchtigkeit *σωφροσύνη* und Wissenschaft *ἐπιστήμη*, als sie auf der Leiter herabstiegen I. 272. Alle Seelen sind entweder *a)* göttlich, *b)* von der Vernunft zur Unvernunft (*ἀρνία*) sich umwendend *μεταβάλλονται* oder zwischen beiden immerbleibend stets niedriger als die göttliche Seele. — Die vollendetsten Seelen sind findiger I. 225, sie sind die Begleiter der Götter. Diesen vagen Vorstellungen gegenüber bleibt unser Autor mässig. Die Seelen nehmen das Sinnliche nicht durch die Sinne, sondern nur im Geiste wahr. —

[57, 32] Der Geist schafft eben nur sein Wesen. Ar. Met. A 7. 1072, b. 20. *αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν*

τοῦ νοητοῦ νοητὸς γὰρ γίγνεται. Θεγγάνων καὶ νοῶν ἃστε ταῦτὸν νοῖς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς.

[59, 19] Die Naturdinge sind Abbilder des Geistes nach Platon. Sprachgebrauch *μιμημάτα*, ar. *sanam* Götzenbild, Abbild. *sanam* pl. *aṣnām* tritt hier an Stelle des *mamṭūl*, des gleichnissweise Dargestellten. —

[59, 22] Der Geistmensch ist etwas geistliches *rūhānnijjūn* d. h. in die höchsten Geistregionen Gehörendes, ein *πνευματικόν*. Dass seine Glieder keine besondere Stätte haben, ist wohl so zu erklären, dass sie als *νοητά* als Begriffe von den Gliedern, oder dass die Glieder als Begriffe keine sinnlich wahrnehmbare Stätte haben. —

[59, 35] *τι ἔκλειψις σελήνης* ist bei Aristoteles ein wiederholtes Beispiel für eine Definition, die zugleich den Grund der Sache enthält. Met. η, 1044 b. 13 *οὗτοι τι ἔκλειψις; στέρησις φωτός.* ἐὰν δὲ προστεθῇ ὑπὸ γῆς ἐν μέσῳ γιγνομένης, ὁ σὺν τῷ αἰτίῳ λόγος οὗτος.

Aristoteles ist der Ansicht, dass die vollkommene Definition zugleich den Grund der Sache enthalten müsse vgl. de anima II. α 413 a. 13: *οὐ γὰρ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τὸν ὄφιστικὸν λόγον δηλοῦν ὀσπερ οἱ πλεῖστοι τῶν ὅρων λέγονται, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφαίνεσθαι.* Das *ὅτι* und das *διότι* zusammenfallend.

[60, 9] Gemeint ist wohl, dass das, was diese Geistform ist, und warum sie ist, zusammenfalle.

VI. Buch.

[65, 3] Der Grundgedanke dieses Abschnitts ist, dass die Gestirne nur Mittelursache und Werkzeuge Gottes seien, um die Anfänge der Urstoffe zu schaffen, nicht aber etwa selbstständige schaffende Ursachen sind. Weder eine körperliche *gismanija*, noch eine seelische *nafsānija*, noch willentliche

irādijja Ursache können sie sein, denn die einzige Causalität ist ja am Ende Gott. Nur ein Apparat sind sie und weiter nichts. Diesen Satz durchzuführen hat freilich der Verfasser einen harten Kampf. Die Astrologie wird hiermit unmöglich und fällt mit der Sternverehrung auch der Dämonenglaube, von dem in unserem Buch keine Spur ist, welcher aber bei Proclus und Olympiodor eine grosse Rolle spielt, wo die Dämonen eine Armee Gottes sind. Die Dämonen verrichten durch sich das Gute Pr. I. 90. Die Götter erreichten nur die höchste Stufe unter den Dämonen I. 158 von denen es sechs Arten giebt II. 17. u. s. f. Da auch Muhammed trotz seines straffen Monotheismus den Genien ihre Existenz liess, so beweist die Ausbreitung unseres Buches unter den Arabern, wie weit der gebildete Araber im 9. Jahrhundert den muhammedanischen Glauben hinter sich liess. —

[65, 25] Die Kräfte in der Welt treiben dem Guten zu. Dieser Gedanke ist durchaus Platonisch. Das *ἀγαθόν* oder die Idee des Guten ist Zweck und zugleich oberstes Gesetz alles Werdens. Philebus p. 54. C. wird ausdrücklich gelehrt, dass alles Werden um einer *οὐσία* willen geschieht, und dass der Zweck, um dessentwillen das Werdende wird, zu der Kategorie des Guten gehört. Das Werden der Welt ist ferner im Timäus durchaus von der Idee des Guten bestimmt. Denn wenn der Demiurg um seiner Güte willen die Welt so gut wie möglich macht, so ist eben die Idee des Guten das ihn Leitende und Bestimmende. Diese Anschauung ist zugleich die Aristotelische. Auch Aristoteles erblickt in dem Zwecke das Gute und das den Werdeprocess Bestimmende.

[66, 1] In der Weise des Geistes *fi-tariki-l-ākli*. Die Kräfte der Welt gehen im Wege des Geistes, sie nehmen die Natur desselben an. Es gilt von ihnen, was von diesem gilt. —

[66, 14] Die Planeten *as-sajjāratu* können als willenlose Werkzeuge nimmer Ursache der Uebel sein. Dieser Satz stösst die Anschauungen des ganzen Mittelalters, die Astrologie, geradezu um. —

[66, 21] *idtirāre ἀράγεν* Zwang setzt einen zwingenden Ur-

grund, der alles ordnet und zusammenfasst, voraus. Dies wird durch die Auffassung, dass die ganze Welt ja ein Organismus, ein *ζῶον* ist, wie Plato dies aussprach, bedingt cf. zu pag. 69, 22.

[66, 29] Was von der Hochwelt dieser Welt zufällt, ist nur Eins, das hier zu Vielen wird, denn jede Idee ist nur Eine, kommt aber in einer Vielheit von Sinnesdingen zur Erscheinung.

[67, 12] Liebe *μαհabba*, Zwang *galba* erinnert an *ἔρως* und *ἔρις* (*ἀράγην*) als die bestimmenden Gewalten im All; erinnert an die Liebe und den Hass des Anaxagoras und Empedocles, obwohl der Hass hier zum Zwang veredelt ist.

[69, 22] Plato bezeichnet die Welt als *ζῶον*, als einen lebendigen Organismus. Timäus C. nennt er sie ein *ζῶον ἔμψυχον ἔννοιαν τε*. —

[71, 27] Die Himmelskörper und Sterne erleiden keine Einwirkung. Auch dem Aristoteles sind die Himmelskörper nicht tote Massen, sondern lebendige Wesen; vgl. de coelo II 12, 292 a. 18, während sie bei Plato gradezu Götter sind Tim. 38 E. 39 E ff. So stark wirkte die griechische Naturvergötterung selbst noch in den Philosophen.

[73, 36] Es liegt hier wohl der aristotelische Gedanke vor, dass, wie der *νοῦς* eins ist mit den Objecten, die er denkt, den *νοητά*, insofern diese in ihm enthalten sind, so auch die *αἰσθησίς* gewissermassen die *αἰσθητά*, die Objecte der Wahrnehmung, ist, indem sie die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände ihrer Form nach ohne den Stoff in sich aufnimmt. De anima III 8. 431 b 23, 432 a 2. II 12. 424 a 18.

[75, 12] Hier zeigt sich die Platonisch-Aristotelische Werthschätzung der theoretischen Thätigkeit gegenüber der practischen und zugleich der Platonische Gedanke, dass wahre Schönheit nur in der Idee gegeben ist.

VII. Buch.

[78, 7] Es ist hier als Glosse der mystische Ausspruch gegeben „ich war ein verborgener Schatz, da wollte ich erkannt werden, und schuf ich diese Neuwelt *alhalku-l-haditu*.“

[78, 27] Der Sinn ist, dass der Schöpfer schafft und ebenso der Geist, die Seele, die Natur. Demnach ist es nicht nothwendig, dass der Schöpfer allein für sich ist.

[80, 8] Unter dem Guten versteht man die Form. Nach Platonisch-Aristotelischer Anschauung ist der Zweck das Gute. Der Zweck des Dinges aber verwirklicht sich mit der Form *εἰδος* oder *τὸ τι ἡν εἴναι*, wie z. B. bei dem Auge das Sehen der Zweck und damit auch das Gute ist, das zugleich mit der eigenthümlichen Organisation des Auges, seiner Form, verwirklicht wird.

[80, 24] Die Sinneswelt ist nur ein Hinweis auf die Geistwelt, denn nach platonischer Anschauung besinnen wir uns durch den Anblick der Sinnendinge auf die Ideen, die unserem Geiste a priori einwohnen. —

[80, 35] Grundzüge *rasm rusūm* wohl = *τύπος* Umriss, Gleichniss *mitāl* platonisch *όμοιωμα* und *μίμημα* Abbild, Gleichniss.

[81, 1] Fortpflanzung *tanāsul*. Durch die Fortpflanzung nehmen die Organismen an dem Ewigen Theil. Sie sind ewig der Art oder Gattung nach, da sie es individuell nicht sein können. Ar. de gener. anim. II 731b. 31 ff. So offenbart sich bekanntlich nach Platonisch-Aristotelischer Anschauung in dem Geschlechtstrieb das Streben nach Unsterblichkeit.

[84, 26 ff.] Dieser Passus enthält lediglich Platonische Gedanken über die Hemmnisse resp. Förderungen von unserer Erkenntniss der Ideen.

VIII. Buch.

[87, 21] Dass in einem jeden der Urkörper eine Seele sei, sagt Plato nirgends. Vielleicht hat der Verfasser diesen Satz nur erschlossen aus der platonischen Annahme einer das All durchdringenden und umfassenden Weltseele. Die im Timäus vorgetragene Anschauung geht dahin, dass der Demiurg dem an sich vollkommenen formlosen Urstoff bestimmte mathematische Formen einfügt und ihn so zu den einzelnen Elementen gestaltet.

[87, 24] Das verborgene Feuer erinnert an Herakleitos, welcher das Feuer als Element (Hephaistos) von dem in allen Elementen verborgenen Urfeuer (Zeus) unterschied. —

[87, 29] Abbild. Es giebt nach platonischer Auffassung natürlich auch Ideen von den Elementen. Die sinnlichen Elemente sind demnach nur Abbilder *μυῆματα* jener. Nachdem Plato im Timäus von den Dreiecken, welche den Elementarkörperchen zu Grunde liegen sollen, gesprochen hat, fährt er p. 53 D fort. „Dieses nun nehmen wir als Ursprung für das Feuer und die übrigen Körper an; die noch früheren Anfänge von diesen weiss Gott und unter den Menschen nur der, den er lieb hat.“ Bei diesen früheren Anfängen (höheren Principien) haben wir vornehmlich an die Ideen der Elemente zu denken, wie aus Timäus p. 50. C. deutlich hervorgeht.

[88, 21] Diese Sinneswelt, Gleichniss und Abbild *mital wa-sanam*. Bei der folgenden Darstellung hat man sich immer die ideale Welt, die Welt blosser Formen ohne Raum und Zeit vorzustellen.

[89, 30] Der Begriff Qualität *kaifija* enthält einerseits alle einzelnen Arten der Qualität unvermischt in sich, d. h. jede für sich, insofern das Genus Qualität in diese einzelnen Arten zerlegt werden kann, andererseits fasst er sie alle als ein Ganzes, als eine Gesammtheit zusammen.

[90, 11] Die Uranfänge *al-awā' ilu-l-ūlā* stehen den Zweit-anfängen *al-awā' ilu-t-tānija* gegenüber. Die einen sind im Gebiet

des Geistes, die andern im Gebiet der Sinne. Bei den ersten ist Alles nur in der Idee, also sind sie allumfassend, vielfache Kraft ausübend; bei den andern im Reich der Sinne ist eben nur eine Kraft. — Dies wird von dem Schwächerwerden der Bewegung des Geistes erklärt, denn durch die Bewegung wird ja nach Aristoteles alles Werden construirt, von der Urallheit im Geist an bis zu den sinnlich wahrnehmbaren Individuen. Denn obwohl der Aristotelische Gott ohne Bewegung ist, geht doch von ihm alle Bewegung aus.

[92, 32] Alle Eigenschaften der Dinge. Nach aristotelischer Anschauung würde es heissen „weil in ihm alle *εἴδη* d. h. alle Formen der Dinge sind“.

[94, 16] Reihung und Ordnung *bitardibin wa taksin*, also das griechische Wort *τάξις*, etwa *διάθεσις* und *διάταξις*.

[94, 30] Wir haben hier im Arabischen folgende Termini *fard afraad* (Einzelwesen ist sonst *s'ahs* Individuum), dann *sinf*, dann *nau'*, endlich *gins*. *sinf* ist hier im Sinne von Unterart gebraucht, nach welcher dann die Einzelperscheinung auftritt.

[94, 36] Offenbar schwebt hier die Lehre des Empedocles von der Freundschaft *φιλότης στοργή Αφροδίτη* und dem Streite *Νεῖκος* als formenden Principien, vor. —

VIIIb. Buch.

[96, 3] Kraft und That, oder Möglichkeit und Wirklichkeit. Diese Ueberschrift haben wir nach dem Hauptinhalt ergänzt. Wie Aristoteles an der Bewegung die Stufen alles Seins construirt, und wir oben die Vorstellung von einer ganz gleichmässigen Bewegung im Geist, einer nicht ganz gleichen, sich neigenden, in der Seele und einer sinnlichen, in sich verschiedenen Bewegung in den Dingen haben, so tritt nun hier *potentia* und *actus* *δύναμις* und *ἐνέργεια*, das heisst, die ruhende (in sich geschlossene) und die heraustretende, nach aussen wirkende Bewegung als Brücke über die Kluft zwischen

den Geistdingen *τὰ νοητά* und den Sinnesdingen *τὰ αἰσθητά* auf. Bei den stofflosen Substanzen ist die blosse Kraft (d. h. die in sich geschlossene Bewegung = Ruhe) genügend. —

[96, 29] Zu Grunde liegt der alte erkenntniss-theoretische Satz, dass nur Gleiches durch Gleiches erkannt werde, deshalb kann das Einfache *basit̄ ἀσύνθετον, ἀπλοῦν*, das Zusammgesetzte *murakkab τὸ σύνθετον* nie recht erfassen (*daraka*).

[97, 8] Der etwas schwierige Passus erklärt sich, wenn man den Unterschied zwischen den Sinnesdingen und den Geistesdingen, d. h. den Formen oder Begriffen, und den Sinnesdingen festhält. Zu der Erkenntniss der Sinnesdinge können wir nur gelangen, wenn wir den ersten Grundriss (*atr* bekanntlich *vestigium*, Spur, *τὸ ἵχνος, τύπος*) zunächst in uns aufnehmen und diesen ersten Eindruck weiter entwickeln. Vgl. wir sehen einen Baum, wir nehmen seinen Grundzug, seinen Umriss in uns auf. Unser Geist muss dann erst durch Bestätigung und Sichtung des Erschauten wirklich erfassen *daraka*. Dies geschieht durch die Analogie. Die Sinneswahrnehmung löst ja von ihrem Substrat die Form gleichsam los und nimmt sie so in sich auf. Dabei ist die Kraft nicht sich selbst genug, es dringt etwas Fremdartiges, das Wahrgenommene, in sie ein. Anders ist es, wo mit dem rein Geistigen, d. i. dem reinen Begriff operirt wird. Dies gilt schon vom Syllogismus, aber noch vielmehr, wenn wir uns ganz abstracte Begriffe, geistige Urformen denken und mit ihnen operiren könnten, wie der Neoplatonismus in der Intuition (siehe p. 8) versucht, oder zu können glaubt. Hier müsste die vollendete Erkenntniss der Erscheinung und des Wesens rein und plötzlich stattfinden können. —

[98, 5] Mit Augen schauen *ἰδεῖν*, d. h. wirklich erschauen, enthält die Platonische, besonders im Phaedrus niedergelegte Lehre, dass die Seele, bevor sie in diese Welt und in diesen Leib kam, die Idee schaute, deren sie sich hier durch Wiedererinnerung bewusst wird. —

[99, 18] Das „sich erheben“ *nuhūd* wird mit Krafterhebung

rafu-l-kuwwati erklärt, etwa *ἀνάγειν τὴν δύναμιν*. Nach Analogie des *ψυχαγώγειν* könnte man *δυναμαγώγειν* versuchen.

[100, 17] Ueber den mit Vernunft begabten Himmel *dātu-nuṣkin*. Vgl. Aristot. de coelo II 2, 285 a. 287, I 9, 279 a. 20 ff.

[100, 28] Die Dinge. Der terminus *kaun* pl. *akwān* werden, sein, muss hier gar oft als das Werdende aufgefasst werden. Hier sind die nur in langer Zeit werdenden Dinge im Himmel, den hier rasch sich wandelnden, rasch werdenden und vergehenden Dingen *mustahīla*, *fāsida* gegenüber hervorgehoben, da mit dem wirklichen Sein nur die Ideen begabt sind.

Es wird dann hier die platonische Lehre, dass wir uns der Ideen nur durch die Erinnerung bewusst werden, hervorgehoben.

Bei den lautern Brüdern sind die Stufen des Seins *kaun bakā tammām kamāl*. Gott aber dem Uranfang wird der *faid* die Emanation alles Seins und ihr *ījād*, ihr in's Dasein rufen, zugeschrieben. Dieterici, Weltseele 11—13.

[103, 8] Es ist der platonische Gedanke, dass das wahrhaft seiende *τὸ δύνατος ὄν* ausserhalb der Zeit steht und demnach nur ist, nicht aber war oder sein wird. Die Zeit lässt Plato erst mit der Bewegung der Himmelskörper und des Fixsternhimmels entstehen. Vgl. Tim. 37 D. ff.

Eine ähnliche Vorstellung liegt auch der Schöpfungsgeschichte (Gen. 1, 14) zu Grunde.

[105, 28] Muss es heissen, statt: „ist es auch nicht“ „auch ist es nicht“ u. s. f.

[108, 30] Bewegung und Uebertragung etwa *κίνησις καὶ μεταφορή al-harka wa-l-intikāl*.

[109, 6] Nach Plato ist die Zeit ein nach bestimmten Zahlenverhältnissen fortschreitendes ewiges Abbild der in sich verharrenden Ewigkeit Tim. 37 D. *εἰκὼ δὲ ἐπινοεῖ κινητὸν τινα αἰώνος ποιῆσαι καὶ διακοσμῶν ὅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰώνος ἐν ἐνὶ πατ' ἀριθμὸν ιοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτο δὲ καὶ οὐρανόν ὠνομάζειν*.

[109, 17] Der absolute Mensch *al-insānu-l-mursalu* wäre nach Plato der Begriff, die Idee Mensch. Zur Bezeichnung der

Idee gebraucht Plato auch den Zusatz *αὐτός*, so: das Schöne selbst, das Gute selbst. In demselben Sinn kommen bei Aristoteles zur Bezeichnung der idealen Dinge Zusammensetzungen mit *αὐτό* vor, z. B. *αὐτοάνθρωπος*, *αὐτοζῷον*, *αὐτοῖππος*.

[110, 30] Der hier ausgesprochene Gedanke ist folgender: Die Ideen sind an und für sich, und damit ist jede Idee mit sich identisch. In diesem „an und für sich sein“ *hūwījja τὸ οὐδὲν αὐτὸν εἶναι* besteht in erster Linie das Wesen der Ideen („das was die geistigen Substanzen, d. i. τὰ νοητὰ eng zusammenfasst“ ist das an sich Sein). Die Ideen sind aber unter einander verschieden, in so fern zeigt sich ein „Anderssein“ *ετερότης γαρίjja*. —

[111, 7] Die Eins vor der Zwei. Nach den Neoplatonikern, deren Lehre die lautern Brüder angenommen, wird die Eins nicht zu den Zahlen gerechnet. Sie ist zwar Ursprung aller Zahlen, aber selbst keine Zahl, wie Gott Ursprung aller Dinge, aber doch selbst kein Ding ist. Vgl. Dieterici, Philosophie der Araber 167. —

[111, 15] Wären die ersten erhabenen Dinge Körper und mit konkreten, kompacten (*πυκνός*) Massen begabt, so müssten sie Gegenstand der Sinneswahrnehmung sein, das sind sie aber nicht. —

[111, 34] Der Geist ist gleich zwei, der Urschöpfer gleich eins. — Die Reihenfolge der in der Zahlentheorie weiter gebildeten *Ihwān es ṣafā* (vergl. Dieterici, Propädeutik der Araber 4) ist: Gott, Vernunft, Seele, Ur- oder Idealstoff. Diese vier bestehen nicht in Körpern, und entstehen die übrigen Einer bis zur Zehn aus der Zusammensetzung dieser vier Grundzahlen. Denn nach den Pythagoräern, bei denen das Weltall ein geordnetes, alle Unterschiede und Gegensätze des Seins harmonisch in sich vereinigendes Ganze ist, wird die Zahl als das Wesen aller Dinge betrachtet und behauptet, dass Alles seinem Wesen nach Zahl sei. Vergl. Zeller 1, 246.

Die Theologie des Proclus beschäftigt sich mit der Speculation über die Eins cf. Pr. III, 10 *εἰ γὰρ ἔστι τὸ αὐτοέρ, ἔστι δὲ τηλότως αὐτοῦ μετέχον καὶ πρότως ἡγωμένον*, und dasselbe

gilt von der Lehre über die Anfänge bei den lautern Brüdern. Siehe Dieterici, Weltseele pag. 1—3.

[112, 3] Das in der That erblickt = *ἐνεργεῖσq* actu. Nämlich so: Der Geist erfasst das geistig Fassbare *τὰ νοητά* actuell, in Wirklichkeit, wie das Gesicht, welches actuell sieht, die Sinnesdinge, d. h. die Formen derselben erfasst.

[112, 8] Der Geist und das von ihm Erfasste sind Eins. Das *νοῦν* wird *τὰ νοούμενα*. Das Denkende wird zu dem Gedachten eben dadurch, dass es dieses (seine Objecte *τὰ νοητά*) im Denken erfasst.

[112, 15] Die hier eingeführte Verherrlichung der reinen Eins, in der keine Vielheit ist, also das Neoplatonische *τὸ ἔν*, *τὸ ὄν* streift natürlich gar sehr an den wirklichen Monotheismus dazu stimmt das Aufheben der vergänglichen, materiellen Hände. Ebenso erinnert die Hinwendung zu ihm in unserem demuthvollen Geist gar wohl an christliches Wesen und Gebet. Nehmen wir Porphyrius als Verfasser an, so sehen wir hier den gebildeten Heiden auf der Abwehr gegen das Christenthum. Wir haben, so ruft er, in der reinen Eins Gott, nur in einer reineren, erhabneren Weise als ihr Christen.

[113, 1 ff.] Die neoplatonische theologische Anschauung des Ausgangs und der Rückkehr aller Bilder zu Gott, dem Urbild, ist hier festgesetzt. Zunächst ist das rein Geistige ohne alle Zeit. Dagegen wird von den Herren der Sterne, d. i. den Sternseelen, zunächst den Seelen der Planeten Z. 30 der *Takuin* ausgesagt, d. h. dass sie ins Dasein gerufen werden, und zwar von jenen Vorbildern in der Geistwelt. Deshalb wird auch vom Jupiter als dem Repräsentanten der Sternwelt gesagt, dass er von der Geistwelt so viel er konnte erfasste; auch wird der Jupiter 119, 9 als die Vermittlungsstufe zur Schaffung der unter das Sein fallenden Welt betrachtet, während für die Schönheit 120, 29 die Venus die vermittelnde Spenderin ist. —

IX. Buch.

[124, 27] und das geht so bis ins Endlose fort. Der regressus in infinitum ist eine diesem Autor sehr beliebte Form des Beweises. Bekanntlich ist dies bei Aristoteles ebenso.

[126, 25] Es giebt keinen Körper unter ihnen, der irgend einen Eindruck wahr- oder annähme. Gemeint ist wohl, dass die Urkörper oder die Elemente in ihrem Wesen nicht alterirt werden. Eindruck wahrnehmen *hassa bi'atarin* ist wohl das griechische *πάθος πάσχειν* Eindruck erleiden, denn 127, 27 ist Form, ein Eindruck der Materie *atar = πάθος*.

[127] Fluss und Vergänglichkeit *sajālun wal janā* erinnert an den Ausspruch des Heraklit: „Alle Dinge sind im Fluss.“

[128, 19] „Dem Namen, d. i. Begriff nach“ *bi-l-ismi, κατὰ λόγον*. Vgl. Ar. de anima III, 4. Anfang: *περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ὃ γιγνάσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον. κατὰ λόγον* erklärt Trendelenburg im Commentar ratione et cogitatione, qua vel ea quae dividi non possunt discernuntur, qua quae coaluerunt a conjunctione sua avocantur. Die hier redend Eingeführten meinen also: Die Welt besteht aus Körper und Seele, aber die Seele ist nicht etwas für sich Bestehendes, sondern nur etwas an dem Körper, was wir begrifflich *κατὰ λόγον* an ihm und von ihm unterscheiden, aber nicht als etwas selbstständig Existirendes anerkennen. In Wirklichkeit fallen Leib und Seele zusammen und lassen sich räumlich *κατὰ μέγεθος* nicht trennen. Nach den Stoikern war die Welt ein *ζῶον*, dessen vernünftige Seele die Gottheit ist.

[130, 13] Die Ursache begnügt sich mit sich *taktafi binafsihā = αὐτάρκης ἐστιν*. —

[130, 26] Odem *rūh*, offenbar gleich *πνεῦμα*, Hauch und Geist zugleich bedeutend. Ar. de mundo 4, 394 b. 10. *λέγεται δὲ καὶ ἐτέρως πνεῦμα ἡ τε ἐν φυτοῖς καὶ ζῷοις καὶ διὰ πάντων διήκονσα ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οἰσία.*

[130, 30] Welcher irgend eine Form angenommen *alladi fi hai'atin mā*. *hai'a* habitus würde am besten wohl dem gr. Έξις entsprechen. Die Uebersetzung ist schwierig, doch ist der Gedanke offenbar der: Die Seele ist nach der Meinung jener Leute das *πνεῦμα*, der Hauch. Dem wird entgegengestellt, dass wir viele Hauche finden, die keine Seele haben. Nun können die Gegner behaupten: Nicht der Hauch selbst, sondern ein bestimmter Zustand, eine bestimmte Έξις desselben ist die Seele. Nun giebt es zwei Möglichkeiten. Entweder fällt jene Έξις mit dem Hauche (*πνεῦμα*) vollständig zusammen und ist ihm identisch; dann kehrt der erhobene Einwand wieder, dann ist der Hauch selbst die Seele, während wir doch viele Arten von Hauch finden, die keine Seele haben. Oder zweitens jene Έξις, die Seele sein soll, ist eine Qualität des Hauchs. Dann ist der Hauch etwas Zusammengesetztes, dann ist die Seele, da sie aus einer Qualität, die doch einen Träger hat, besteht, auch etwas Zusammengesetztes. Das ist aber die Eigenschaft des Körpers, und war die Seele dagegen oben als etwas Einfaches dargethan. —

[131, 32] Tugenden Vorzüge *fadā'ilu* hiesse im Arabischen ursprünglich das Uebervolle, Ueberflutende; von *fadala* übervoll sein, das Uebermass, gr. ὑπεροχή und ἀρετή.

[144, 35] Schönheit. Wir haben hier im Wesentlichen einen platonischen Gedanken. Den Ideen kommt die höchste Schönheit zu, und da die Dinge an den Ideen theilnehmen, sind auch diese schön. —

[150, 7] Erinnert an Philo, bei dem der Logos das menschliche Urbild ὁ ξατ' εἰκόνα ἀνθρώπος heisst, cf. Thoma: Genesis des Johannes Evangelium 47.

Pag. 182 Zeile 6 von unten lies: „geb. 185“ statt „schon 180.“



DIE SOGENANNTE

THEOLOGIE DES ARISTOTELES,

AUS ARABISCHEN HANDSCHRIFTEN

ZUM ERSTEN MAL HERAUSGEgeben

von

Dr. FR. DIETERICI

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.

LEIPZIG

J. C. HINRICH'SCHE BUCHHANDLUNG

1882.

Vorrede.

Die folgenden Bogen enthalten die Arabische Uebersetzung eines einst weit verbreiteten, doch im Griechischen nicht mehr vorhandenen Pseudonyms des Aristoteles, die sogenannte Theologia Aristotelis.

In der Arabischen Literaturgeschichte hat der Titel *uthūlūdjījā* zu nichtgeringen Wirrwarr Anlass gegeben. Eine Theologia gäb es bekanntlich von dem Neoplatoniker Proklus (geb. 412 n. Chr.). Dies Buch war in's Arabische übersetzt unter dem Titel *ath-thālūdjīja*, vergl. Hadji Chalfa V, 66, und Wenrich de auctorum Graecorum versionibus 288, dagegen sucht man unsere Theologia als vom Aristoteles herrührend in der grossen Anzahl der echten und unechten Aristotelischen Werke, die von den Arabern übersetzt waren, in der Ausgabe des Hadji Chalfa von Flügel vergebens. Zur Entschädigung finden wir in der grossen von Wenrich aufgeföhrten Zahl aristotelischer Werke, und zwar in dem Nachtrag aus Hadji Chalfa zum *Dschemāluddin*, pag. 162, ein Buch *abūlūdjīā* als Apologetik übersetzt, welches Wort *Dschemāluddin* und ihm folgend Casiri bibl. Arab. 310 *uthūlūdjīja* *theologia* liest. Wenrich folgt freilich jenen beiden nicht, er hält die Apologetik fest, da die Theologia im Arabischen *thālūdjīja* gelautet haben würde; indessen hoffe ich, dass nach dieser Herausgabe der Theologia über die Identität keine Zweifel mehr bestehen werden. (Vgl. Aug. Müller, Halle 73. Die griech. Philosophen in der arab. Ueberlieferung pag. 22 u. 53.) Die *Ichwān es-Safā* nennen dies Werk *ath-thālūdjījjāt theologica*.

Der bei Wenrich pag. 161 dieser *Apologia* vorhergehende

Titel pag. 161 Kitābu-l-kauli alā-r-rubūbijja, welcher von ihm als ein Buch des Aristoteles *περὶ βασιλείας* aufgefasst wird, muss mit unserem Titel combinirt und müssen beide zusammen als unser Buch aufgefasst werden: Das Buch von der Lehre der Gottesherrschaft, d. h. die Theologie des Aristoteles. Es würde dieser so zusammengezogene Titel der Ueberschrift unseres Buches vollständig entsprechen. Rubūbijja aber mit *βασιλεία* zu übersetzen, möchte kaum angehen. Die genaue arabische Umschrift war thaūlūdjija und wurde dies Wort um den Hiatus zu vermeiden in uthūlūdjija erleichtert. Dass dem so sei, geht aus dem merkwürdigen Missverständniss des Mose Ibn Esra hervor, welcher unser Buch „Bedolach“ nennt, vgl. Steinschneider hebr. Bibliographie 1873, p. 12: (b und th sind nur durch diakritische Punkte verschieden, das etwas kurz gerathene Alif kann leicht als d gelten, dann folgt das ü u. s. f.) So wird aus dem missverstandenen Titel einmal ein Buch des Aristoteles über die Apologetik, ein andermal eins über das Königthum, ein drittes mal eins über die Edelperle und ging es als ein den Juden aus Gen. 2,12 besonders interessantes Bedolach durch die jüdische Literatur des Mittelalters.

In der Geschichte der Philosophie ist unser Buch schon längst bekannt, und es war eine der ersten Kundgebungen von den bei den Arabern noch ruhenden Schätzen Griechischen Schriftthums, als 1519 in Rom die freilich höchst vage ungenaue Paraphrase dieses Werkes erschien unter dem Titel Sapientissimi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mistica philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in Latinum castigatissime redacta. Das Buch machte grosses Aufsehn in der damaligen Zeit und ward 1572 in Paris von Carpenterius wieder publicirt.

Es gehörte freilich die Kritiklosigkeit des Mittelalters, die bis in die neuere Zeit hinein reichte, dazu, dies Buch dem Aristoteles zuzuschreiben. Denn es ist eine durch Rede und Gegenrede durchgeföhrte Darstellung der Neoplatonischen Grundlehre von einer Entwicklung aus Gott durch den Geist zur Seele, und von dieser auf die Natur und die Dinge, was freilich nicht ausschliesst, dass zumeist mit aristotelischer Methode

verfahren wird und wir viele aristotelische Hauptbegriffe, wie die potentia, actus und entelechie, wieder finden.

Es wird deshalb dies Buch in der Geschichte der Philosophie mit der kurzen Marke „sicher unecht“ bei Seite geshoben und weniger beachtet. Muss ja doch die Geschichte der Philosophie die Hauptsysteme Plato und Aristoteles ganz besonders betrachten, und konnte sie sich bisher mit den späteren Mischsystemen nur wenig befassen. Man steht hier gleichsam vor einem Gebirge und fällt das Auge zunächst auf die Hauptsitzen, während die dazwischen liegenden Höhenzüge weniger beachtet bleiben. —

Ganz anders gestaltet sich aber die Frage, wenn der Culturhistoriker nach den literarischen Erscheinungen fragt, welche von grosser Bedeutung für die allgemeine Entwickelung der Menschheit gewesen sind, und bekommen von diesem Gesichtspunkt aus die einzelnen Phasen der Geistesentwickelung ein anderes Licht. In der die Jahrhunderte und Jahrtausende durchlaufenden Kette der Culturgeschichte zeigt sich uns ein ewiger Kampf zwischen Glauben und Wissen, zwischen Dogma, gewöhnlich Religion geheissen, und Erkenntniss. Im Verlauf von Jahrhunderten kommt dann ab und zu ein Ausgleich zwischen diesen beiden, in der Brust aller Culturvölker ruhenden, Gewalten zu Stande; das sind Sonnentage geistigen Glücks, die aber nur kurze Zeit dauern, auf dass von Neuem der Kampf der Gegensätze entbrenne.

Der Neoplatonismus leihet den versöhnlichen Geistern zu einem solchen Aufschwung seine Schwingen, er ist dazu besonders begabt, weil er mit seinen Vorstellungen von einer sinnlichen und einer idealen Welt der Ahnung des menschlichen Geistes von einem Urprincip Erfüllung gewährt.

Als eine solche Zeit muss der Culturhistoriker die Regierung der Abbāsiden Hārūn ar-Raschīd, el-Māmūn und el-Mutassim bezeichnen, als die dem Islam unterworfenen Culturvölker wie die Bewohner Syriens, Mesopotamiens und Persiens, vom Druck des Dogmas erleichtert, in der Aneignung griechischer Wissenschaft alle die Zweifel zu lösen

hofften, die im Islam durch die finstere Lehre der absoluten Vorherbestimmung auftauchten.

In diese frohe Zeit wissenschaftlichen Erblühens fällt nun auch die Uebersetzung unseres Pseudonyms ins Arabische. Diese Theologia unter dem Namen des berühmtesten Philosophen schien all die Schleier hinweg zu heben, welche die Entstehung des All von dem einen Grundprincip aus verhüllten, und dadurch einen Bund zwischen Religion und Wissenschaft zu schliessen. —

Dieses sittliche und geistige Ringen währe auch noch lange, nachdem die Orthodoxie wieder die Oberhand gewonnen hatte, fort, und haben die *Ichwān es-safā*, die gelehrten Encyclopädisten des X. Jahrhunderts*), die in ihren 51 Resāl das ganze Bereich des Wissens umfassten, die Theologia des Aristoteles als ein Grundbuch der Philosophie anerkannt.

Wir müssen es hier kurz aussprechen, es giebt keine Frage, sie mag das geistige oder das sinnliche Leben berühren, welche nicht von den Arabern in diesen beiden Büchern, nach dem damaligen Standpunkt der Wissenschaft, gestellt und gelöst worden wäre. Von den Bildungsstätten des Orients, in Basra und Bagdad, wurden die Resultate der Wissenschaft in den Occident, d. h. nach Spanien, verpflanzt. Dass die Araber aber an der Dialectik, wie sie sich in dieser Theologie an die höchsten Probleme wagte, und die Seele als den Mittelpunkt der Entwickelungsreihe (Gott, Geist, Seele, Natur, Dinge) wie einen Schöpfungsengel an die Pforte alles Werdens stellte, Gefallen fanden, ist als das Kennzeichen einer hohen Culturstufe anzuerkennen. —

Wie ich in meiner Abhandlung (Orientalisten-Congress zu Berlin II, 1—12) dargethan, fällt nach der eigenen Ueberschrift diese Uebersetzung in die Zeit el-Mutassims, 834—43, also in die Blüthezeit der arabischen Wissenschaft, als das Dogma von der zeitlichen, nicht urewigen, Erschaffung des Korans noch siegreich war.

Wenn nun aber auch über die Zeit der Uebersetzung wenig Zweifel herrschen, so möchte die Bestimmung von der Abfassungszeit des Originals grösseren Schwierigkeiten unter-

*) Vgl. Dieterici, Philosophie der Araber 1876, S. 72.

liegen. Dieselben zu lösen, wird nach dem Erscheinen der Uebersetzung dieses Buches, welches spätestens in einem halben Jahr stattfinden wird, wohl mehr die Sache der Philosophen, als die der Arabisten sein.

Der Constituirung des Textes der *Uthūlūdjjā Aristātālis* standen nicht unbedeutende Schwierigkeiten im Wege.

Zunächst möchte ich hervorheben, dass das vorliegende Buch der erste Versuch ist, ein in der griechischen Literatur verlorenes, wichtiges Buch aus dem Arabischen zu retten. Da das Satzgefüge der indogermanischen Griechen ein ganz anderes ist, als das der semitischen Araber; da ferner der Uebersetzer Nāīma selbst kein grosser Held war, und der Missverständnisse und Undeutlichkeiten durch unkundige Schreiber eine grosse Anzahl entstand, so waren die Schwierigkeiten nicht gering, um die verwinkelten Gedankenverbindungen zusammen zu finden. Dazu kommt, dass es der Vorarbeiten für den philosophischen Sprachgebrauch nur wenige giebt.

Mir standen nur drei Codices zu Gebote.

1. Berliner Bibl. Spr. 741. Es ist dies die bei weitem beste und wichtigste Handschrift. Dieselbe zeigt einen sehr kleinen Persischen Schriftzug, zwar gleichmässig geschrieben, doch ganz vocallos. Es möchte diese Abschrift etwa um 1600 zu setzen sein. Bei der kleinen persischen Schrift lassen dieselben Gruppen viele verschiedene Deutungen zu, dazu ist die Handschrift sehr vom Gewürm zerfressen. Sonst trägt sie Zeichen der Revision und ist somit offenbar der wichtigste Bestandtheil meines kleinen Handschriften-Apparats. Wir haben deshalb, um etwaige weitere Vergleichung zu erleichtern, in dem Text die arabischen Ziffern dieses Codex angeführt. —

2. Paris. Mscr. Suppl. 1343. Eine wenig zuverlässige, am 16 Rebi 934 in Chorasan vollendete Handschrift. Wenn auch am Rande hier und da Glossen des frommen muslimischen Copisten angeführt sind, um das gläubige Gewissen desselben zu beschwichtigen, so beweist doch die ganze Copie, dass der Abschreiber mit philosophicis wenig bekannt ist. Die pariser Handschrift konnte mir gewöhnlich nur bei Lücken in der Berliner Handschrift von Nutzen sein.

3. Murteza Güli Chān, ein junger Perser, welcher lange Zeit mein Schüler war und in meinem Hause lebte, liess mir aus dem Wakf in Tebriz eine Copie der dort befindlichen Handschrift machen. Die Schrift dieser Abschrift ist vollständig Neschi, ganz klar und deutlich, aber freilich auch von einem den Inhalt nicht verstehenden Copisten gemacht.

Wir hoffen, dass mit diesem Buch ein grösseres Interesse für die Philosophie bei den Arabisten erwachen wird. Es ist ja gerade die Philosophie der Punkt, wo die Strömungen der orientalischen und occidentalischen Bildung zusammentreffen, um durch das Mittelalter hindurch den Aufgang der neuen Epoche in den philosophischen Studien der Neuzeit vorzubereiten. Dennoch ist für diesen so wichtigen Theil der arabischen Literatur bisher so wenig geschehen; ich beabsichtige gerade diesem Zweig der arabischen Literatur, den Abend meines Lebens zu widmen.

In kurzer Zeit wird dieser Edition die Veröffentlichung einer Auswahl Resāl der Ichwān es-safā folgen und ist es dann möglich aus dieser Theologie und diesen Abhandlungen ein Lexicon der philosophischen Sprache der Araber zu constituiren, in welchem der arabische Terminus durch den griechischen, lateinischen und deutschen wiedergegeben und mit den Hauptstellen der griechischen Philosophen belegt wird. Bei dieser Arbeit werde ich natürlich die bisher gedruckten arabischen philosophischen Werke mit berücksichtigen. Dadurch wird hoffentlich dann dem Arabisten die Möglichkeit gewährt werden, sich in diesem schwierigen Theil des arabischen Schriftthums zurechtzufinden und neue Forschungen anzustellen. —

In den Arabischen Handschriften findet sich ein Führer, eine Inhaltsangabe, welche von mir nach unserem Brauch an's Ende gestellt ist. Wir werden der deutschen Uebersetzung ein genaues Verzeichniss aller hier behandelten Fragen hinzufügen.

Charlottenburg, im October 1882.

Fr. Dieterici.

في الاجزاء وكيف يأْلم بعضها بآلم بعض،
 في الفاعل الشبيه بالمنفعل وانه لا يأْلم الفاعل من المنفعل ما كان
 شبيها به كما يأْلم الفاعل الذي لا يشبهه وما الشيء الذي يأْلم الحق،
 في الحق وكيف يدخل افاعيله الصور بعضها على بعض والحق واحد،
 في الكل والنّ فيه مادة شبيهة بالغضب،
 في الاجزاء وان بعضها يفيد بعضها،
 في الحيوان وكيف يغتذى بعضها من بعض،
 في الكل والاجزاء ولم يصرّت الاجزاء ما نتصادى بعضها بعضها والكل متفق
 لا يتتصاد ولم يصرّت تتصاد في الاجزاء،
 في الاجزاء وكيف اتفق بالكل وهي متصادى وممثل ذلك مثل صناعة الرقص،
 في الاشياء السماوية وانها قواعل ولات AVL،
 في العالم وانه هو الذي يشكل الكواكب وانه هو الذي ينفعل منها
 فهو اذا الذي لا يثبت في ذاته،
 في الامور الآتية اليينا من الكل،
 في الامور التي لا يأْلق اليينا منها،
 في اشكال الكواكب وان الاشكال لها قوى في المشكلة من تلك الاشكال،

‘ ، ’

في الفواعل والمنفعلات الطبيعية والصناعية والكافنة في العالم،
 في العالم وأنه يفعل في اجزائه وينفع منها وإن اجزاء العالم يفعل
 بعضها في بعض وينفع بعضها من بعض بالقوى الطبيعية التي فيه،
 في حركة الكل وإنها تفعل في الكل والاجزاء،
 في الاجزاء وما الاشياء التي تكون من فعل بعضها في بعض،
 في الصناعات واعمالها وما الشيء الذي يطلب في الصناعات،
 في حركة الكل وما الذي تفعل في ذاتها واجزائها،
 في الشمس والقمر وما الذي يفعل في الاشياء الارضية وأنهما يفعلان
 فيها غير فعل الحر والبرد،
 في الكواكب وأنه لا ينبغي ان نصيف احد الامور الواقعه منها على
 الاشياء الجزئية الى اراده منها،
 في الكواكب وانا اذا كنا لا نصيف الامور الواقعه على الاشياء منها الى
 علil جسمانية ولا الى علل نفسانية ولا الى علل ارادية فكيف يكون ما
 يكون منها،
 في الكل وأنه واحد حي محيط جميع الحيوان،
 في الاجسام الجزئية وأنها اجزاء للكل وإنها تثال من نفس الكل،
 في الاجسام التي فيها نفس غير نفس الكل وإنها تقبل الآثار من داخل
 ومن خارج،
 في الكل وأنه يحس بالقرب من القريب منه والبعيد،

في الأرض وإن فيها قوة نباتية وقوة حسية وعقول وهو الذي سموه
 الأولون ذامطر،
 في الغضب وهل قوة الغضب منبتة في سائر البدن أم هي في جزء
 من أجزائه،
 في أن الشهوة في الكبد وكيف هي هناك،
 في الغضب وابن مسكنه في البدن،
 في الشاجر لم عدلت قوة الغضب ولم يعدم قوة النبات،
 في النبات وإن لكل نبات شوقا ما،
 في الغضب وانه ليس في القلب،
 في النفس البهيمية ولم صارت اذ كانت تمام البدن انه لا يبقى له
 اثر عند مفارقة النفس الناطقة البدن،
 في النفس البهيمية وهل تفارق البدن بفارقة النفس الناطقة،
 في ضوء الشمس وكيف يغيب مع غيبة الشمس،
 في النفس السفلية وهل تذوب إلى النفس العالية أم تفسد،
 في الأولون والأشكال للجمية كيف تحدث وكيف تفسد وهل تنفسد
 إلى الهواء أم لا،
 في النفس وهل يتبعها الشوافل اعني النفس البهيمية أم لا،
 في الكواكب وإن ليس لها ذكر ولا لها حسائس،
 في الأشياء الكائنة بالرق والعزائم والسحر،

فِي الْحَسْ وَانَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنْ اجْتِمَاعِ النَّفْسِ وَالْهُوَاءِ فَقَطْ لَكِنْ يَنْبُغِي
أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ آخَرُ يَقْبَلَ الْأَثْرَ وَمَا الْأَثْرُ وَكَيْفَ يَكُونُ الْحَسْ،
فِي الْحَوَاسِ الْبَدْنِيَّةِ وَانَّهَا تَكُونُ بِالْآلاتِ الْبَدْنِيَّةِ،

فِي التَّمْبِيَّزِ وَمَا بَيْنِ الْأَشْيَاءِ الْمُمْيَّزَةِ وَبَيْنِ الْأَشْيَاءِ الْوَاقِعَةِ تَحْتَ التَّمْبِيَّزِ
وَالْمُتَوَسِّطِ بَيْنَهُمَا،

فِي الْحَسْ وَانَّهُ كَالْخَادِمِ لِلنَّفْسِ وَانَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِتَوْسُطِ الْبَدْنِ،
فِي السَّمَاءِ وَهُلْ لِلسمَاءِ وَالْكَوَاكِبِ حَسٌّ أَمْ لَا،
فِي الْكُلْ وَارِنْ لَيْسَ نَهْ حَسٌّ بَلْ أَنَّمَا يَحْسُسُ بِأَجْزَائِهِ،
فِي أَفْلَاطُونِ وَمَا ذُكِرَ فِي كِتَابِهِ إِلَى طِيمَاؤُسْ،

فِي أَنَّهُ لَا يَكْتَفِي الْإِنْسَانُ فِي عِلْمِ الْحُسُوسَاتِ بِالْحُسُوسَاتِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ
النَّفْسُ تَقْنَعَ بِذَلِكَ،

فِي الرُّقَّ وَالسِّاحِرِ وَكَيْفَ يَكُونُ وَكَيْفَ يَحْسُسُ الْقَمَرُ وَالْكُلُّ لَا يَحْسُسُ وَلَا
شَيْءٌ مِّنْ أَجْزَائِهِ،

فِي الْأَرْضِ وَهُلْ تَحْسُسُ كَمَا يَحْسُسُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَأَيِّ الْأَشْيَاءِ تَحْسُسُ،
فِي النَّبَاتِ وَانَّهُ مِنْ حَيْزِ الْهُوَاءِ،

فِي الْفَوْةِ الْمُولَدَةِ وَانَّهَا فِي الْأَرْضِ وَانَّهَا تَعْطِي النَّبَاتَ سَبَبَ النَّبَاتِ
وَانَّ النَّبَاتَ أَنَّمَا هُوَ بِمِنْزَلَةِ لِلْجَسْمِ لِلْفَوْةِ الْمُولَدَةِ،

فِي جَسْمِ الْأَرْضِ وَمَا الشَّيْءُ الَّذِي يَعْطِيَ النَّفْسَ فَلَيْسَتِ الْأَرْضُ إِذَا
كَانَتْ مَتَّصَلَةً بِعُضُّهَا بِعُضِّ مِثْلِهَا إِذَا كَانَتْ مَنْفَصَلَةً،

فِي الْحُوَاسِ وَأَنَّهَا غَيْرُ قَابِلَةٍ لِلآثَارِ الْمُؤْثِرَةِ،
 فِي الشَّهْوَاتِ الْبَدْنِيَّةِ وَأَنَّهَا أَنَّمَا تَحْدُثُ عَنِ اجْتِمَاعِ النَّفْسِ وَالْبَدْنِ
 وَأَنَّهَا لَيْسَتِ لِلنَّفْسِ وَحْدِهَا وَلَا هِيَ لِلْبَدْنِ وَحْدِهَا،
 فِي الطَّبِيعَةِ وَأَنَّهَا أَحَدَثَتِ فِي الْبَدْنِ شَيْئاً مَا يَكُونُ فِيهِ الْآثَارُ وَالآلَامُ،
 فِي الشَّهْوَاتِ وَهُلْ فِينَا شَهْوَةٌ بَدْنِيَّةٌ وَشَهْوَةٌ طَبِيعَيَّةٌ،
 فِي الطَّبِيعَةِ وَأَنَّهَا غَيْرُ الْبَدْنِ،
 فِي الشَّهْوَةِ وَأَنَّ بَدِيهَا هُوَ الْبَدْنُ الْمَرْكَبُ بَنْوَعٌ مِنْ اِنْوَاعِ التَّرْكِيبِ،
 فِي الشَّهْوَةِ وَأَنَّ الْبَدْنَ هُوَ تَقْدِيمَتِهِ الشَّهْوَةُ،
 فِي الْهَوَى وَأَنَّهُ مِنْ حَيْزِ الْبَدْنِ الْحَيْوَانِيِّ وَالشَّهْوَةُ مِنْ حَيْزِ الطَّبِيعَةِ
 وَالْاِكْتِسَابُ مِنْ حَيْزِ النَّفْسِ،
 فِي النَّفْسِ وَأَنَّ الشَّهْوَةَ غَرِبَةٌ فِي الطَّبِيعَةِ،
 فِي الشَّهْوَةِ الَّتِي فِي النَّبَاتِ وَأَنَّ كَانَتِ غَيْرَ الشَّهْوَةِ الَّتِي فِي الْحَيَوَانِ،
 فِي أَنَّهُ هُلْ فِي الْأَرْضِ شَهْوَةٌ وَأَنَّ كَانَتِ فَمَا هُوَ،
 فِي الْأَرْضِ وَهُلْ هِيَ ذَاتُ نَفْسٍ فَانَّهَا وَأَنَّ كَانَتِ ذَاتُ نَفْسٍ فَلَا مَحَالَةٌ
 أَنَّهَا حَيَوَانٌ أَيْضَا،
 فِي الْحُوَاسِ وَهُلْ يُمْكِنُ لِلَّهِ أَنْ يَجْسَسَ بِغَيْرِ اِدَاهَةٍ وَهُلْ كَانَتِ الْحُوَاسُ لِحَاجَةٍ مَا،
 فِي الْفَوَاعِلِ وَأَنَّهَا لَا تُشَبِّهُ الْمُنْفَعَلَاتِ وَلَا يَسْتَحِيلُ طَبَائِعُ الْفَوَاعِلِ إِلَى
 طَبَائِعُ الْمُنْفَعَلَاتِ،
 فِي الْأَشْيَاءِ الْوَاقِعَةِ تَحْتَ الْبَصَرِ وَكَيْفَ تُبَصِّرُهَا النَّفْسُ،

فِي أَنْ حَرْكَةً هَذَا الْكُلُّ حَرْكَةً مُسْتَلْبِرَةً
 فِي الْفَكْرِ وَمَا نَالَهُ يَكُونُ فِينَا بِرِمَانٍ وَأَنَّهُ رُوْسٌ كَثِيرَةٌ
 فِي الْقُوَّةِ الشَّهْوَانِيَّةِ وَكَيْفَ تَهْبِيجُ الْغَضَبَ،
 فِي أَنَّهُ رَبِّا اضْطَرَّ الْمَرْءُ إِلَى أَنْ يَقُولَ أَقَوِيلَ كَثِيرَةً مُحْالٍ مِنْ أَجْلِ حَوَائِجِ
 الْبَدْنِ وَمِنْ أَجْلِ جَهَلِهِ بِالْخَيْرَاتِ،
 فِي أَنَّ الْمَعَانِيَةَ أَنَّمَا تَكُونُ فِي الشَّيْءِ الْعَامِ وَأَنَّ اطْلَاقَ الْمَعَانِيَةَ أَنَّمَا
 يَكُونُ فِي الشَّيْءِ الْأَفْضَلِ،
 فِي الْمَرْءِ الْعَاجِزِ الْطَّالِعِ وَمِنْ أَيْنِ الْقُوَّى يُعْرَفُ وَمَا الْمَرْءُ الْفَاضِلُ وَمَا الْمَرْءُ
 الْوَسْطُ الَّذِي لَيْسَ بِالصَّالِحِ وَلَا بِالظَّالِحِ،
 فِي الْبَدْنِ وَهُلْ لَهُ حَيْوَةً مِنْ ذَاتِهِ أَمْ الْحَيْوَةُ الَّتِي فِيهِ أَنَّمَا هِيَ مِنَ الْطَّبِيعَةِ،
 فِي الْبَدْنِ الْمُتَنَفِّسِ وَكَيْفَ يَأْلُمُ وَيَنْفَعِلُ وَكَيْفَ نَعْرُفُ نَحْنُ ذَلِكَ بِلَا اِنْفَعَالٍ مِنْهَا،
 فِي اِجْزَائِنَا وَمَا هِيَ وَمَا الْاجْزَاءُ الَّتِي فِينَا وَلَيْسَتْ لَنَا،
 فِي أَلَّمِ أَنَّمَا هُوَ لِلْحَسْنَى الْمَرْكَبُ مِنْ أَجْلِ الاتِّصَالِ وَأَنَّ الشَّيْءَ الَّذِي
 لَمْ يَتَّصِلْ بِشَيْءٍ أَخْرَى فَهُوَ مَكْتَنِفٌ بِذَاتِهِ،
 فِي مَعْرِفَةِ الْآلَمِ كَيْفَ تَكُونُ وَأَنَّهَا أَنَّمَا تَحْدُثُ مِنْ اِجْتِمَاعِ النَّفْسِ وَالْبَدْنِ،
 فِي الْآلَمِ وَاللَّذَّةِ وَمَا كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَمَا جَوَهْرُهُمَا،
 فِي الْآلَمِ وَكَيْفَ يَجْسُسُ بِهِ الْحَسْنَى وَالنَّفْسُ غَيْرُ وَاقِعَةٍ تَحْتَ الْآلَمِ،
 فِي الْوَجْعِ وَمَا هُوَ إِذْ كَانَ الْوَجْعُ غَيْرُ وَاقِعٍ عَلَى النَّفْسِ وَإِنْ كَانَ لَا يَكُونُ
 إِلَّا مَعَ النَّفْسِ فَكَيْفَ نَجْدِ الْوَجْعَ فِي ذَلِكَ،

في أنه كيف صارت أنفسنا في حيز الزمان ولم يكن النفس في حيز الزمان
 بل صارت فاعلةً للزمان،
 في الشيء الذي يولد الزمان وما هو،
 في النفس الكلية وأنها غير واقعة تحت الزمان وأنها يقع تحت الزمان آثارها،
 في النفس الكلية وأنها إن كانت تفعل الشيء بعد الشيء فلا محالة
 أنها تحت الزمان أم ليست تحت الزمان بل الأشياء المشتركة هي
 تحت الزمان،
 في أن الكلمات الفواعل تفعل الأشياء معاً وليس في الكلمات المنفعلة إن
 تنفعل الانفعال كلها معاً لكن الشيء بعد الشيء،
 في الكلمات الفواعل وأنها غير المنفعلة وما الشيء الأول،
 في أن شرح الشيء الأول هو الفاعل وأنه إنما يفعل فقط،
 في النفس وأنها فعل ما عقل وإن الشيء الذي يفعل شيئاً بعد شيء إنما
 هو في الأشياء الحسية،
 في أن الهيوي غير الصورة وإن الشيء المركب منهما ليس بمحسوب
 الصورة فقط،
 في النفس وأنها دائرة ليس لها من مركزها إلى الدائرة أبعاد،
 في أنه إن كان الخبر الملاحد الأول مركباً فالعقل دائرة لا تتحرك فان
 النفس دائرة تتحرك،
 في النفس وأنها تتحرك شوقاً إلى شيء وأنها تولد الأشياء،

في نفس العالم كله وإنها لا تذكر ولا تفکر،
 في الانفس التي تفکر،
 في الطبيعة العقلية وإنها لا تذكر وإن الذكر للطبيعة الطبيعية،
 في الفکر وما هو،
 في أن هذا العالم لا يجتمع بين الاشياء الحاضرة والآتية،
 في التدبیر وإن الكل غير مدبر،
 في أن الذكر والفکر وما أشبهها اعراض،
 في الفصل الذي بين الطبيعة وبين حکم الكل،
 في أن الطبيعة إنما هي صنم حکم الكل وافق للنفس سفلاً،
 في اليوم وأنه بين الطبيعة والعقل،
 في اليوم وأنه فضيلة عارضة يعطى الشيء المترافق يعلق الآخر الذي أثر فيه،
 في العقل وأنه فعل ذاتي وكون ذاتي،
 في العقل وإن له ما للنفس لأن العقل هو الذي افاد النفس قوتها وإن
 الشيء الذي توقته النفس وصيّرته في الهيولي هو الطبيعة،
 في الطبيعة وإنها تفعل وتنفعيل وإن الهيولي تنفعيل ولم تفعل وإن النفس
 تفعل ولا تنفعيل وإن العقل فلا يفعل في الاجسام،
 في معرفة الأسطقّسات والاجرام وكيف يديرها الطبيعة،
 في الذهن وأنه فعل العقل والبرهان فعل النفس،
 في نفس الكل وإنها لن كانت لم تذکر فلم تكن في حيز الدهر،

في أنّ الأشياء كُلُّها في الْوَقْتِ غَيْرَ أَنَّهَا فِيهِ بَنْوَعٌ ثَانٌ لَا بَنْوَعٌ أَوْلَ،
 في النَّفْسِ وَانَّهَا إِذَا كَانَتِ فِي الْعَالَمِ الْعُقْلِيِّ أَنَّمَا تُرَى لِلْحَيْرِ لِلْجَهْنِ بِالْعُقْلِ،
 فِي أَنَّ لِلْجَوَاهِرِ الْفَاضِلَةِ الشَّرِيفَةِ لَيْسَ مِنْ شَانُهَا الذِّكْرُ،
 فِي الذِّكْرِ وَمَا هُوَ وَكِيفُ هُوَ،
 فِي الْعُقْلِ وَانَّ الْمَعْرِفَةَ هَنَاكَ دُونَ لِلْجَهْنِ وَلِلْجَهْنِ فَخُرُّ الْعُقْلِ هَنَاكَ،
 فِي النَّفْسِ وَانَّ ذِكْرَهَا لِلْأَشْيَاءِ كُلُّها فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى هُوَ فِي الْقُوَّةِ فَقَطْ،
 فِي الْأَشْيَاءِ الَّتِي نُرَى بِهَا الْأَشْيَاءِ الْعُقْلِيَّةِ إِذَا كُنَّا هَنَاكَ هُوَ الَّذِي نَفَخَ فِي
 عَنْهُ إِذَا كُنَّا هَنَّا،
 فِي الذِّكْرِ وَانَّهَا أَنَّمَا هُوَ بِدْرُهُ مِنِ السَّمَاءِ،
 فِي فَضَائِلِ النَّفْسِ وَانَّ ذِكْرَهَا فِي السَّمَاءِ،
 فِي الْكَوَاكِبِ وَهُلْ تَذَكُّرُ بَعْضِ الْأَشْيَاءِ،
 فِي النَّفْسِ الْأَلَّاقيَّةِ الشَّرِيفَةِ،
 فِي أَنَّهُ لَيْسَ لِلْكَوَاكِبِ مَنْطَقٌ وَلَا فَكِيرٌ لَأَنَّهَا لَا تَتَطَلَّبُ شَيْئًا،
 فِي الْكَوَاكِبِ وَانَّهَا لَا تَذَكُّرُ الْأَشْيَاءِ الْحَسْبَيَّةِ وَالْعُقْلِيَّةِ وَانَّهَا لَهَا عِلْمٌ
 حَاضِرٌ فَقَطْ،
 فِي أَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ مَا كَانَ لَهُ بَصَرٌ كَانَ لَهُ ذِكْرٌ أَيْضًا،
 فِي الْمُنْتَشِرِيِّ وَانَّهُ لَا يَذَكُرُ،
 فِي النَّبِيِّينَ وَانَّهُمْ مِنْ وَعْنَانِ أَحَدُهُمَا مَثَلُ الْبَارِئِ عَزَّ وَجَلَّ وَالْأَخْرُ مَثَلُ النَّفْسِ الْكَلِيلَةِ،
 فِي الْبَارِئِ عَزَّ وَجَلَّ وَانَّهُ لَا يَجْتَنِي إِلَى الذِّكْرِ لَأَنَّ الذِّكْرَ غَيْرُهُ،

ذكر رُؤس المسائل التي وعد الحكيم بالابانة عنها في كتاب اثولوجيا وهو القول بالربوبية تفسير فُرُوريوس الصورى وترجمة عبد المسيح الحمصى الناعمى،

في أن النفس إذا كانت في العالم العقلى لاي الاشياء تذكر،
في أن كل معقول اتما يكون بلا زمان لأن كل معقول وعقل في حيز الدهر
لا في حيز الزمان بل لذلك صار العقل لا يحتاج الى الذكر،
في أن الاشياء العقلية التي في العالم الاعلى ليست تحت الزمان ولا
كُوئنت شيئاً بعد شيء ولا تقبل التجزء فلذلك لا تحتاج الى الذكر،
في النفس وكيف ترى الاشياء في العقل،
في أن الواحد الكائن بالقوة هو كثيرون في شيء آخر لأنه لا يقوى على قبوله
كله دفعه واحدة،

في العقل وكل يذكر ذاته وهو في العالم الاعلى،
في المعرفة وكيف يُعرِف العقل ذاته أتراء اتما يُعرِف ذاته وحده من غير
أون يُعرِف الاشياء او اتما يُعرِف ذاته والاشيء كلها معا لأنه إذا عرف
ذاته عرف الاشياء،

في النفس وكيف تَعْقُل ذاتها وكيف تعقل سائر الاشياء،
في النفس وأنها إذا كانت في العالم العقلى الاعلى توحدت بالعقل،
في الذكر ومن أين بدأه وأنه يسوق الاشياء الى المكان الذي هو فيه،
في الذكر والمعرفة والتوهم،

الذى ابدعها فلا يحتاج فيما ابدعه الى شىء في ابداعه، فاما اذا استبيان
 قبح هذا القول وانه غير ممكن فانا قاتلون انه لم يكن بينه وبين خلقه
 متوسطٌ يرى فيه ويسنعين به لكنه ابدع الاشياء بانه فقط، واول ما
 ابدع صورة ما استنارت منه وظهرت قبل الاشياء كلها يكاد ان تتشبه به
 لشدة قوتها ونورها وبسطتها ثم ابدع سائر الاشياء بتوسط تلك الصورة
 كأنها قائمة بارادتها في ابداع سائر الاشياء وهذه الصورة في العالم الاعلى
 اعني العقول والانفس ثم حدث من ذلك العالم الاعلى العالم الاسفل
 وما فيه من الاشياء الحسية وكل ما في هذا العالم هو في ذلك العالم
 الا انه هناك نقيٌ مخصوص غير مختلط بشيءٍ غريب فارى كان هذا العالم
 مختلطًا ليس بنقى مخصوص فانه يتفرق ويتتصد في صورة من اوله إلى اخره
 وذلك ان الهيولى تصورت اولاً بصورة كلية ثم قبلت صورة الاسطقطاس ثم
 قبلت من تلك الصورة صورة اخرى ثم قبلت بعد ذلك صورةً بعد صورٍ
 فلذلك لا يمكن لاحد ان يرى الهيولى لأنها قبلت صوراً كثيرة فهى
 خفيةٌ تختها لا ينالها شىء من الحواس البهتانة،
 تم كتاب اثيولوجيا بعون الله تعالى وحسن توفيقه،
 وهذه آخر كتاب اثيولوجيا للفيلسوف
 الالاقي ارسطوطاليس

اليونانى

لذلك للجواهر التام الفاضل الشريف ولا يمكن ان يقول ان الباري روى اولا في الاشياء كيف يبدها ثم بعد ذلك ابدها لانه لا يخلو ان يكون الاشياء المرويات اما خارجة منه واما داخلة فيه فان كانت خارجة منه فقد كانت قبل ان يبدها وان كانت داخلة فيه فاما ان تكون غيره واما ان تكون هي هو بعينه فانه لا يحتاج اذن في خلق الاشياء الى رؤية لانه هو الاشياء باقية علة لها وان كانت غيره فقد القي مركبا غير مبسط وهذا محال ،

ونقول انه ليس لقائل ان يقول ان الباري روى في الاشياء اولا ثم ابدها وذلك انه هو الذي ابدع الروية وكيف يستعين بها في ابداع الشيء وهي لم تكن بعد وهذا محال ونقول انه هو الروية والروية لا تروى ايضا ويجيب من ذلك ان يكون تلك الروية تروى وهذا الى ما لا نهاية له وهذا محال فقد بيان وصحح حسنة قول القائل ان الباري عز وعلا ابدع الاشياء من غير رؤية ونقول ان الصناع اذا ارادوا صنعة شيء روا [١٥٢] في ذلك الشيء ومتلوا ما في نفوسهم ممما رأوا وعلموا واما ان يلقو باهصارهم على بعض الاشياء الخارجية فيتمثلوا اعمالهم بذلك الشيء فاذما عملوا فانما يعلونه باليدي وسائل الآلات واما الباري فانه اذا اراد فعل شيء فانه لا يتمثل في نفسه ولا يحتذى صنعته خارجة منه لانه لم يكن شيء قبل ان يبده الاشياء ولا يتمثل في ذاته لان ذاته مثال كل شيء فالمثال لا يتمثل ولم يحتج في ابداع الاشياء الى آلة لانه هو علة الآلات وهو

والفحص عن علل النقاء والحسن لِن تكون متقنةً حسنةً مثلَ الأشياء
 التي تكون من الفاعل الأول بلا رؤية ولا فحصٍ عن علل الكون والنقاوة
 والحسن فَنَ لا يعجب من قدرة ذلك للجوع الشريف العالى أنه ابدع
 الأشياء بغير رؤية ولا فحصٍ عن عللها بل إنما ابدعها بِأَنَّهُ فقط فَاتَّيْتُه
 هي علة العلل فلذلك انيته لا تحتاج في ابداع الأشياء إلى الفحص
 عن عللها ولا عن لحيلة إلى الحسن في كونها وابقائهما لأنَّها علة العلل كما
 قلنا آنفاً مستغنِية بِنفسها عن كل علةٍ وكلَّ رؤية وكلَّ فحصٍ،
 ونحن ضاربون لقولنا هذا مثلاً قابلاً لوصفنا فنقول أنه قد اتفق اقاويل
 الأولين على أنَّ هذا العالم لم يكن بِنفسه ولا بِالباحثٍ بل إنما كان من
 صانع حكيم فاضل غير أنه ينبغي لنا أن نفاحص عن صنعةٍ هذا [١٥][١]
 العالم عَلَى رَوْاً أَوْلَا الصانع لما أراد صنعته وفَكَرَ فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ ينبغي
 أن يختلف أَوْلَا أَرْضَا قَائِمَةً فِي الْوَسْطِ مِنَ الْعَالَمِ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ الْمَاءِ
 فَيَكُونُ فَوْقَ الْأَرْضِ ثُمَّ يَخْلُفُ هَوَاءً فَيَجْعَلُهُ فَوْقَ الْمَاءِ ثُمَّ يَخْلُفُ نَارًا
 وَجَعْلُهَا فَوْقَ الْهَوَاءِ ثُمَّ يَخْلُفُ سَمَاءً وَجَعْلُهَا فَوْقَ النَّارِ مَحِيطَةً بِجَمِيعِ
 الأشياء ثُمَّ يَخْلُفُ حَيْوَانًا بِصُورٍ مُخْتَلِفةٍ مُلَائِمَةً لِكُلِّ حَيٍّ مِنْهَا وَجَعْلُ
 أَعْصَمَهَا الدَّاخِلَةَ وَالْخَارِجَةَ عَلَى الصَّفَةِ الَّتِي عَلَيْهَا مُلَائِمَةً لِأَفْاعِيلِهَا
 فَصُورُ الأشياءِ فِي ذَهْنِهِ وَرَوْاً فِي اتِّقَانِ عِلْمِهِ ثُمَّ أَبْدَأَ بِخَلْقِ الْخَلَائِقِ
 وَاحِدًا فَوَاحِدًا كَنْهُوا مَا رَوْاً وَفَكَرَ أَوْلَا فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَوَقَّمْ مِنْهُمْ هَذِهِ
 الصَّفَةُ عَلَى الْبَارِيِّ الْحَكِيمِ مِنْ شَانَهُ لَأَنَّهُ ذَلِكَ مَحَالٌ غَيْرُ مُمْكِنٍ وَلَا يَلَائِمُ

ويقييمون تلك الاصنام في هياكلهم فنكون لهم كأنها كتب تنطوي
وحرف تقرأ على هذا كانت كتبهم التي قيدوا فيها معانيهم وصفوا
بها الاشياء، وانما فعلوا ذلك لأنهم ارادوا ان يعلمونا ان لكل حكمة ولكل
شيء من الاشياء صنما عقلانيا وصورة عقلية لا خيوط لها ولا حامل بل
ابدعت جميعها دفعه واحدة لا بروية ولا ذكر لأن مبدعها واحد
مبسط يبدع الاشياء المبسطة دفعه واحدة بأنه فقط لا بنوع اخر
من انواع العقل، وكانوا يمتهنون من تلك المثل ايضا والاصنام اصناما اخر
دونها في النقاء والحسن وانما فعلوا ذلك لأنهم ارادوا ان يعلمونا ان هذه
[٤٥] الاصنام الحسية الحسيسة انما هي مثل تلك الاصنام العقلية
الشريفة وما احسن ان يعلمونا وما اصوب ما فعلوا ولو ان احدا اطاف
الفكر والروية في العلل التي من اجلها فعلوا ذلك وكيف نالوا تلك
العلل الحجيبة تعجب منهم وصواب ارائهم، فارى كانوا هؤلاء الرهط اعلا
للمدح لانهم مثلوا الاشياء العقلية وخبرونا بالعلل التي نالوا بها
الاشياء العالية ثم مثلوها باصنام غليظة واقاموا الاصنام اعلاما كأنها
كتب تقرأ فالحرى ان نعجب من الحكمة الاولى المبدعة للجوائز في غاية
الاتقان من غير ان تروى في العلل كيف ينبغي ان يكون كل مبدع
منها منقنا حسنا لانها غاية في الحكمة والفصيلة والحسن بالهوية فقط
 وبالهوية ابدع البارى سبطاته الاشياء وصيّرها منقنة حسنة بغير ريبة
ولا فحص عن عدل الحسن والنقاء، والاشياء التي يفعلها الفاعل بالروية

الخفية ولذلك صار كل جوهر ليس فيه حكمة ليس جوهر حَقَّ غير انه
 وان لم يكن جوهرًا فإنه لما كان مبتدعاً من الحكمة الأولى صار جوهرًا مرسلاً،
 فنقول انه لا ينبغي ان يظن ظانُ ان جوهر الاشياء التي في ذلك
 العالم بعضها ارفع من بعض في الجوهر ولا ان بعضها اشرف صورة من بعض
 واحسن بل الاشياء التي هناك كلها صورها حسنة شريفة وهي مثل
 الصور التي يتوقمن المتنوّم انها في نفس الصانع الحكيم وليس صورها
 كصور مصوّرة في حائط لكنها [٤٦] صور في آتياٍ فلذلك سمّاه الآتون
 المَثَلَ اي الصورة التي ذكرها افلاطون الشريف آتياٍ وجواهر،
 ونقول ان الحكمة المبصرين قد كانوا رأوا بلطف اوهامهم هذا العالم
 العقلي والصور التي فيه وعرفوها معرفة صحيحة اما بعلم مكتسب واما
 بغيره وعلم طبيعى، والدليل على ذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا
 شيئاً يبنوا حكمة صحيحة عالية وذلك انهم لم يكونوا يرسمونه رسمما بكتاب
 موضوع بالعادة التي رأيناهما بكتاب ولا كانوا يستعملون القصايا والاقاويل
 ولا الاوصاف والمنطق فيعبرون به عما في نفوسهم الى من ارادوا من الآراء
 والمعانى لكنهم كانوا ينقوشونها في حجارة او في بعض الاجسام فيصيرونها
 اصناماً،

وذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا بعض العلوم نقشوا له صنماً واقاموا
 للناس علماً وكذلك كانوا يفعلون في سائر العلوم والصناعات اعني انهم
 كانوا ينقوشون لكل شيء من الاشياء صنماً بحكمة متقنة وحكمة ثابتة

فنقول ان كل مصنوع انما يكون حكمة ما صناعياً كانت ام طبيعياً ومبداً كل صناعة للحكمة في صنع الاشياء للحكمة ايضا صنائع لا محالة فان كان عدا على ما وصفنا رجعنا فقلنا ان جميع الصناعات يكون في حكمة ما وقد يناسب الصنع ايضا الى للحكمة الطبيعية لانه انما [٤٨] يحكي الطبيعة ويتشبه بها للحكمة الطبيعية لم تترتب من الاشياء لكنها شيء واحد وليس بواحد مركب من اشياء كثيرة لكنها تنمو من الواحد الى الكثيرة، فان جعل جاعل هذه للحكمة الطبيعية من للحكمة الاولى اكتفى بها ولم يحتاج الى ان يترقى الى حكمة اخرى لأنها حينئذ لا تكون من حكمة اخرى هي اعلى ولا تكون في شيء آخر، فان جعل جاعل القوة الماخربة للصناعة من الطبيعة وجعل اول هذه الطبيعة نفسها فقلنا في اين هذه القوة الطبيعية فانه لا يخلو من ان تكون من ذاتها او من غيرها فان كانت هذه القوة من الطبيعة نفسها وتقينا ولم ترق الى شيء اخر وان أبوا ذلك وقالوا ان قوة الطبيعة مبتدعة من العقل قلنا ان كان العقل ولد للحكمة فانه لا يخلو اما ان يكون للحكمة التي في العقل من شيء اخر اعلى منه واما من ذات العقل فان قالوا ان العقل ولد الحكمة من ذاته قلنا انه لا يمكن وليس كذلك العقل لانه أنيّة ثم حكمة من الحكمة الاولى وانما هي صفة فيه لا جوهر، فان كان هذا هكذا قلنا ان الحكمة الحق هي جوهر للجوهر الحق هو حكمة كل حكمة حق انما ابتدعت من ذلك الجوهر الاول وكل جوهر حق انما ابتدع من تلك الحكمة

ظننت ان العلوم انما هي اراء قد استخرجت من قضايا وانه لا يمكن ان يكون [٤٧] علم الا لوضع القضايا واستنباط النتائج منها وليس ذلك كذلك في جميع العلوم التي ههنا،

وذلك ان علم الاوائل الاولى النقيبة الواضحة يعلم بغير وضع القضايا لأنها هي القضايا التي تستنبط النتائج منها فان كان بعض العلوم في هذا العالم ينال بنفسه بلا شيء آخر فالحاجي ان العلوم العالية والاراء السامية لا تحتاج إلى القضايا المفيدة التي درك للائق بل انما ينال للائق عنك بلا خطأ ولا كذب البتة لأنها بلا توسط كما قلنا لأنهما لا يقعان إلا على شيء منوسط وأيضا لا يخالطه شيء غريب ولا عرض كما يخالط العلوم شيئا لاشياء الأرضية فلا تدرك ادراكا صحيحا ولا صادقا، فمن شكل في ذلك العالم وانه على هذه الصفة التي وصفناها فانا تاركوه ورأيهم لئلا نشغل انفسنا بمجادلته فندفع انساق قولنا بوصف حقائق الاشياء وصدقها، ونرجع إلى ما كتنا فيه من صفة العلوم التي في ذلك العالم وكيف تكون فنقول ان افلاطون الشريف الالاهي قد رأى ذلك العالم بروية العقل ووصفه وذكر العالم الكائن هناك وارى العلم هناك ليس هو بشيء من شيء ولم يصف كيف يكون ذلك وانما ترك صفتة على عمد منه واراد أن نطلب نحن ذلك ونفحص عنه بعقولنا فيدركه منا من كان بذلك أهلا،

في العالم العقلي

فنحن واصفون كيف العالم هناك وجعلون مبتداً قولنا من ههنا

العقل بدأ أولاً ثم بدأ حكمته مثل [١٤٤] ما قيل في المشترى عقوبته
 مع لذاته ولذلك انه يذكر أولاً لذاته ثم يذكر عقوبته ،
 والأشياء السماوية والارضية انما هي اصنام ورسوم للاشياء التي في
 العالم الاعلى ولذلك صار ما هناك منظراً عجيباً لا يراه الا اهل السعادة
وللحدود وهم الذين اجتهدوا في النظر الى ذلك العالم فاما عظمة الحكمة
 الاولى وقوتها فين الذي يقدر ان يراها ويعرها كنه معرفتها وذلك لانها حكمة
 فيها جميع الاشياء وقدرة ابدعت الاشياء كلها فالأشياء كلها فيها
 وهي غير الاشياء كلها لانها علة الاشياء العقالية والحسية غير انها ابدعت
 الاشياء العقلية بلا توسط وابدعت الاشياء الحسية بتوسط العقلية
 والأشياء كلها تنساب اليها لانها هي علة العلل وحكمة الحكيم كما قد
 قلنا مراراً ،

فان كانت الحكمة الاولى علة العلل فان كان كل فعل تفعله معلومها
 ينسب اليها ايضا بنوع ارفع وأفضل ، وما اشرف العالم الاعلى والأشياء
 التي فيه وانشرف منها واجل الحكمة التي ابدعتها لانها هي شرف كل
 شرف ، وإن يقدر على النظر الى ذلك العالم الا المرء الذي استغرق عقله
 حواسه وهو افلاطون الشريف الالاهي فلا يعرف الا بأنه عقل فقط ، وهو
 الذي قد اعتاد ان يعرف الاشياء بنظر العقل لا بمنطق وقياس واما
 نحن فلم ترض انفسنا بالنظر الى حسن ذلك العالم النورى وبهائه لان
 لاس قد غلب علينا فلا نصدق الا بالأشياء الحسانية فقط فلذلك

البيه فيمبل عنده الحركة لأن البصر هناك ليس يُتعب عنده فيحتاج إلى السكون لترجع قوة النظر إليه بالحركة والنظر هناك لما نظر إلى بعض الأشياء فيستحسنها ويلتذ بها لكنه إنما ينظر إليها كما هي بمنظوا واحدا منها فيستحسنها ويلتذ بها فالأشياء التي هناك لا تنفذ ولا تنقص ولا يمل الناظر إليها ولا ينفد اشتياقه منها فإن المشتاق إذا نفذ شوقة في الشيء حقره وفرغ طلبه وقل من النظر إليه لكن الناظر إليها يعني إلى تلك الأشياء كلها كلما طال نظره إليها ازداد بها محباً واليها شوقاً فينظر إليها بنظرة لا نهاية لها،

وانما جعل الناظر لا يشبع في النظر إليها ولا يتعب عنها لأنها لا تتغير عن حسنها بل كلما رأها الناظر ازدادت عنده حسناً وجمالاً وليس في الحياة التي هناك تعب ولا نصب لأنها حياة نقية عذبة والشيء ذو الحياة الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليه إلا لأنها لم تزل كاملةً منذ أبدعها غير ناقصةٍ ولذلك لا تحتاج إلى النصب والتعب، وإنما أبدع تلك الحكمة من الحكمة الأولى والجوهر الأول من الحكمة لأن للجوهر أول فر الحكمة بل للجوهر هو الحكمة والأنبية الأولى هي للجوهر والجوهر هو للحكمة لا أنه جوهرٌ فر حكمة كما يكون في للجوهر الثنائي بل الأنبية والجوهر والحكمة شيءٌ واحدٌ فلذلك صارت تلك الحكمة أوسع من كل حكمة وهي حكمة الحكيم وأما الحكمة التي في العقل فانما هي مع العقل، أقول أن

كُلُّهَا فِي وَاحِدٍ وَالْوَاحِدُ يُرَى فِي كُلِّهَا، فَهُنَاكَ حِرْكَةٌ أَلَا اَنَّهَا حِرْكَةٌ نَفْقِيَّةٌ
مُحْصَنَةٌ وَذَلِكَ اَنَّهَا لَيْسَتْ تَبَدِّلًا مِنْ شَيْءٍ وَتَتَنَاهِي إِلَى شَيْءٍ وَلَا هِيَ غَيْرُ
الْمَتَحْرِكِ بَلْ هِيَ الْمَتَحْرِكُ وَهُنَاكَ سَكُونٌ نَقْيٌ مُحْصَنٌ وَلَيْسَ ذَلِكَ السَّكُونُ
بِأَثْرِ حِرْكَةٍ وَلَا هُوَ مُخْتَلِطٌ بِالْحِرْكَةِ فَهُنَاكَ الْحَسْنَ الْنَقْيُّ الْأَخْصُ لَأَنَّهَا لَيْسَ
مَحْمُولًا مِنْ شَيْءٍ لَيْسَ هُوَ بِالْحَسْنِ وَالَّذِي هُوَ شَدِيدُ الْفَبْحِ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ
الْأَشْيَاءِ الَّتِي هُنَاكَ ثَابِتٌ تَأْمَلُ لَيْسَتْ بِقُوَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَذَلِكَ أَنْ كُلُّ وَاحِدٍ
مِنْهَا تَابِتْ تَأْمَلُ فِي الشَّيْءِ الَّذِي قُوَّتْهُ وَحِيَوَتْهُ فِي الْجَوَهِرِ غَيْرُ أَنَّهَا يَعْلُوُ
كَالْقُوَّى الْبَدْنِيَّةِ وَلَيْسَ هُنَاكَ لِلشَّيْءِ غَيْرُ الْمَوْضِعِ الَّذِي هُوَ فِيهِ وَذَلِكَ أَنْ
الْحَامِلُ عَقْلٌ وَالْمَحْمُولُ عَقْلٌ أَيْضًا،

وينبت للجبل فانها نبات ارضي وفى داخل الجبل حيوان كثيرة ومعدن وأودية وغير ذلك وإنما يكون هذه فيها لاجل الكلمات ذات النفس التي فيها فانها هي التي تصير فى داخل الارض هذه الصور وهذه الكلمة التي هي صورة الارض التي تفعل فى باطن الارض كما تفعل الطبيعة فى باطن الشجر وعود الشاجر يشبه الارض بعينها وألجر الذى يقطع من الارض يشبه الغصن الذى يقطع من الشاجر، فان كان هذا عكذا قلنا ان الكلمة الفاعلة فى الارض الشبيهة لطبيعة الشاجر هي ذات نفس لانه لا يمكن ان تكون ميتة وإن تفعل هذه الافاعيل العجيبة العظيمة فى الارض فان كانت حية فانها ذات نفس لا محالة فان كان هذه الارض لحسية التي هي صنم حية [١٤٤] فبالحرى ان يكون تلك الارض العقلية حية ايضا وإن يكون هي الارض الاولى وإن يكون هذه الارض ارضا ثانية لتنكر الارض شبيهة بها، والاشباء التي في العالم الاعلى كلها ضباء لانها في الضوء الاعلى وكذلك كل واحد منها يرى الاشباء في ذات صاحبها فصار لذلك كلها في كلها وصار الكل في الكل والكل في الواحد والواحد منها هو الكل والنور الذي يسنج عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد منها عظيماً وذلك ان الكبير منها عظيم والصغير عظيم فذلك ان الشمس التي هناك هي جميع الكواكب وكل كوكب منها شمس ايضا غير ان منها ما يغلب الكوكب فيسمى كوكباً وقد يرى كل واحد منها في صاحبها ويرى

ثمة نارٌ وارض فكيف هما هناك فانه لا محالة من ان يكونا هناك حيٌّين او ميتين وان كانوا ميتين مثل ما هما في الحاجة اليهما هناك وان كانوا حيٌّين فكيف يحييان هناك اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حيٌّ لانه هما حيٌّ ايضا وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيٌّة وان كانت كلمة النبات الهيولانية حيٌّة فهي ادنى لا محالة نفس ما ايضا واحرى ان يكون عذراً الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول [١٤٣] الا انه فيه ينبع اعلى وشرف لان هذه الكلمة التي في هذا النبات انما هي صنم من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية التي هما متعلقة بها فاما كلمات النبات التي هما فكتير الا انها جزوية فجميع نبات هذا العالم الاسفل جزئي وهو من ذلك النبات الكلي وكالما طلب الطالب من النبات للجزئي وجد في ذلك النبات الكلي اضطراراً، فان كان عذراً فكذا قلنا انه ان كان هذا النبات حياً في الحال ان يكون ذلك النبات حيّاً ايضا لان ذلك النبات هو النبات الاول للحق فاما هذا النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم لذلك النبات وانما يحيى هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيٌّته، فاما الارض التي هناك ان كانت حيٌّة او ميتة فانا سنعلم تلك ان نحن علمنا ما عذراً الارض لان هذه صنم لذلك، فنقول ان لهذه الارض حيٌّة ما وكلمة فاعلة، والدليل على ذلك صورها المختلفة وذلك انها تنمو وتنبت الكلأ

مخصوصاً لثلا يكون مثل العلة كائناً آنفاً فلا محالة إنْ اتَّهْ يَنْبُغِي أَنْ
 يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِرْكَبًا مِنْ أَشْيَاءٍ كَثِيرَةٍ وَلَا يَمْكُنُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَشْيَاءٍ
 مِنْتَشِابِهَةٍ وَالْأَ كَانَ مِكْتَفِيَاً أَنْ يَكُونَ وَاحِدًا خَفْقَةً فَيَكُونُ سَائِرُ الْأَشْيَاءُ
 فِيهِ بَاطِلًا إِنْ كَانَتْ [٤٢] يَشْبِهُ بَعْضُهَا بَعْضًا فَيَنْبُغِي أَنْ يَكُونَ مِرْكَبًا
 مِنْ أَشْيَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ الصُّورَ وَانْ يَكُونَ كُلُّ صُورَةٍ فِيهَا بِصِفَاتِهَا وَحْدَهَا وَانْ
 يَكُونَ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا فِي وَاحِدَةٍ مِنْ الصُّورِ عَلَى نَحْوِ اختِلَافِ الْمُشَاعِرِ
 مِنْفَاضِلًا لِكَتَنَهَا لِلْحَقِّ شَيْءٌ وَاحِدٌ عَلَى هَذَا يَنْبُغِي أَنْ يَكُونَ صَفَاتُ
 الْعَقْلِ الْأَوَّلِ مُخْتَلِفَةً وَانْ لَا تَكُونَ مِنْتَشِابِهَةً،
 فَانْ كَانَ هَذَا فَكَذَا قَلْنَا أَنَّ لِكُلِّ حَسْنَنَا وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مِرْكَبًا مِنْ أَشْيَاءٍ
 مُخْتَلِفَةٍ وَلِلْخَاصِ حَسْنَنَا وَهُوَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَشْيَاءٍ عَلَى مَا
 يَلْبِقُ بِهِ أَنْ يَكُونَ وَكِذَلِكَ هَذَا الْعَالَمُ مِرْكَبٌ مِنْ أَشْيَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ وَالنَّقْصُ
 الَّذِي فِيهِ مِنْهَا فَضْلٌ وَكُلُّ وَاحِدٌ بَانَهُ عَالَمٌ وَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُ شَرِيفًا
 كَانَ أَوْ دُنْيَا فَضْلٌ عَلَى نَحْوِ مَا يَلْبِقُ بِهِ مِنَ الْفَضْيَلَةِ وَالْتَّمَامِ، فَانْ كَانَ
 هَذَا عَلَى مَا وَصَفْنَا رَجَعْنَا وَقَلْنَا أَنَّ كُلُّ صُورَةٍ طَبِيعِيَّةٍ فِي هَذَا الْعَالَمِ فِي
 فِي ذَلِكَ الْعَالَمِ إِلَّا أَنَّهَا هُنَاكَ بِنَوْجٍ أَفْضَلَ وَأَعْلَى وَذَلِكَ أَنَّهَا هُنَاكَ
 بِالْبَيْوَلِيِّ وَهِيَ هُنَاكَ بِلَا هَيْوَلِيِّ وَكُلُّ صُورَةٍ طَبِيعِيَّةٍ هُنَاكَ فَهِيَ صَنْمٌ لِلصُّورَةِ
 الَّتِي هُنَاكَ الشَّبِيهَةُ بِهَا فَهُنَاكَ سَمَاءٌ وَأَرْضٌ وَهَوَاءٌ وَمَاءٌ وَنَارٌ وَانْ كَانَ هُنَاكَ
 هَذِهِ الصُّورَةُ فَلَا محَالَةَ أَنْ هُنَاكَ نَبَاتًا أَيْضًا،
 فَانْ قَالَ قَاتِلُ أَنْ كَانَ فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى نَبَاتٌ فَكَيْفَ هِيَ هُنَاكَ وَانْ كَانَ

ليس هو بعadam للعقل الاول [١٤١] وكل جزء من اجزاء العقل هو كلٌّ يتجزأ
 به العقل فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو بالقوّة الاشياء كلها فإذا
 صار بالفعل صار خاصاً، وإنما يصيّر بالفعل أخيراً وإذا كان أخيراً
 بالفعل صار فرساً أو شيئاً آخر من الحيوان وكلما سلكت الحيوة الى الاسفل
 صارت حيّاً دنياً خسيساً وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل
 ضعفت وخفيت بعض افاعييها وكلما خفيت بعض افاعييها العالية
 حدثت من تلك القوى في خسيس دني فيكون ذلك لكي ناقصاً ضعيفاً
 فإذا صار ضعيفاً احتفال له العقل الكائن فيه فيحدث الاعضاء القوية بدلًا
 مما نقص عن قوّته فلذلك صار لبعض الحيوان اظفاراً ولبعضه مخاليب
 ولبعضه قرون ولبعضه انياب على نحو نقصان قوّة الحيوة فيه، فان كان
 هذا هكذا قلنا انه لما سلك العقل الى هذا العالم الاسفل وانقص نقصاناً
 كثيراً احتفال لذلك النقصان قائمة ببعض الالئ التي صيّرها فيه فيصيّر
 بها تماماً كاملاً وذلك انه ينبغي ان يكون كلّ حيٍ من الحيوان تماماً
 كاملاً وذلك بانه حيٌ وأنه عقل،
 فان قال قائل انه قد يوجد حيوانٌ ضعاف ليس لها شيءٌ تدفع به عن
 انفسها قلنا انه قلماً يكون من ذلك الحيوان وايضاً يمكن ان نقول له اننا
 اذا اضفنا جميعاً الحيوان بعضها الى بعض كان الكل منها تماماً كاملاً اعني
 يكون الحيوة والعقل بها كلها تماماً كاملاً على نحو ما يليق بها من التمام
 والكمال، ونقول انه ان كان ليس من الواجب ان يكون المعلوم واحداً

اقول ان الحيوة والعقل في بعضها ابین واظهر وفي بعضها اخفى بل نقول
 هي في بعضها اضواً واشداً نوراً من بعض وذلك ان من العقول ما هو
 قريب من العقول الاولى فلذلك صارت اشد نوراً من بعضها ومنها ما هو
 ثان لها ومنها ما هو ثالث، فلذلك صار بعض العقول التي ههنا هي
 الْبَيِّنَةُ وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبُعْدِهَا من تلك العقول الشرفية
 وأما هناك فالحُى الذي نسميه ههنا غير ناطقة هو ناطق للحُى الذي
 لا عقل له ههنا هو هناك ذو عقل وذلك ان العقل الاول الذي للفرس هو
 عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس هو فرس به ولا يمكن ان
 يكون الذي يعقل الفرس ايضا هو عقل الانسان فلن ذلك محال في
 العقول الاولى والا لكان العقل الاول يعقل شيئاً ليس هو بعقل فالا كان
 ذلك محالا كان العقل الاول اذا عقل شيئاً ما كان هو وما عقله سواء
 فيكون العقل والشيء واحداً، فكيف صار احدى عقلا وصار الآخر اعنى
 الشيء المعقول شيئاً لا عقل له،

فانه ان كان ذلك كذلك كان العقل يعقل معقوله والمعقول غير عاقل
 فهذا محال فلن كان هذا محالا فالعقل الاول لا يعقل شيئاً لا عقل له بل
 يعقل عقلا نوعياً ويعقل حيوة نوعية وكما ان الحيوة الشخصية ليست
 بعادمة للحيوية المرسلة فلذلك العقل الشخصي ليس بعادم للعقل
 المرسل،

فإن كان هذا هكذا قلنا ان العقل الكائن في بعض الحيوان

أن نرد على قائل هذا القول أن نجعل لنا مثلاً أن نقيس به الأشياء التي نقول أنها في العالم الأعلى فهو الإنسان فنقول أن الإنسان الذي ههنا في العالم الأسفل ليس مثل الإنسان الذي في العالم الأعلى كما بينا فان كان هذا الإنسان ليس مثل ذاك الإنسان لم يكن أيضا سائراً الحيوانات التي هناك مثل الحيوان الذي ههنا بل ذاك أفضل وأكرم من هذا بكثير، واقول أن نطق الإنسان الذي هناك ليس هو مثل نطق الإنسان الذي ههنا وذلك ان الناطق الذي ههنا بروءٍ ويفكر والناطق الذي هناك لا بروءٍ ولا يفكر وهو قبل الناطق المروء المفكر، فان قال قائل فيما بآل الناطق العالى اذا صار في هذا العالم رواً وفكرة وسائر الحيوان لا بروءٍ ولا يفكر اذا صار ههنا وهي كلها هناك عقول قلنا ان العقل مختلف وذلك ان العقل الذي في الإنسان غير العقل الذي في سائر الحيوان فان كان العقل في الحيوانات العالية مختلفاً فلا محالة ان الروءة وال فكرة فيها مختلفة وقد نجد في سائر الحيوان اعمالاً كثيرة ذهنية، فان قال قائل ان كانت اعمال الحيوان ذهنية فلم لم يكن اعمالها بالسواء كلها وإن كان النطق علة للروءة ههنا فلم لم يكن الناس كلهم سواء بالروءة لكن رؤية كل واحد منهم غير رؤية صاحبها قلنا انه [٤٠] ينبغي أن نعلم أن اختلاف الحيوان والعقول أنها هي لاختلاف حركات الحيوان والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا أن بعضها أنور وألين وأظهر وأشرف من بعض،

يكون المفضول عليه واحدا فلا محالَة انه كثير لأن الكثير خلاف الواحد
 وذلك ان الواحد هو التام والكثير هو الناقص وان كان المفضول عليه
 في حيز الكثرة فلا اقل من ان يكون اثنين وكل واحد من زينك الاثنين
 ينكر على ما وصفنا وقد يوجد للاثنين الاولين حركة وسكون وفيهما
 عقل وحبيبة غير اول ذلك العقل ليس هو عقل منفرد لكنه عقل فيه
 جميع العقول وكلها منه وكل من العقول فهو كثير على قدر كثرة العقول
 و اكثر منها، والنفس التي هناك ليست كأنها نفس واحدة منفردة لكنها
 كانت النفوس كلها فيها وفيها قوة ان يعقل النفوس كلها لأنها حبوبة
 تامة فان كان هذا عكذا وكانت النفس الحية الناطقة واحدة من الانفس
 فلا محالَة انها هناك ايضا فان كانت هناك فالاتسان هناك ايضا الا انه
 هناك صورة بغير حبوب فقد بان انه لم يكن [١٣٩] العالم الاعلى ذا صور
 كثيرة وان كانت صور الحيوان كلها فيه،
 فان قال قائل قد يجوز لجاعل ان يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم
 الاعلى فاما الحيوانات الدنيا فانه لن يجوز ان يقول انها هناك وذلك انه
 ان كان الحيوان الناطق العقل هو الحيوان الشريف فالحيوان الذي لا
 نطق له ولا عقل هو الحيوان الدنيا فان كان الكريم في الموضع الاكرم
 فالدني لا يكون فيه بل يكون في الموضع الادنى وكيف يمكن ان يكون
 في العقل شيء لا عقل له ولا نطق وانما نعني بالعقل العالم الاعلى كله
 ان كله عقل وفيه جميع العقول ومنه العقول باسرها، فنقول انا نريد قبل

يكون هو ذات نهاية وإنما يتناهي الخلف ولا القوة المبدعة للخلق
كما بَيَّنَا مِرَا را في مواضع شتىٰ

فإن قال قائل لِمَ كانت هناك هذه الحيوانات الغير الناطقة فإن كانت
لأنها كِرِيمَةٌ شَرِيفَةٌ فقد يمكن لقائل أن يقول إنها هناك أكرم جوهرًا
وشرفا وإنما كرمت هذه الحيوانات لأنها أخْرُ الشَّيْءِ الْبَهِيمِيُّ الدِّينِ فما
الذى تناهى في ذلك من الحس بكونها فيه بل للحرى أن تكون ذنباً إذا
كانت فيه، فنقول إن العلة في ذلك ما نحن قاتلون أن شاء الله تعالى أن
البارى الأول واحدٌ فقط في جميع الجهات وإن ذاته ذات مبدعة كما
قلنا مِرَا را وابدع العالم واحداً ولم يكن [١٣٨] من الواجب لوحدانية
المبدع أن تكون مثل وحدانية المبدع ولا لكان المبدع والمبدع
والعلة والمعلول شيئاً واحداً وإذا كانوا واحداً كان المبدع مبتدعاً والمبدع
مبدها وهو محالٌ فلما كان هذا محالاً لم يكن بد من أن يكون في
وحدانية المبدع كثرةً أن صار بعد الواحد الذي هو واحدٌ من جميع
الجهات وذلك أنه لما كان الواحد المبتدع بعد الواحد الذي هو
واحدٌ من جميع الجهات لم يمكن أن يكون فوق الواحد المبدع في
الوحدانية ولا ان يكون أشد وحدانية منه بل كان من الواجب أن
يكون في الوحدانية انقص من الواحد المبدع وإذا كان البارى الذي هو
أفضل الأفضلين واحداً كان من الواجب أن يكون المفضول عليه أكثر
من واحد لثلا يكون مثل الفاضل سواه، فإن كان ليس من الواجب أن

في الانسان العالى وانه ربما بقى عليه اثر من هناك فما قولكم في سائر
 الحيوان اترى ان المبدع الاول لما اراد ابداعها رواً او لا في صورة الفرس
 وفي صورة سائر الحيوان ثم ابداعها في هذا العالم الحسى لا في العالم الاعلى
 فنقول انا قد بيّنا فيما سلف ان البارى الاول ابدع جميع الاشياء بغير
 رؤية ولا فكراً وربنا البرهان على ذلك بحجج مقنعة فان كان هذا على
 ما قلنا نقول ان البارى الاول ابدع العالم الاعلى وفيه جميع [١٣٧] الصور
 كاملةً كاملاً من غير رؤية لانه ابداعها بانه فقط لا بصفة اخرى غير الاتية
 ثم ابدع هذا العالم الحسى وصيارة صنماً لذلك العالم فان كان هذا
 عكذا قلنا انه لما ابدع الفرس وغيرها من الحيوان لم يبدع ليكون في
 العالم الاسفل لكن ليكون في العالم الاعلى وذلك ان كل مبتدع ابتدع
 من البارى الاول بلا توسط فهو في العالم الاعلى تامًّا كاملاً غير واقع تحت
 الفساد، فان كان ذلك كذلك فانه لما ابدع الفرس وغيرها من الحيوان
 لم يبدعه ليكون ههنا لكنه ابداعه ليكون في العالم الاعلى التام الكامن
 وانه ابدع جميع صور الحيوان وصياراتها هناك بنوع اعلى وشرف وآدراً
 وافضل ثم اتبع ذلك الخلق هذا الخلق اضطراراً لانه لم يكن ان يتناثر
 الخلق في ذلك العالم وذلك انه ليس شيئاً من الاشياء يقوى على ان
 يسلك الى جميع القوة الاولى التي هي قوة القوى ومبذعة القوى وان يسلك
 الى الموضع الذى يريد ان يسلك اليه وان يتناثر عنده من غير ان

فقد بَارَنَّ اَنَّ الْاَنْسَانَ الْاَوَّلَ حَاسٌّ اَلَا اَنَّهُ بَنْوَعٌ اَعْلَى وَافْصَلُ مِنَ الْحَسْنِ الْكَائِنِ
 فِي الْاَنْسَانِ السُّفْلَى وَانَّ الْاَنْسَانَ السُّفْلَى اَنَّمَا يَنْبَالِ الْحَسْنُ فِي الْاَنْسَانِ
 الْكَائِنِ [١٣٤] فِي الْعَالَمِ الْاَعْلَى الْعُقْلَى كَمَا بَيَّنَا وَأَوْخَنَا، فَنَقُولُ اَنَّا قَدْ وَصَفَنَا
 كَيْفَ يَكُونُ الْحَسْنُ فِي الْاَنْسَانِ وَكَيْفَ لَا يَسْتَفِيدُ الْاَشْيَاءُ الْعَالِيَّةُ مِنْ
 الْاَشْيَاءِ السُّفْلَيَّةِ بَلِ الْاَشْيَاءُ السُّفْلَيَّةُ هِيَ الْمُسْتَفِيَدَةُ مِنِ الْاَشْيَاءِ الْعَالِيَّةِ
 لَانَّهَا مَنْعَلَّةٌ بِهَا فَلَذِلِكَ صَارَتْ هَذِهِ الْاَشْيَاءُ تَنْتَشِبَهُ تَلْكَ الْاَشْيَاءِ فِي
 جَمِيعِ حَالَاتِهَا وَانَّ قُوَى هَذَا الْاَنْسَانِ اَنَّمَا هِيَ مَسْتَفَادَةٌ مِنَ الْاَنْسَانِ
 الْعَالَمِ وَانَّهَا مَتَّصَلَّةٌ بِتَلْكَ الْقُوَى غَيْرُ اَنْ بَقَوَى هَذَا الْاَنْسَانِ مَحْسُوسَاتٍ
 غَيْرِ مَحْسُوسَاتٍ قُوَى الْاَنْسَانِ فِي الْعَالَمِ الْاَعْلَى وَلَيْسَتْ تَلْكَ الْمَحْسُوسَاتُ
 اَجْسَامًا وَلَا لَذِلِكَ الْاَنْسَانُ اَنْ يَجْسُسَ هَذَا الْاَنْسَانَ وَبِبَصَرِهِ لَانَّ تَلْكَ
 الْمَحْسُوسَاتِ وَذَلِكَ الْبَصَرُ خَلَافٌ هَذِهِ لَانَّهُ يَبِصِرُ الْاَشْيَاءَ بَنْوَعٌ اَفْصَلُ وَارْفَعُ
 مِنْ هَذَا النَّوْعِ وَهَذَا الْبَصَرُ فَلَذِلِكَ صَارَ ذَلِكَ الْبَصَرُ اَقْوَى وَاَكْثَرُ نِيَّلاً
 لِلْاَشْيَاءِ مِنْ هَذَا الْبَصَرِ لَانَّ ذَلِكَ الْبَصَرُ يَبِصِرُ الْتَّلِيلَيَّاتِ وَهَذَا يَبِصِرُ لِلْجَرَيَّاتِ
 لِصَعْفَهِ وَانَّمَا صَارَ ذَلِكَ الْبَصَرُ اَقْوَى وَاَكْثَرُ مَعْرِفَةً مِنْ هَذَا الْبَصَرِ لَانَّهُ يَقْعُ
 عَلَى اَشْيَاءَ اَكْرَمَ وَاَشْرَفَ وَابِينَ وَأَوْضَعَ وَصَارَ هَذَا الْبَصَرُ ضَعِيفًا لَانَّهُ يَنْبَالِ
 اَشْيَاءَ خَسِيَّسَةَ دُنْيَةً وَهِيَ اَصْنَامٌ لِتَلْكَ الْاَشْيَاءِ الْعَالِيَّةِ وَنَصْفُ تَلْكَ
 الْحَسَائِسِ فَنَقُولُ اَنَّهَا عَقُولٌ ضَعِيفَةٌ وَنَصْفُ تَلْكَ الْعُقُولِ فَنَقُولُ اَنَّهَا حَسَائِسٌ
 قَوْيَةٌ عَلَى مَا وَصَفَنَا فِي اَنْ كَيْفَ يَكُونُ الْحَسْنُ فِي الْاَنْسَانِ الْعَالَمِ،
 فَانْ قَالَ قَائِلٌ اَنَّا قَدْ اَخْبَرْنَاكُمْ اَنَّ الْحَسْنَ الَّذِي فِي الْاَنْسَانِ السُّفْلَى هُوَ

يشبه هذا الحس الذي في هذا العالم الذي وذلك أنه لا يحس هناك
 هذا الحس الذي لأنه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التي هناك
 فلذلك صار حس هذا الإنسان السفلي متعلقاً بحس الإنسان الأعلى
 ومتصلاً به فإنه إنما ينال هذا الإنسان الحس من هناك لاتصاله به
 لاتصال هذه النار بتلك النار العالية والحس الكائن في النفس التي
 هناك متصل بالحس الكائن في النفس التي وهنا ولو كانت في العالم
 الأعلى أجسام كرية مثل هذه الأجسام وكانت النفس تحس بها وتنالها
 ولكن الإنسان الذي هناك يحس بها وينالها أيضاً فلذلك صار الإنسان
 الثاني الذي هو صنم للإنسان الأول في عالم الأجسام يحس بال أجسام
 ويعرفها، لأن في الإنسان الآخر الذي هو صنم للإنسان الأول كلمة الإنسان
 الأول بالتشبيه به وفي الإنسان الأول كلمات الإنسان العقلي والإنسان
 العقلي يعيش بنور على الإنسان الثاني وهو الإنسان الذي في العالم
 الأعلى النفسي والإنسان الثاني يشرق نوراً على الإنسان الثالث وهو
 الذي في العالم الجسماني الأسفل فلن كأن هذا على ما وصفنا قلنا
 أن في الإنسان الجسماني الإنسان النفسي والإنسان العقلي وليس اعني
 أنه هو هما لكنني اعني به أنه متصل بهما لأنه صنم لهما وذلك أنه يفعل
 بعض أفعاله الإنسان العقلي وبعض أفعاله الإنسان النفسي وذلك لأن
 في الإنسان الجسماني كلا الكلمتين اعني النفسي والعقلي إلا أنهما فيه
 قليلة نعية نوراً لأنه صنم لاصنمن

جداً، وللإنسان الأول حواس قوية ظاهرة أقوى وأبین وأظهر من حواس هذا الإنسان لأن هذه إنما هي أصنام لتلك كما قلنا مراراً،

فن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغي أن يكون خيرا فاضلاً وإن يكون له حواس قوية لا تناهيبس عند اشراق الانوار الساطعة عليهما

وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية إلا أنها فيه بنوعٍ أفضل وأشرف وأقوى، وهذا الإنسان هو الإنسان الذي حدد

أفلاطون الشريف الالاهي لانه زاد في حدد وقال ان الإنسان الذي يستعمل

البدن ويعمل اعماله باداة بدنية ثما هو الا نفس تستعمل البدن أولا فاما

النفس الشريعة الالاهية فانها تستعمل البدن استعمالا ثانيا اي بتوسط

النفس الحيوانية وذلك انه اذا صارت النفس الحيوانية المكونة حاسة

اتبعتها النفس الناطقة الحية واعطتها حيوة اشرف واقر وليست اقوى

انها احدرت من العلو لكن اقول انها زادتها حيوة اشرف واعلى من حيوتها

لان النفس الحية الناطقة لا تبرح من العالم العقلى لكنها تتصل بهذه

الحياة وتكون هذه معلقة بتلك فيكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه

النفس ولذلك صارت كلمة هذا الإنسان وإن كانت ضعيفة حقيقةً

أخرى وأظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها،

فإن قال قائل أن كانت النفس وهي في العالم الاعلى حاسةً فكيف يمكن

أن تكون في الجواهر الكريمة العالية الحسية وهي موجودة في الجواهر الأولى

قلنا أن الحس الذي في [١٣٥] العالم الاعلى اي في الجواهر الاقر العقلى لا

ذلك اختلاف افأعيلها وإنما قلنا أن للحبيبة أنفسا لأن الكلماتِ الفواعل
 التي فيهن ليست بانفس وليس بحسب أن يكون لهذه كلها كلماتٌ
 اعني أن تكون فعالةً وذلك أن الكلماتِ الفواعل إنما هي افأعيلُ النفس
 النامية وأما النفس الحيوانية فهي التي أبین وأظهر من النامية لأنها أشدُ
 اظهاراً للحياة من النفس النامية، فإن كانت النفس على هذهِ الصفةِ أى
 أن فيها كلماتِ فواعل فلا محالةً أى في النفس الإنسانية كلماتِ فواعل
 تفعل للحياة والنطق، فإذا صارت النفس الهيولانية أى الساكنة في الجسم
 هذهِ الصفةَ قبل أن تسكن فيهُ فهـى إنسانٌ لا محالةً فإذا صارت في البدن
 على صنم إنسان آخر فنفسه على نحو ما يمكن أن يقبل ذلك في الجسم من صنم
 الإنسان الحق، وكما أن المصور يصور صورة الإنسان الجسدي في مادتها
 أو في بعض ما يمكنه أن تصور فيه فيحرص على أن ينقش تلك الصورة
 أو شبيهها بصورة هذا الإنسان على نحو ما يمكن أن يقبل العنصر الذي
 يصورها فيه فيكون تلك الصورة إنما هي صنم لهذهِ الإنسان إلا أنها
 دونه وأحسن منه بكثيرٍ وذلك أنه ليس فيه كلماتِ الإنسانِ الفواعل ولا
 حيـة ولا حركة ولا حالة ولا قوـة فـذلك هذا الإنسانُ الحـسي هو
 صنم لـذلك الإنسان الأول الحق إلا أن المصور هو النفس وقد خرجت
 لأن تشبه هذا الإنسان بالـإنسـانـ الحقـ وذلك أنها جعلـتـ فيهـ صـفاتـ
 الإنسانـ الأولـ [١٣٤]ـ إلا أنها جعلـتـهاـ فيهـ ضـعـيفـةـ قـلـيلـةـ نـزـرةـ وذلكـ أنـ
 قـوـىـ هذاـ إـنـسـانـ وـحـيـةـ وـحـالـاتـ ضـعـيفـةـ وهـىـ فـيـ إـنـسـانـ الأولـ قـوـيـةـ

يحدّ الأشياء بالفعل فليصف صورة الشيء التي بها هو ما هو والشيء الذي به الإنسان غير مماثلٍ منه وهو الذي ينبغي أن يوصف، فان كان هذا هكذا قلنا أترى صفة الصورة هو الإنسان الحي الناطق والحي أنما جعل في الصورة يدلّ الحيوة الناطقة فان كان كذلك كان الإنسان حبيبة ناطقة فان كان الإنسان حبيبة ناطقة قلنا لا يمكن أن يكون حبيبة بغير نفس والنفس هي التي تعطى للحيوة الناطقة الإنسان، فان كان هذا هكذا فانه لا يخلو أن يكون الإنسان فعلاً للنفس فلا يمكن جوهراً أو أن يكون النفس الإنسان بعينه فان كانت النفس العاقلة هي الإنسان وجب من هذا أن يكون النفس دخلت في جسم آخر غير جسم الإنسان أو أن يكون ذلك الجسم إنساناً وهذا محالٌ غير ممكن وذلك أن النفس لا يلزمها هذا الاسم الا إذا كانت مع هذا الجسم الإنساني الذي فيه الآخر،

فان كانت النفس ليست بانسان فينبغي اذن أن يكون الإنسان كلمة غير كلمة النفس فان كان ذلك كذلك فا الذي يمنعنا ان نقول الانسان هو المركب من نفس وجسمٍ جمبيعاً فاذن تكون [١٣٣] النفس ذات كلمةٍ ما من أنواع الكلم وإنما اعني بالكلمة الفعل وذلك ان للنفس فعلاً من أنواع الفعل ولا يمكن اذن يكون الفعل من غير فاعل وكذلك يكون الكلمة التي في الحبوب فان الحبوب ليست بلا نفس وإن نفس الحبوب ليست بانفس مرسلة وذلك اذن تكل حب من الحبوب نفسها غير نفس صاحبه، وتحقيق

صفةٌ نفسٌ ما غير النفس التي يكون بها الانسان انساناً حياً مفكراً ما
 عذٰه النفس هي الانسان اي النفس التي تفعل أفعيلها جسم ما هي
 الانسان، فان كان الانسان الحي الناطق او المركب من نفس وجسم
 او لم يكن عذٰه الصفة ولا كل نفس اذا رُتبت مع جسم ما يكون الانسان
 منهما فان كانت صفة الانسان في المركب من نفس ناطقة وجسم ما
 يكون يمكن نسج هذه الصفة لم ينزل والانسان انما كان اجزاءً عند
 اجتماع النفس والجسم بل ماهيّته دائمة على الانسان الثاني في المستقبل
 لا على الانسان الذي يسمى الانسان العقلي والصوري فلا يكون عذٰه
 الصفة صفةٌ حقيقٌ لكنها تكون شبهها لانها لا تدل على ماهيّة ابتداء
 الشيء الذي هو صورته الحقيقة لانها بها هو ما هو وليس لها صفة
 صورة الانسان البهلواني بل هي صفة الانسان المركب من نفس وجسم،
 [٣٣٣] فان كان عذٰه عذٰه فلنا انما لم نعرف بعد الانسان الذي هو
 انسانٌ حقيقٌ لانا لم نصف الانسان بعد كنه صفتة وتلك الصفة التي
 وصفنا بها الانسان آنفًا انما يقع على الانسان المركب من نفس وجسم
 لا على الانسان المبسوط الصوري الحي، وينبغي اذا اراد احد ان يصف
 شيئاً بـهـيـلـانـيـاً ان يصفه مع بـهـيـلـاهـ ايـضاً ولا يصفه بالكلمة التي فعلت
 ذلك الشيء وحدتها اذا اراد ان يصف شيئاً ليس بـهـيـلـانـيـاً فـلـيـصـفـهـ
 بالصورة وحدتها، فان كان عذٰه عذٰه فلنا انه اذا اراد احد ان يصف
 الانسان الحي فانما يصف صورة الانسان وحدتها فـكـذـلـكـ من اراد ان

في جميع الأشياء أولاً وكان علةً لما تحته والحالُ التي رأينا بها النفس العقلية آخراً وكانت على تلك الحال أولاً وهي في العالم الأعلى وذلك أن العلة هناك واحدةٌ متممة لما تحتها لأن فيها جميعَ الأشياء، فلذلك نقول أن الإنسان هناك لم يكن إلا عقلياً فقط فلما تأق إلى عالم الكون يزيد فيه الحسُّ فصار حسّاساً بدًّيًّا كان هناك حسّاساً عقلياً أيضاً، فان قال قائلٌ أن النفس كانت في العالم الأعلى حسّاسة بالقوّة فلما صارت في عالم الكون صارت حسّاسة بالفعل وذلك أن الحس إنما هو قبل [١٣١] للحسوسات قلنا هذا مجازاً وذلك أنه ليس في العالم الأعلى شيءٌ حساس بالقوّة دائمًا ثم يكون في هذا العالم حسّاساً بالفعل وأن يكون قوّة النفس فعلاً حتى صارت دنياً لنزولها إلى العالم الأسفل الدين،

‘في الإنسان العقلي والأنسان الحسي’

يطلق هذه المسئلة أيضاً بنوع آخر فنقول أنا نريد أن نصف الإنسان العقلي الذي في العالم الأعلى غير أنا نريد قبل أن نعقل ذلك أن نخبر الإنسان في العالم الحسي فقلنا لا نعرفه معرفة حقيقة فإذا لم نعرف هذا الإنسان فكيف نستجيز أن نقول أنا نعرف الإنسان الذي في العالم الأعلى ولعل أنساً يظنون أن هذا الإنسان هو ذلك الإنسان وأنهما شيء واحد و يجعل مبدأً حصيناً من ههنا فنقول أنتي هذا الإنسان الحسي هو

ان قلت جوهر او علم او ما يشبه هذه الاشياء وجدت ذلك في الصورة الاولى فن ذلك قلنا انها تامة لأن الاشياء كلها توجد فيها فانها تمسك الهيولي وتقوى عليها وإنما صارت تقوى على الهيولي لأنها لا تدع شيئاً منها ليس لها جبلة وإنما كانت تصعب علم او شيئاً آخر لو أنها تركت شيئاً من الصور ولم تجعله فيها مثل العين [١٣] او شيئاً من سائر الاعضاء فلما صارت الصورة الاولى لم يفتها شيء من الهيولي إلا وقد صورت فيه الصورة كان للسائل ان يسأل لم كانت العين قلنا لأن في الصورة الاشياء كلها فإذا قال لم كانت اليدي قلنا لأن في الصورة الاشياء كلها، فان قلت ان هذه المشاعر إنما كانت في الحس للحفظ بها من الآفات قلنا انك إنما عنيت بذلك ان في الصورة الاولى حفظ الجوهر وهذا مما ينفع في كون الشيء،

فإن كلن هذا هكذا قلنا فقد كان الجوهر إن موجوداً في الصورة الاولى وذلك أنها هي الجوهر وإن كان هذا هكذا كان في الصورة التي في العالم الأعلى كل الاشياء التي في العالم الأسفل لأن الشيء إذا كان مع علته وفي علته وكانت علته أيضاً كلمة تامة كاملة حسنة وكان ما صار جوهرها وصار هو ما هو غصار واحداً للعلة التي تليه بغير وسيط، إن كان هذا على ما وصفنا رجعنا فقلنا ان كانت الاشياء كلها في الصورة العقلية وكان الحسن واحداً في الاشياء لم ينزل الحسن في جميع صورة المفس لان النفس اذا كانت هناك فهي عقلية محبة والعقل قائم كامل

كاملةٌ فهى اذن على حالة واحدة دائمة وهي الاشياء كلها بالمعنى الذى ذكرنا آنفا وذلك انه لا يذكر صفة من الصفات صورة من تلك الصور الا وانت تجدها [١٤٩] فيه،

ونقول ان كل شيء واقع تحت الكون والفساد اما ان يكون من فاعل غير مروء واما ان يكون من فاعل لا يفعل الشيء وصفاته في دفعه واحدة لكنه يفعل الشيء بعد الشيء فبذلك صار الشيء الطبيعي واقعا تحت الكون والفساد وصار مبدأ كونه قبل تمامه فانما صار الشيء كذلك كان للسائل ان يسأل ما هو ولم هو لأن تمامه لا تجده في مبدئه، فاما الاشياء الدائمة فانها لم تبدع بروءة ولا فكرا وذلك ان الدائم هو الذى ابدعها والدائم لا يرى لانه تام والتام يفعل فعله تاما في غاية التمام لا يحتاج ان يزيد فيه ولا ان ينقص،

فان قال قائل انه قد يمكن ان يفعل الفاعل الاول شيئاً اولا ثم يزيد فيه شيئاً اخر ليكون احسن وافضل قلنا انه اى ابدع الشيء اولا على حال من لحالات ثم زاد فيه شيئاً اخر وان كان حسنا فقد كان الفعل الاول ليس بحسن وهذا لا يليق بالفاعل الاول ان يفعل فعلا ليس بحسن لانه هو المحسن الاول الغاية في الحسن، فان كان فعل الفاعل الاول حسنا فانه لم يزد حسنا لانه ليس بيته وبين الفاعل الاول وسط فان الاشياء كلها فيه وان كان هذا هكذا قلنا ان العالم الاعلى حسن لأن فيه سائر الاشياء ولذلك صارت الصورة الاولى حسنة لأن فيها جميع الاشياء، وذلك انك

‘باب من النوادر’

ونقول أن في العقل الأول جميع الأشياء وذلك لأن الفاعل الأول أول فعل فعائه وهو العقل فعَلَه ذا صُورٍ كثيرةٍ وجعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي تلائم تلك الصورة وإنما فعل الصورة حلالتها معاً لا شيئاً بعد شيء بل كلها معاً وفي دفعٍ واحدةٍ وذلك أنه أبدع الإنسان العقلَ وفيه جميع صفاتِه الملازمة له معاً ولم يبدع بعض صفاتَه أولاً وبعض صفاتَه أخراً كما يكون في الإنسان الحسي تلاته أبدعها كلها معاً في دفعٍ واحدةٍ، فان كان هذا هكذا فلنا أن الأشياء التي في الإنسان كلها ههنا قد كان أولاً لم يُرَدْ فيه صفةٌ لم تكن هناك البتة والانسان في العالم الاعلى تأمٌ كاملٌ وكل ما يوصُفُ به لم يزدْ فيه،

فإن قال قائل ليس صفاتُ الإنسان الاعلى كلها فيه بل هو قابلٌ لصفاتٍ أخرى يكون بها تماماً فهؤلئن واقع تحت الكون والفساد وذلك أن الأشياء التي تقبل الزيادة والنقصان هي في عالم الكون والفساد وإنما صارت تقبل الزيادة والنقصان لأن فاعلها ناقص وهو الطبيعة وذلك أن الطبيعة لا تبدع صفاتِ الأشياء كلها معاً فلذلك تقبل الأشياء الطبيعية الزيادة والنقصان، وإنما الأشياء التي في العالم الاعلى شأنها لا تقبل الزيادة والنقصان لأن مبدعها تأمٌ كاملٌ وإنما أبدع ذاتها وصفاتها معاً في دفعٍ واحدةٍ فصارت لذلك تامةً كاملةً فان كانت لذلك تامةً

ونقول ان النفس اذا سلكت من السفل علوا ولم تبلغ الى العالم الاعلى
بلغوا تماما وفقطت بين العالمين كانت من الاشياء العقالية والحسية وصارت
متوسطة بين العالمين اى بين العقل وبين الحس والطبيعة غير انها اذا
ارادت ان تسلك علوا سلكت باهون السعي ولم يشتئ ذلك عليها
بخلاف ما اذا كانت في العالم السفلي ثم ارادت الصعود الى العالم العقلي
فان ذلك مما يشتئ عليها،

واعلم ان العقل والنفس وسائر الاشياء العقلية في المبدع الاول لا تفسمد ولا تبيد من اجل أنها ابتدعت من العلة الاولى بغير وسط والطبيعة والحس وسائر الاشياء الطبيعية دائرة واقعة تحت الفساد لأنها آثارٌ من علل معلومة اي من العقل بتوسيط النفس غير ان الاشياء الطبيعية ما بقاوا اكثراً من بقاء غيره وهو اكثراً بعومه وذلك على قدر بُعد الشيء من علته وقوته وعلى قدر كثرة العلل فيه وقلتها وذلك ان الشيء اذا كانت عليه قليلة كانت بقاوا اكثراً وان كانت عليه كثيرة كان الشيء اقل بقاء، وينبغي ان نعلم ان الاشياء الطبيعية متعلقة بعضها ببعض فاذا فسد بعضها صار الى صاحبها علواً الى ان يلقى [١٤٨] الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل، فالاشيء كلها ثابتة في العقل والعقل ثابت بالعلة الاولى والعلة الاولى بدورها تجتمع الاشياء ومنتهاها ومنها تبتعد والبها مرجعها كما قلنا ذلك مراراً،

والنفس التي في النبات كانت كأنها جزء من أجزاء النبات غير أنها تكون جزءاً أدنى من سائر أجزاء النفس وأجهل أجزائها لأنها سلكت سفلاً إلى أن صارت في هذه الأبدان البدنية الحسيسة فإذا كانت النفس في الشيء البهيمى فإنها تكون أيضاً جزءاً من أجزائها إلا أنها تكون جزءاً أشرف من أجزاء النفس النباتية وأكرم وهو الحس فإذا صارت النفس إلى الإنسان كانت أفضل أجزاء النفس وأكرمها لأنها تكون حينئذ متحرّكة حاسّة ذات عقل وتميّز بذلك لأن حركتها تكون حينئذ من حيز العقل يعني أن حركة النفس وحسنها يكون بآن تعقل وتعريف وإذا كانت النفس في النبات كانت قوتها التي تكون في النبات ثابتة في أصل النبات والدليل على ذلك أنك إذا قطعت غصناً من أغصان النبات التي في رأس الشجرة أو سطّها لم تجف الشجرة وإن قطعت أصلها جفت،

[١٤٧] فان قال قائل أن كانت قوّة النفس تفارق الشجرة بعد قطع أصلها فain تذهب تلك القوّة أو تلك النفس قلنا تصير إلى المكان الذي لم تفارقه وهو العالم العقلي وكذلك إذا فسد جزء من البهيمية تسلك النفس التي كانت فيها إلى أن تلقى العالم العقلي وإنما تلق ذلك العالم لأن ذلك العالم هو مكان النفس وهي العقل والعقل لا تفارقه والعقل ليس في مكان فالنفس إذا ليست في مكان فان لم تكن في مكان فهي لا محالة فوق وسفل وفي الحال من غير أن تنقسم وتتجزأ بتجزأ الحال فالنفس إذا في كل مكان وليس في مكان،

ابدعت بسلوكها وشوتها إلى الشيء الذي الحسيس شخصاً وذلك أن النفس لما كانت في العقل وكانت اليه شاخصةً لم تكون مفارةً فلما غفلت وكلَّ عنه بصرها خلفته وسلكت سفلاً من أول الأشياء المبدعة الحسيسية إلى أن تغلب اخرعاً وأثرت الآثار الحسنة غير أنها وإن كانت حسنة فإنها قبيحةٌ حسيسية إذا هي قبست إلى الأشياء العالية اللائنة في العالم العقلي وإنما أثرت النفس هذه الآثار عند شوتها إلى الشيء الأحسّ الادني فلما اشتاقت اليه أثرت فيه فضارت عند الحسّ أحسن من كلّ حسن وإنما صارت الأشياء الجريئة حسنة عند الحسّ لأن الحسّ من حيزها والشبيه يفرح بشبيهه [١٣٤] ويلتذّ به وإنما عند الأشياء العالية العقلية فإنها قبيحةٌ حسيسية جداً

ونقول أن النفس لما أثرت الطبيعة والحسّ وسائر الأشياء التي في حيزها رتبت كلّ واحد منها في مرتبته وشرحته تشرحها متقدناً لا يقدر أحد على التعدي من مرتبته إلى غيرها غير أنه وإن كانت الأشياء الحسيسية الطبيعية ذات شرح وترتيب فان شرحها غير شرح الأشياء العالية العقلية وترتيبها غير ذلك الترتيب فذلك أن شرح الأشياء الطبيعية حسيس دونٍ واقع تحت الخطٍ وشرح الأشياء العالية تشريفٌ كريمٌ لا يمكن أن يقع تحت الخطٍ لأنَّ صوابَ أبداً وإنما صار شرح الأشياء العالية صواباً لأنَّه يشرح من العلة الأولى وصار شرح الأشياء السفلية واقعاً تحت الخطٍ لأنَّه شرح أبدع من الشيء المعلوم أي من النفس،

بالواحد الحق وذلك أن العقل أبدعه الواحد الحق وهو ساكنٌ ولذلك
 أبدع العقل النفس وهو ساكنٌ أيضًا لا ينحرّك غير أن الواحد الحق
 أبدع هوية العقل وأبدع العقل صورة النفس من الهوية التي ابتدعت من
 الواحد الحق بتوسيط هوية العقل، وأمام النفس فلما كانت معلولةً من
 معلومٍ لم تقوِ على أن تفعل فعلها بغير حركةٍ وهي ساكنةٌ بل هي فعلته
 حركةٌ وابتدعت صنماً ما، وإنما يسمى فعلها صنماً لأنَّ فعلَ داير غير ثابت
 ولا ياقٌ [١٥] لأنَّ كان حركةً والحركة لا ياق بالشيء النابت الباقي بل
 إنما ياق بالشيء الداير والآن فعلها أكرم منها أنَّ المفعول ثابتنا
 فإنما والفاعل دايرًا بائداً أعني الحركة وهذا قبيح جدًا، وإذا أرادت
 النفس أن تفعل شيئاً ما نظرت إلى الشيء الذي منه كان بذوها وإذا
 نظرت امتنالات قوّةٍ ونورًا وتحرّكت حركةً غير الحركة التي تحرّكت تلقاء
 عملتها وذلك أنها إذا أرادت أن تتحرّك نحو عملتها تحرّكت علىًّا وإذا
 أرادت أن تؤثر صنماً تحرّكت سفلاً فتبتعد صنماً هو الحس والطبيعة
 التي في الأجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكل جوهرٍ وليس جوهر النفس
 بفارق الجوهر الذي قبله بل هو متعلّقٌ به وذلك أن النفس تسلك
 في جميع الجوهر السفلية إلى أن تبلغ النبات بنوع ما،
 وذلك أن طبيعة النبات هي أثرٌ من آثارها في أصل ذلك صارت النفس
 متعلقةً بها غير أنها وإن كانت النفس تسلك إلى أن تبلغ النبات وتصير
 فيه فانما صارت فيه لأنها لما أرادت أن تؤثر آثارها سلكت سفلاً حتى

الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط ولا يمكن [١٤٤] ان يبدع الشيء التام تماماً مثلاً انه في الابداع نقصان اعني به ان المبدع لا يكون في درجة المبدع بل يكون دونه،

والدليل على ان الواحد الحص تام فوق التمام انه لا حاجة له الى شيء من الاشياء ولا يطلب افادته شيء ولشدة تمامه وفراطه حدث منه شيء اخر لأن الشيء الذي هو فوق التمام لا يمكن ان يكون محدثاً من غيره ان يكون الشيء تماماً ^{وألا} لم يكن فوق التمام وذلك انه ان كان الشيء التام يحدث شيئاً من الاشياء فبالحري ان يكون الشيء الذي فوق التمام محدثاً لل تمام لانه يحدث الشيء التام الذي لا يمكن ان يكون شيء من الاشياء المحدثة اقوى منه ولا ابهي ولا اعلى،

وذلك ان الواحد الحق الذي هو فوق التمام لما ابدع الشيء التام التفت ذلك التام الى مبدعه والقى بصره عليه وامتلاً منه نوراً وبهاءً فصار عقلاً اما الواحد الحق فإنه ابتدع هوية العقل لشدة سكونه فلما نظرت تلك الهوية الى الواحد الحق تصور العقل وذلك انه لما ابتدعها الهوية الاولى من الواحد الحق وفقت والقت بصرها على الواحد لتراء فصارت حينئذ عقلاً فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة عقلاً صارت تحكى افاعيلها الواحد الحق لانها لما القت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها وصارت حينئذ عقلاً افاض عليه الواحد الحق قوّى كثيرة عظيمة، فلما صار العقل ذا قوّة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبّهها

المير العاشر من كتاب اثولوجيا،
في العلة الاولى والاشياء التي ابتدعت منها،

الواحد المحس هو علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو
بدور الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء
من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه وله ثباتها وقوامها
والى مرجعها،

فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء في الواحد المبسط الذي
ليس فيه ثبوتية ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محس مبسط
ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محسا انبجست منه الاشياء
كلها وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهوية واقول واختصر
القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء كانت الاشياء كلها انبجست منه غير انه
وان كانت الاشياء كلها انما انبجست منه فان الهوية الاولى اعني به
هوية العقل هي التي انبجست منه اولا بغير وسط ثم انبجست منه
جميع هويات الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية
العقل والعالم العقلي،

واقول ان الواحد المحس هو فوق النمام والكمال واما العالم الحسي فنافق
لانه مبتدع والشيء الناتم هو العقل وانما صار العقل تاما كاملا لانه مبتدع
من الواحد للحق المحس الذي هو فوق النمام وقد يكن يمكن ان يُبيّن

ذلك الصوت وبحسّه حسّا محجاً وكذلك كُلُّ مَنْ لَهْ حُسْنٌ من الحسائس
 اذا أراد ان يجسّ ببعض محسوساته حسّا صواباً رفض سائر محسوساته
 واقبل على ذلك الحسوس وحده فيعرفه حينئذ معرفة محاجة فكذلك
 ينبغي ان يفعل من اراد ان يجسّ النفس والعقل والانبياء الاولى ان يدفع
 ويرفض السمع الخسيّ الظاهر ويستعمل السمع العقلاني الداخلي فيه فانه
 حينئذ يستمع النغمات العالية النقيّة الصافية الحسنة البهية المطربة
 التي لا يملّها سامعٌ وكلما يسمعها ازداد شهوةً وطرباً ويعلم ان النغمات
 الجرميّة الحسيّة [١٢٣] انما هي اصنامٌ ورسوم تلك النغمات فاذا احس
 تلك الانبياء الشريقة العالية وسمع هذه النغمات على قوتها واستطاعته
 نَهْ وَكَمْ سِرْوَةَ،

‘نَهْ الْمَيْمَرِ التَّنَاسُعَ مِنْ كِتَابِ اثْلُوْجِيَا بِتَوْفِيقِ اللَّهِ تَعَالَى،’

باسرنا لم نحس بالنفس ولا بفضائلها وإنما نحس بالشيء إذا ما حسنا
 الحاس فدأه إلى النفس فدأته النفس إلى العقل والألا لم نحس بذلك الشيء
 وإن نظر إليه الناظر طويلاً [١٢٣] وكذلك قوة النفس أيضا لا تحس بشيء إلا
 أن تؤديه النفس إلى العقل ثم يرده العقل إلى النفس وهو أشد تفاوتاً منه
 بدها ثم تؤديه النفس إلى الحس فتحس به الحس على نحو قوله في الحس
 فالحس إذا أحس شيئاً فانما يوحيه إلى النفس وتؤديه النفس إلى العقل
 وكذلك النفس إذا أحسست شيئاً أنته إلى العقل أولاً ثم يرده العقل إلى
 النفس فتؤديه النفس إلى الحس غير أن العقل يعرف الشيء معرفة
 أعلى وأوضح من معرفة النفس والنفس يعرف الشيء معرفة ذكية
 ليست بصحيحة،

ونقول أن من أراد أن يحس النفس والعقل والذكية الأولى التي هي علة
 العقل والنفس وسائر الأشياء فإنه لا يدع الحسائس أن تفعل أفاعيلها
 بل يرجع إلى ذاته ويقوم في باطنها ويثبت هناك زماناً طويلاً ويجعل
 سائر شغله هناك وأن تباعد عن البصر وسائر الحسائس لأنها إنما تفعل
 أفاعيلها خارجاً منها لا داخلاً فيها فليحرمن أن يُسكنها فإذا سكنت
 الحسائس ورجع إلى ذاته ونظر في داخله قوى على أن يحس بما لا يقوى
 عليه الحسائس ولا على نيله،

وذلك بمفردة من أراد أن يسمع صوتاً لذبيذا مطرباً فينصلت لذلك الصوت
 ولم يشغل بسمعه شيء من الأصوات غيره فإنه حينئذ يقوى على استماع

بها ظن انها خرافات لا حقائق لها ولا يستعمل [١٣١] دفهه كله شيئاً من الفضائل الشرفية الكريمة قلنا انما جهلنا هذه الاشياء لانا صرنا حسبيين وانا لا نعرف غير الحسبيات ولا تزيد الا اياماً فاما طلبنا افاده علم فانها تزيد ان نستفيده من المحس، وذلك انا نقول انا رأينا الاشياء هكذا ولا تزيد مقارقة الرؤية ومنها تزيد استفاده ما نرى وما لا نرى ونظن ان الاشياء كلها بيرى وليس منها شيء الا وهو واقع تحت البصر فهذا وشبهه صبيتنا الى ان نجهل النفس والعقل والعلة الاولى وان القوى امروء منا يظن انه نال معرفتها فانما يصيبها الى المحس والى الاجسام فيجسم النفس والعقل والعلة الاولى فالجسم انما هو معلوم المعلوم والفضائل موجودة في النفس والنفس موجودة في العقل والعقل موجود في الاتية الاولى بنوع علته وليس النفس جسماً بل علة الجسم ولا العقل ايضاً جسم ولا الاتية الاولى جسم،

وقد اقر بذلك افضل الاولين واحتاجوا فيه بحاججه مرضية مقنعة والدليل على ذلك ان النفس ليست تحس فضائلها وانها ليست بجسم ولا هي واقعة تحت المحس وكيف تكون اجساماً ونحن لا نقوى على ان نحسها اذا كنا ماثلين الى المحس، والدليل على ذلك انا اذا كنا ماثلين الى المحس لم نقو على ان نحس بالنفس ولا بفضائلها بعينها وذلك انا ربما فكرنا في شيء فحضرنا بعض الاصدقاء فلا نراه لانا قد ملنا الى النفس بأسنا ونسينا المحس فكذلك اذا نحس فانا ملنا الى المحس

وَلَا تَخْرُكَ وَلَا تَسْكُنُ فِي مَكَانٍ مَا بَلْ هِي أَنْتِيَةٌ يَنْبَحِسُ مِنْهَا الْأَنْتِيَاتُ
 وَالْفَضَائِلُ بِغَيْرِ نَهَايَةٍ مِنْ غَيْرِ حَرْكَةٍ مَكَانِيَةٌ وَلَا سَكُونٌ مَكَانِيَ وَإِذَا
 أَنْبَحَسَتْ مِنْهَا الْأَنْتِيَاتُ فَإِنَّهَا مُوجَدَةٌ فِي كُلِّ الْأَنْتِيَاتِ عَلَى حُكْمَقَةِ الْأَنْتِيَةِ
 وَذَلِكَ أَنَّ الْعُقْدَ يَقْبِلُهَا أَكْثَرَ مِنْ قَبْوُلِ النَّفْسِ وَالنَّفْسُ تَقْبِلُهَا أَكْثَرَ مِنْ
 قَبْوُلِ الْأَجْرَامِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْأَجْرَامِ السَّمَاوِيَّةِ تَقْبِلُهَا أَكْثَرَ مِنْ قَبْوُلِ الْأَجْرَامِ
 الْوَاقِعَةِ تَحْتَ الْكَوْنِ وَالْفَسَادِ وَذَلِكَ أَنَّ الْمَعْلُوَنَ كُلُّمَا بَعْدَ عَنِ الْعَلَةِ
 الْأُولَى وَكَانَتِ الْمُمْتَوَسِطَاتُ أَكْثَرَ كَانَ مِنِ الْعَلَةِ الْأُولَى أَقْلَى قَبْوُلًا، وَالْعَلَةِ
 الْأُولَى وَاقْفَةٌ سَاكِنَةٌ فِي ذَاتِهَا وَلَا يُسْتَقِي فِي دَهْرٍ وَلَا فِي زَمَانٍ وَلَا فِي مَكَانٍ بَلْ
 الدَّهْرُ وَالزَّمَانُ وَالْمَكَانُ وَسَائِرُ الْأَشْيَاءِ أَنَّمَا قَوَامُهَا وَثَبَاتُهَا بِهَا، وَكَمَا أَنَّ
 الْمَرْكُورَ ثَابِتٌ قَائِمٌ فِي ذَاتِهِ وَلَا يَخْطُطُ إِلَّا خَارِجَةٌ مِنِ الْمَرْكُورِ إِلَى مُحِيطِ الدَّائِرَةِ
 كُلُّهَا أَنَّمَا يَثْبِتُ وَيَقُومُ فِيهِ وَكُلُّ نَقْطَةٍ أَوْ خَطٌّ فِي دَائِرَةٍ أَوْ سَطْحٍ فَإِنَّمَا
 قَوَامُهُ وَثَبَاتُهُ بِالْمَرْكُورِ فَكَذَلِكَ الْأَشْيَاءُ الْعُقْلَيَّةُ وَالْحَسِيبَيَّةُ وَنَحْنُ أَيْضًا قَوَامُنَا
 وَثَبَاتُنَا بِالْفَاعِلِ الْأُولَى وَبِهِ نَتَعَلَّقُ وَعَلَيْهِ اشْتِيَاقُنَا وَالْيَهِ نَمِيلُ وَالْيَهِ نَرْجِعُ
 وَإِنْ تَأْيَنَا عَنْهُ وَبَعْدُنَا فَإِنَّمَا مَصِيرُنَا إِلَيْهِ وَمَرْجِعُنَا كَمَصِيرِ خَطُوطِ الدَّائِرَةِ
 إِلَى الْمَرْكُورِ وَإِنْ بَعْدَتْ وَنَّاتٌ،

فَانْ قَالَ قَائِلٌ فَمَا بِالنِّدَا إِذَا كَنَّا فِي تَلْكَ الْأَنْتِيَةِ الْأُولَى الْمُبَدِّعَةِ الْأَشْيَاءِ كُلُّهَا
 وَفِينَا مِنْ تَلْقَاءِ النَّفْسِ فَضَائِلُ كَثِيرَةٌ لَا نَحْسَسُ بِالْعَلَةِ الْأُولَى وَلَا بِالْعُقْدَ وَلَا
 بِالنَّفْسِ وَلَا بِالْفَضَائِلِ الْكَرِيمَةِ الشَّرِيفَةِ وَلَا نَسْتَعِلُهَا لَكُنُّهَا نَجْهَلُهَا جُلُّ
 دَهْرَنَا وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَجْهَلُهَا وَيَنْكِرُهَا دَهْرَهُ كُلُّهَا وَإِذَا سَمِعَ أَحَدًا يَتَكَلَّمُ

شيءٌ ليس موجودٌ ومحضت عنه، فارى كان هذا هكذا قلنا إن العدل والصلاح وسائل الفضائل موجودةٌ فكرت النفس فيها أو لم تفكّر وإنما هي موجودةٌ في العقل بنوع أعلى وأرفع من ما في النفس وذلك أن العقل هو الذي يفيد النفس العدل والصلاح وسائل الفضائل وليس من الفضائل في النفس المفكرة دائمًا بل ربما كانت فيها موجودةً لما فكرت فيها وذلك أن النفس إذا أقتلت بصرها على العقل فانما تناول منه من أنواع الفضائل بقدر القاء بصرها إليه فإذا أدامت النظر إلى العقل استفادت منه الفضائل الشريفة وإن غفلت والتفتت إلى الحس واشتغلت به لم يُفْضِّل عليها العقل شيئاً من الفضائل وصارت كبعض الأشياء لحسنة الدنيا، فإذا فكرت في بعض الفضائل واشتاقت إلى اقتباليه نظرت إلى العقل فيفيض عليها العقل عند ذلك الفضيلة، وأما العقل فان الفضائل فيه جمِيعاً دائمًا لا حينًا موجودة وحينًا غير موجودة بل فيه أبدًا وإن كانت دائمًا فيه فانها مستفادة من أجل أن العقل أنها يفيدوها من العلة الأولى وإنما صارت الفضائل في العقل دائمًا لأن العقل لا يُغْنِي عن النظر إلى العلة الأولى ولا يشغله عن ذلك شاغلًا والفضائل فيه دائمًا غير أنها منتفقة دائمًا غالية من الأحكام وهي صوابٌ لا خطأً فيها لأنها تصريح فيه من العلة الأولى [١٢٠] بغير وسط والعقل يلزمها على حسب ما يرد عليه من العلو، وأما العلة الأولى فان الفضائل فيها بنوع علة لا أنها بمنزلة الوجه للفضائل لكنها هي الفضائل كلها غير أن الفضائل تتبع منها من غير أن تنقسم

[١١٩] باب في النواذر،

ونقول أن من الدليل على النفس أنها تكون في هذا العالم ببعض قواها
ون تكون في العالم العقلي بسائر قواها العدل والصلاح وسائر الفضائل وذلك
أن النفس إذا فكرت في العدل والصلاح ثم فحصت عن الشيء هل هو
عدل أم صلاح أم ليس ذلك كذلك فلا محال أن في العقل من العدل
والصلاح ما فيه تفكير النفس وعنه تفهّم ولا فلم تفجّر النفس في

أن يقولوا أن الاجرام هي التي تحرصن على طلب المكان فيها وتنبت في قوى النفس والنفس هي مكان الاجرام وفيها ثباتها ودومها لا الاجرام مكان النفس لأن النفس علة والجرم معلول والعلة قد تكتفى بنفسها ولا تحتاج في ثباتها وقوامها إلى المعلول والمعلول يحتاج إلى العلة لانه لا ثبات له ولا قوام الا بها اي بالعلة،

ونقول انتم اذا سئلوا عن النفس فقالوا انها جرم ثم وردت عليكم المسائل التي لا ملجاً لغيرها لم يقدروا على ان يثبتوا انها في الاجرام المعروفة النجوا الى الشيء المجهول الذي قد اشروا فيه القول وكروه فاضطروا الى ان يجعلوها جرما غير هذه الاجرام المعروفة [١٨] الا انه بزعمكم جرم قوى فعال وسموه روحانا فنرد عليكم ونقول اننا قد وجدنا ارواحا كثيرة لا انفس لها فان كان هذا هكذا فكيف يمكن ان يكون النفس روحانا من الارواح لما لا نفس له فان قالوا ان الروح الذي في هيئة ما هي النفس سائلنا عن هذه الهيئة ما هي فانه لا محالة من ان يكون الهيئة هي الروح بعينها او ان تكون كيبية فيها فان كانت هي الروح لذمهم قولنا الاول اننا قد نجد ارواحا ليس بذات النفس وان كانت الهيئة كيبية الروح كان الروح مركبا غير مبسط فلا يكون بينها وبين الاجرام فرق البتة ونقول ان الهيئة محملة للحمل فرع واحد من الاشياء للحملة وليس بحاملة فان كانت الهيئة محملة للحمل لا هيولى له انما يكون في حامل ومحامل جرم فان كان هذا هكذا وكانت الهيئة لا هيولى لها وكانت

والنفرقُ فلولاً أن النفس تلزمُه لنفرقُ ولم يثبتُ على حالة واحدةِ البتة،
فكيف يمكن أن يكون الهواء والريح نفسيانِ [١٧] وما سيالان ينفّشان
ويتفرقان سريعاً والذى لا يقوى على لزوم نفسه وضبطها فبالحري أن لا
يقوى على لزوم غيرة وكيف يمكن أن يكون الهواء نفسَ هذا العالم
وروحه وهو محتاجٌ إلى طقسٍ وشريحٍ

ونقول أن هذا العالم لا يجري بالباحث والاتفاق بل إنما يجري بكلية
نفسانية عقلية بغایة الحزم والتدبیر فان كان هذا عكذا قلنا أن النفس
العقلية [١٧] هي القيمة على هذا العالم والأشياء الجرميّة إنما هي بمنزلة جزءٍ
نها وهي التي تلزم هذا العالم بالهيئة التي عليه كما تلزم اجرامَ الحيوانِ
فانها ما دامت النفس فيها فهي باقية ثابتة فاذًا فارقتها لم تثبت ولم
تبق بل تفسد وتهلك فكذلك العالم كله ما دامت النفس فيه باقٍ
دائماً فان فارقتها علوك ولم يبق على حالة واحدة وقد شهد لنا على
ذلك الجرميون لأن الحق يصطدم إلى الاقرار بذلك وبصطرد الأشياء إلى
أن يعلموا انه ينبغي ان يكون قبل الاجرام كلها الميسوطة والمركيبة
شيء آخر وهو النفس غير انهم خالفوا الحق بان جعلوا النفس رجحاً
روحانية وناراً روحانية وإنما وصفوا النفس بهذه الصفة لأنهم رأوا انه ليس
يمكن ان يكون القوة الشريفة الكريمة دون النار او الريح وظنوا انه لا بد
للنفس من ان يكون لها مكان تثبت فيه فلما ظنوا ذلك جعلوا مكانها
الريح والنار لانهما ارق والطف من سائر الاجرام وقد كان من الواجب

وتنقص إلى الهيوي، فانا انتقضت الأجراء كلها لا وقف للكون لانه يصير الأشياء كلها إلى الهيوي فانا رُدت الأشياء كلها إلى الهيوي ولم يكن للهيوي مصور يصورها وهو علتها بطل الكون فانا بطل الكون بطل هذا العالم ايضاً اذا كان جرمياً محضاً وهذا محال لانه لا ينطلي العالم بأسره البطلان كله، فان قال قائل انا لا يجعل العالم بأسره جرماً فقط [١١٤] لكننا نجعله ذا نفس وحيوه بالاسم فقط قلنا اما الاسم فلا عبرة فاما المعنى فانكم قد نفينا عن النفس للحياة وذلك انكم جعلتم النفس من حيز الاجرام فان كانت النفس جرماً ما وكان كل جرم منتصراً سبيلاً واقعاً تحت الفساد فلا محالة ان النفس تنقص وتنحل وتفسد ايضاً فيكون العالم كله واقعاً تحت الفساد وهذا محال كما بيّنا ذلك مراراً، فكيف يمكن ان يكون النفس جرماً لطيفاً وكل جرم سبيلاً غليظاً كان ام لطيفاً كالهواء والريح فانه لا يكون جرم من الاجرام الطف ولا ارق منها وليس في الاجرام المبسوطة والمرتبة جرم هو اكثرب سبلاناً منها ولا اسرع انفاساناً وليس ينبغي للنفس ان تكون على هذه الحال والا كانت ارثلاً وادن من الاجرام الغليظة للهاسية ولبيست كذلك بدل النفس اشرف وافضل من كل جرم غليظاً كان ام لطيفاً كشرف العلة وفضلها على معلولها، ونقول ان كل جرم غليظاً كان ام لطيفاً فانه ليس بعلة لوحدانيته ولا تضاله بدل النفس هي علة اتصال الجرم ووحدانيته لان الوحدانية مستقلة في الجرم من النفس وكيف يمكن ان يكون الجرم علة وحدانيته ومن شأنه التقطع

انكم دللتمنونا على احد جُزئي المركب ولم تدللونا على المركب كله
 باسره فيكون احد جُزئي الجسم هو النفس فيبطل ان قولكم ان اتصال
 الاجرام انما هو علة تحييota الاجرام واجتماع بعضها الى بعض، فان قالوا ان
 الصورة [١٥] انما هي اثر الهيوي وليس بجواهر في هذا الاثر حدثت النفس
 والحياة في الهيوي قلنا بطل قولكم وذلك ان الهيوي ليس تقدر ان تصوّر
 نفسها ولا ان تحدث النفس من ذاتها فان كانت الهيوي لا تتصور نفسها
 ولا تحدث النفس من ذاتها فلا محالة او الذى يصور الهيوي اخر غيرها
 وشو الذى جعلها ذات جثة ونفس وحياة وجعل سائر الاجرام ايضا وعو
 شى خارج من كل طبيعة جرمية عيولانية، ونقول انه لا يمكن ان
 يكون جرم من الاجرام ثابتا قائمها مبسوطا كان او مركبا اذا كانت
 القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك لأن في طبيعة جرم السيلان
 والفناء ولو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حياة له تبادلت الاشياء
 وحلكت وكذلك ايضا لو كان بعض الاجرام هو النفس وكانت النفس
 جرمية كما ظن انس لنائها ما نال سائر الاجرام التي لا نفس لها ولا
 حياة لأن الاجرام كلها بانها اجراء انما هي من عيولي واحدة فان كانت
 الاجرام عيولانية وكانت النفس جرما من الاجرام فلا محالة ان الاجرام
 والانفس تنتقض وتنحل وتصير الى الهيوي لأن عيولي الاجرام كلها واحدة
 منها رُكبت واليها تنحل وإن كان هذا عكدا وكانت النفس جرما من
 حيز الاجرام كانت منتفضة سبالة لا محالة لأنها تسيل سيلان الاجرام

من قبل النفس وليس جرم من الاجرام مبسوطا كان او مركبا الا وفيه
كلمة فعالة غليس افن جرم من [١١٤] الاجرام مبسوطا او مركبا الا وهو ذو
نفس وحيوة،

فان قال قاتل ليس الامر كذلك وليس الاجرام المبسوطة ذات انفس
ولا حيوة بل الاجرام التي لا ينقسم بعضها الى بعض اذا اتصلت واتحدت
حدث عن اتصالها واتحادها النفس قلنا هذا باطل غير ممكن وذلك لأن
الاجرام التي لا تنقسم كلها على حالة واحدة وهيئه واحدة اعني ان
ليس منها جرم يحس باثر من الآثار ولا يقبله فان كانت هذه الاجرام لا
تحس بالآثار ولا تقبلها فكيف يمكن ان يتصل بعضها ببعض او يتتحد
والاتصال والاتحاد اثر من الآثار الواقعه على الاجسام التي تتجاوزها والنفس
ايضا تحس الآثار الواقعه على الشيء المتصل وتحس الآثار الواقعه على
الشيء المنفصل وتحس الآثار الواقعه على الجسم، وقلنا انه لا يحدث من
اتصال الاجرام التي لا تتجاوز حيّة البتة فكيف يمكن ان تحدث النفس
من اتصال الاجرام واجتماعها هذا محل متنزع ونقول ان الجسم المبسوط
مركب من هيوي وصورة ولا يمكن لقاتل ان يقول ان للجسم ذو نفس من
قبل الهيوي لأن الهيوي لا كيبيّة لها واما يكون للجسم ذا نفس وحيوة من
تلقاء الصورة لأن للجسم بالنفس يكون ذا طقس وشرح والطقوس والشرح من
حيّز النفس لانه لا بد للنفس من ان يكون بها طقساً،
فان كان هذا عكذا سأّلنا ما هذه الصورة فان قالوا انها جوهر ما قلنا

انها ذات النفس ولا انها لها حيوة فان كانت الاجرام الاولى المبسوطة لا انفس لها ولا حيوة فكيف يمكن ان يكون للجرم المركب منها ذا نفس وحيوة وهذا منيع محال ان يكون الاجرام التي لا نفس لها ولا حيوة اذا اجتمعت واختلطت حدثت منها حيوة كما يجده العقل من الاشياء العقلية،

فان قال قائل ان الاجرام الاولى المبسوطة ليست بذوات انفس ولا حيوة وانما تكون ذات انفس وحيوة اذا امترج بعضها ببعض ونفاذ بعضها في بعض قلنا ان كان المزاج هو علة ان يكون به الاجسام ذات انفس وحيوة فلا محالة ان للمزاج علة ما التي تخرج بعض الاجسام ببعض وينفذ قوة بعضها في بعض فان كان امتراج الاجرام بعضها في بعض لا يكون الا لعنة ما فتلت العلة في امكان بقاء النفس، ونقول لو كان امتراج الاجرام بعضها ببعض علة تصير الاجرام ذات انفس وحيوة لما اقى جرم ذا نفس الا الاجرام المركبة فقط وليس ذلك كذلك بل الاجرام المبسوطة كلها ذات انفس وحيوة وليس يوجد جرم من الاجرام في العالم مركبا كان او مبسوطا الا وهو ذو نفس وحيوة وانما صار ذلك كذلك لأن الكلمة الفاعلة النفسانية هي مصورة هيئي الاجرام ولما صورت الهيئات فعلت منها الحسم، والدليل على ذلك انه لا يكون كلمة فعالة في هذا العالم الا من تلقاء النفس وذلك ان النفس لما صورت الهيئات واحدثت منها الاجسام المبسوطة افادتها كلمة فعالة طبيعية والكلمة الطبيعية الفاعلة اما في

وأن يكون لكل جرم منها حيوة غريبة لا تفارقه وأما أن يكون لبعضها حيوة غريبة ولا حيوة لبعضها وأما أن لا يكون لشيء منها حيوة غريبة البنتة وإن كان لجسم منها حيوة غريبة فذلك الجسم هو النفس حقاً فيسئل عن ذلك لجسم أيضاً فنقول هل هو مركب من أجسام كثيرة وتصفعه بالصفة التي وصفناها بها آنفاً وهكذا إلى ما لا نهاية وما لا نهاية له فليس بعلوم مفهومٌ

فإن قال قائل أن النفس جسمٌ مركبٌ من الأجسام الأولى المبسطة التي ليس من ورائها جسم آخر فلا يلزمُنا أن نقول أن الأجسام مركبة من أجسام وتلك الأجسام من أجسام آخر وهكذا إلى ما لا نهاية له لأن قد جعلنا الأجسام الأولى ليس من ورائها أجسام آخر قلنا أن كانت النفس جسماً ما وذلك لجسمٌ مركبٌ من الأجسام الأولى والأجسام الأولى ذوات حيوة دائمة غير مفارقة فاي الأجسام ذو حيوة دائمة غير مفارقة فإن لا يستطيع قائل أن يقول أنه النار والهواء والارض والماء لأن هذه ليست ذوات النفس قلنا أن القيمة الأجرام المبسطة ذوات النفس حية فالحيوية في تلك الانفس عرض ولن يستدعي ذلك أنها لو كانت غريبة فيها لاما استحالات ولا تغيرت كما أن الأجرام السماوية لا تتغير ولا تستحيل لأنها ذات نفس حية ليست بمستفيضة من شيء بل هي التي تفيض سائر [١١٣] الأجرام الحية فنقول أنها ليست من وراء هذه الأجرام المبسطة أحجامٌ أخرى أشد منها انسجاماً وهي استفهامات هذه الأجرام فانهم لم يذروا

الحاجة الذي يستعمل الآلة **لحاجةٍ** ما إذا فرغ من حاجته التي من أجلها استعمل الآلة رفض الآلة وتركها فإذا رفضها ولم يتعهد بها فسدت ولم تتحقق على حالتها،

فاما النفس ثانها ثابتة قائمة على حالة واحدة لا تفشد ولا تبيد وبها صار الإنسان هو ما هو وهو الشيء **لائق** الذي لا كذب فيه اذا أضيف الى الجسم **وحاجة** النفس الى الجسم **لحاجة** الصورة الى الهيروي **ولحاجة** الصانع الى الآلات فلانسان ادن هو النفس لانه بالنفس يكون هو ما هو وبها صار ثابتنا دائمًا وبالجسم صار فانيا فاسدا وذلك لأن كل جرم مركب وكل مركب واقع تحت الاحلال والفساد وكل جسم اذا مناحل واقع تحت الفساد،

فان قال قائل فان النفس واقعة تحت الفساد ايضا لأنها جسم من الاجسام غير انها جسم **لطيف** رقيق قلنا له ينبغي ان نفحص عن ذلك ونعلم هل النفس جسم أم ليست بجسم، فنقول ان كانت النفس جسما من الاجسام فلا محالة انها تتفرق وتنحل فالي اي الاشياء تنحل [١١٣] فانه كان ذلك **ما ينبغي** ان نعلم فنقول ان كانت **لحبيبة** حاضرة للنفس اضطرارا لا تفارقها ولا تباينها وكانت النفس جسما فلا محالة ان لكل جسم من الاجسام حبيبة لا تفارقها **بل** تكون دائمًا معه فان كان هذا هكذا رجعنا قلنا ان كانت النفس جسما وكان الجسم مركبا فانه لا محالة من ان يكون النفس مركبة اما من جرمتين واما من اجرام كثيرة

قد ينحل ويتفرق الى الاشياء التي يركب منها فاجسم ادن يتفرق
وينحل ولا يبقى وقد يشهد العيان بذلك وذلك لان البصريوى كيف
يزيل لجسم وينحل ويفسد بتنوع كثيرة من الفساد ويرى كيف يفسد
بعض الاجسام بعضا وكيف يسخبل بعضها الى بعض وكيف يتغير
بعضها الى بعض ولا سيما اذا لم يكن النفس الشريفة الكريمة لحية موجودة
فيها اعني في الاجسام وذلك انه اذا بقى لجسم وحيدا وليس في
النفس الشريفة لم يقدر على البقاء ولا ان يكون واحدا متصلا لانه
ينحل ويتفرق في الصورة والهيولى وانما يتفرق فيهما لانه منهما مركب
وانما ينحل لجسم ويتفرق ولا يبقى متصلا على حالة واحدة لمفارقة
النفس لان النفس هي التي تلزم لجسد لثلا ينحل ويتفرق وانما صارت
تلومه لانها هي التي ركبت من الهيولى والصورة فاذا فارقت لم يلبث ان
يتفرق الى [١١١] الاشياء التي رُكِبَ منها

ونقول ان الاجسام اجزاء بانها اجسام من اجل ذلك انقسمت وتركت
وتجزئ اجزاء صغارا وهذا نوع من انواع فسادها، فان دن عدا على ما
وصفت و كان لجسم جزء من اجزاء الانسان وكان واقعا تحت الفساد فلا
محالة ان الانسان كله باسره ليس بواقع تحت الفساد بل انما يقع تحت
الفساد جزء من اجزائه فقط والجزء الواقع تحت الفساد هو الاله وانما
صارت الاله تفسد ولا تبقى لان الاله انما تراها لحاجة ما وال الحاجة انما
تكون زمانا وفي زمانها الاله ان تفسد ولا تبقى وذلك لان صاحب

العالم العقلى بقوله مستقى على قدر قوتنا وبلغ طاقتنا والحمد للمسحى الحمد،

، تم المئمر الثامن بنوفيق الله تعالى وحسن عنابته ولطف اعانته،

[١١.] ، المئمر التاسع من كتاب انطولوجيا،

، في النفس الناطقة وإنها لا تموت،

اتأ نريد أن نعلم هل الانسان بأسه كله واقع تحت الفساد والفناء لم بعده بيدوا ويفنى وبفسيه وبعده يبقى وبذاته وهذا البعض هو ما هو فين أراد أن يعلم ذلك علما صحيحا فليستفاحص فحصا طبيعيا كما نحن واصفين، فنقول إن الانسان ليس هو شيئا مبسوطا سادجا لكنه مركب من نفس وجسم والنفس غير الجسم والجسم إنما إن يكون بمنزلة الله للنفس وإنما أن يكون متصلا بها نوع آخر من الانواع غير أنه ياتي نوع الاتصال كأنه ينقسم الانسان بقسمين وهما نفس وجسم ولكن واحد من هذين القسمين طبيعة غير طبيعة الآخر، والجسم مركب غير مبسط والمركب

لم يكن ملائيم لذلك العالم لم يدبّر هذا العالم [١.٩] فإن ترك طلب النور الذي فوقه فيشتغل بتدبّر هذا العالم لم يتيسّر له فصار مدّبّر العالم العقلي النور الأول ومدّبّر العالم السماوي العالم العقلي ومدّبّر العالم للحسني العالم السماوي وهذه التدابير كلّها إنما تقوى بالمدّبّر الأول وهو الذي يمثّلها بقوّة التدبّر والسياسة،

فاما العالم العقلي فيدبّر الانّ الأول وهو المبدع الأول ومدّبّر العالم السماوي العالم العقلي الا انّ المبدع الأول عظيم القوّة لا يتناهى غاية في الحسن فلذلك صار العالم العقلي حسّناً غاية الحسن وهو الذي انار من الضياء حسّناً ونوراً ثم صارت النفس حسنةً غير ان العقل احسن منها لأنّ النفس إنما هي صنْمٌ للعقل الا انها اذا ثقّلت بصرّها على العالم العقلي ازدادت حسّناً، ونحن مثبتون قولنا وقاتلون انّ نفس العالم السماوي حسنةٌ فائضةٌ حسّنها على الزهرة والزهور تفيس حسّنها على هذا العالم للحسني والا فين أين هذا الحسن فانه لا يمكن ان يكون هذا الحسن من الذم وسائل الاخلاط كما قلنا فيما سلف فالنفس دائمة للحسن ما دامت تلقى بصرّها على العقل فانها حينئذ تستفيد منه الحسن اذا جازت ببصرها عن نقص نورها وكذلك نحن نكون حسّاناً تامّين ما دمنا نرى انفسنا ونعرفها ونبقى على طبيعتها واذا لم نر انفسنا ولم نعرفها وانتقلنا الى طبيعة الحس صرنا قباحاً، فقد بان وصح من التّجّيج التي ذكرنا حسن

المشترى من ذلك العالم باطلًا وإنما خرج ليكون به عالمٌ آخرٌ حسنٌ
 نيرٌ واقعٌ تحت الكون لأنَّه صنْمٌ ومثالٌ لذِكْرِ الحسن ولليس من الواجب
 أن يكون مثالٌ حُسْنٌ أو صنْمٌ حسنٌ ولا الحسنُ الماحض ولا الجوهر
 الحسنُ بِهِ وجودين وذلك أنَّ الصنْمَ يتشبَّهُ بالشيءِ المتقَدِّمِ الذي هو
 صنْمٌ له وفي هذا العالم حبَّةٌ وجوهرٌ وحسنٌ لأنَّه صنْمُ العالم السماويٍّ
 وهو دائمٌ أيضًا بالكون ما دامَ مثالُه دائمًا وذلك لأنَّ كُلَّ طبيعةٍ هي مثالٌ
 وصنْمٌ لما فوقها وتدوم ما دامَ الشيءُ الذي هي صنْمٌ له باقِيَا، ولهذا العلة
 اخطأً من قالَ أنَّ العالم العقليٍ يفسدُ ويبييدُ وذلك أنَّ مبدعَه ثابتٌ دائمٌ
 لا يبييدُ ولا ينزوِّلُ فإذا كانَ مبدعُ العقلٍ على هذهِ الحالِ لم يفترقَ ولا
 يفسدُ العقلَ بل يبقى بقاءً دائمًا لأنَّه يريدهُ إلى الحالِ
 الأولى أعنيَ أنَّ يبييدُ وهذا غيرُ ممكنٍ لأنَّه إنما ابْدَعَ المبدعَ الأولى العقلَ
 بلا رؤيةٍ وشكِّر بل بنوعٍ آخرٍ من الإبداعِ وذلك أنَّه ابْدَعَ باتهُ نورًا دائمًا
 ذلكَ النورَ مظلاً عليهَ فانه يبقى ويَدُومُ ولا يفنيُ والنورُ الأولى الذي هو
 أَنْيٌ فقطُ دائمٌ لم ينزوِّلْ ولا ينزوِّل وإنما استعملنا هذهِ الأسماءَ في ذلكَ النورِ
 الأولى لِمَا أضطررنا أن نجعلها دلالةً

ونرجعُ ونقولُ أنَّ الْأَنَّ الأولى هو النورُ الأولى هو نورُ الانوارُ لا نهاية له ولا
 ينعدُ ولا ينزوِّل ينيرُ ويُضيئُ العالم العقليَ دائمًا فلذلك صارَ العالم العقلَ
 لا ينعدُ ولا يبييدُ ولِمَا صارَ هذا العالمُ العقليُ دائمًا حميرٌ فرعٌ ونشأَ هذا
 العالمُ وأعني بالفرعِ العالم السماويٍّ ولا سيّما سادَةُ ذلكَ العالم فانه لو

النفي فيينا معرفةٌ صحيحةٌ بالحسنٍ ولا ينال منها الاشياء العقلية نيلاً صحيحةً
 فان كان هذا على ما وصفنا كان الحسنُ اهلاً بعلم الاثار الملازمة له ويجعل
 الاثار الغريبة لاما يدخل عليه من الالم وان كانت من جنسه فبالحري
 ان يجعل الاشياء العقلية فانها غريبةٌ بعيدةٌ عناً جداً فلذلك اذا
 اردنا ان نذكر شيئاً عقلياً بايننا من الهيولى اشتبه ذلك علينا وظننا انا
 لا ندركه فلذلك نفكرون وننظر في الاشياء العقلية الا ان الاثر العارض
 من الحسن فان الحسن يقول انا لم ار الشيء العقلي وقد صدق انه لم يره
 ولا يرى شيئاً من العقليات ابداً فالشيء الذي يفترض بالعقليات هو العقل فانه
 ان انكر الاشياء العقلية انكر ذاته ايضاً وذلك ان العقل اذا ما صبر نفسه
 جسماً واخرجها من حيز العقول واراد ان يرى العقليات ببصر الاجسام
 فلم يمكنه ان ينظر الى العالم العقلي وقد قلنا كيف يقدر ان يرى الاشياء
 العقلية وكيف لا يقدر ان يراها وهو انه اذا تصور نفسه خارجاً العقلية لم
 يمكنه ان يراها وانما صبر نفسه منها رأها وعرفها معرفةٌ صحيحةٌ
 فان قال قائل اذا رأى العقل العالم وعرفه ما الذي يخبرنا عنه فنقول انه
 يخبرنا انه رأى فعل البارى الاول وهو العالم العقلي الذي هو علته وان
 ذلك العالم فيه جميع الاشياء بلا نصب ولا تعب ولا جد يدخل
 عليه وانه يلتفت بالاشيء التي [١٠٨] تولدت منه فيما سكها عنده ليغفر بمنوره
 وبحسن الاشياء التي ولدها غير ان المشترى وحده أول من ظهر خارجاً
 من ذلك العالم وهو صنف لبعض الاشياء التي في ذلك العالم ولم يخرج

ان البصر انما ينال الاشياء الخارجيه منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو في بحيث حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوله كذلك المرء العقلاني اذا القى بصره على الاشياء العقلية لم ينالها حتى يكون هو في شيئا واحدا الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحده معها بوجوه فيكون مع بعضها اشد واقوى توحد من توحد الحاسس بالمحسوسات،

والبصر كلما اطلاه النظر الى الشيء المحسوس اهتم به المحسوس حتى يصيغه خارجا من الحس ان لا يحس شيئا فاما البصر العقلاني فيكون خلاف ذلك اعني انه كلما اطلاه النظر الى المعمول كان اكثرا معرفة واجدر ان يكون عقلا، وينبغي ان يعلم ان معرفة الحواس تكون بالشروع واللام اكثرا مما تكون بالعلم وذلك بانها تدفع عنها الشروع واللام الداخلة عليها مثل السقム فاذا فعلت ذلك لم يثبت معرفتها لشدة الوجع الذى يعرض منه فلذلك لا يعرف الحاسس معرفة صحيحة، فاما الصاححة فانها تكون في الحواس كونا ملائما لها وهي تلتفت بها فلذلك يعرفها الحواس معرفة صحيحة وذلك ان الصاححة ترتيب في الجثث وتلبيت معها وتلزمها بانها ملائمة فتنحدر بها فيعرفها الحاسس كمعرفته محسوساته فاما السقム فغريب من الحس غير ملائم [١.٧] له والاشيء الغريبة البعيدة منا لا يحس بها المعرفة بل يحس بها حس الوجع فاما الاشياء الدانية الملائمة لنا فانا نحس بها بحس المعرفة لا بحس الوجع، فاذا كنا على هذه الحال عرفنا الاشياء الحسية الدانية

ان يتتوحدا غير انه اذا انتهى الانسان وصار صافيا نقيا ولم يتتوحد بالنفس للجسم قدر ان يرجع الى ذلك السيد الذى فارقه فيتوحد معه دائما غير ان الانسان يرجع في رجوعه وذلك انه يعلم انه اذا توحد مع السيد وكان كالشىء الواحد لم يخف عليه شىء ما تخنه من فناء العالم السفلى، فكذلك اذا القى المرأة الفاضل بصرها على بعض السادة التي في السماء واطال النظر اليها امتلاً من نوره وحسنه وصار معه كأنه شىء واحد خلُف الحسُّ من ورائه لئلا يرجع الى العالم الاسفل فيفارق ذلك السيد ويعدم ذلك الحسن والنظر الى البهاء الاعلى فيلرمه لذلك لزوما شديدا حتى اذا نظر اليه كان معه كأنه شىء واحد ليس هو غيره فان اشتاق ان ينظر اليه كأنه شىء غيره رفضه والقاء عنه بعيدا، فيينبغى للمرء الفاضل المشتاق الى النظر الى العالم الاعلى اذا صار مع بعض سادة الناجم ان يكون على الصفة التي وصفنا وان يحرص دائما ان يرى العالم الاعلى الذى فوق ذلك السيد الذى هو معه فان رؤية ذلك العالم [١٤] افضل واعلى من رؤية عالم السماء وبحرص ان يصير فيه فانه ان صار فيه رجع وقد صار حسنا بهيا ساطع اللون للنور الذى نال من ثم ولا يقدر احد ان يكون في حير الحس والخيالون وان يُرد عن النظر اليه فلن اراد احد ان يصير في العالم العقلى فلبيه كأنه شىء واحد معه لا غيره فانه ان فعل ذلك دخل فيه وقبل من انوار ذلك العالم وحسنه وصوئه فيكون هو نيرا مصيئا حسنا كأنه هو وينبغى ان يعلم

الى تلك الصورة فارجع الى نفسك وَكُنْ كأنك نفس بلا جسم ثم انظر
 الى تلك الصورة كأنها شيء واحد لا اختلاف فيها فانك متى فعلت
 ذلك رأيْت الصور باسرها بروية عقلية وامتنالات من حسنها وبهائها،
 وكما اردت ان تنظر الى بعض سادة الناجوم قاتما تلقى بصرك عليه
 القاء كلياً كأنك تنظر الى ظاهره وباطنه فتنظر الى نوره وحسنها منظر عالٍ
 كذلك فاعمل اذا اردت ان تنظر الى تلك الصورة النيرة المصيبة البهية
 فانك اذا قويت ان تراها روية لا نقصان فيها ولا تفصيل قويت ان تنظر
 الى حسنها وبهائها فاذا لم يقدر احد ان ينظر الى ذلك الصورة العالى
 فليقل بصره على سادة الناجوم ليحرض ان يراها روية مستقصاة فانه
 سيرى فيه بعض حسن ذلك العالم الاعلى لانه مثالاً وصنيع له [١.٥] فاذا امتلاً
 من حسن ذلك السيد النير صار في الحسن والبهاء كأنه متحدة به ليكونا
 كأنهما شيء واحد وان بقى على حاله متوحداً به ولم يفصل ذاته منه
 صار هو السيد النير وان بقى على حاله منفداً بذاته وفصل ذاته منه
 لم يكن هو وذلك السيد شيئاً واحداً وذلك انه يكسو من بهائه وحسنها
 فيكون كأنه هو في البهاء والحسن فاذا كان كذلك راي حينئذ هو
 والسيد في ذلك العالم واحداً وكلما اراد ان يراه قوى عليه من اجل
 اتحاده مع ذلك السيد ومعونة السيد له،
 فان هو ترك ذلك السيد بعد القاء بصره عليه ونبيله من نوره وحسنها
 ورجع الى ذاته افترق ذلك التوحد وصار اثنين على ما كانا عليه قبل

ذلك العالم بما فيه من الصورة الحسنة البهية فاستفاد من ذلك الحسن واستئثار من ذلك النور لأن ذلك العالم الشريف ينير كل من ينظر اليه لأنه يُعيض عليه من حسنة ومن نور حتى يصير كأنه هو في الحسن والبهاء والنور، وكما أن الرجل الذي يرتقى موصعاً عالياً ساخماً فـ يطلع على أرض حمراء نيرة ويلقى بصره عليها ويطيل النظر اليها يمتهن من ذلك اللون الأحمر الناصع الساطع فيتشبه حينئذ بلون تلك الأرض وبهائها كذلك من القوى بصرة على العالم الأعلى ونظر إلى ذلك اللون الحسن النير وأطاف نظره إليه أفاده ذلك اللون والحسن فيتشبه به وصار كأنه هو في الحسن والبهاء غير أن اللون هناك إنما هو حُسْنُ الصورة ونورها بل الصورة هي ما هي حَسَنٌ باطنها وظاهرها وذلك أن اللون الحسن ليس هو غير الصورة [١٠٤] لا يحمول عليها لكنه لما لم يمكن الناظر أن يراها كلها باطنها وظاهرها ظن الناظر أن ظاهرها هو اللون النير الحسن فقط، خاماً الذي تولى تلك الصورة بكمالها وسلك في كثيتها فإنه يرى تلك الصورة الموانا نيرة صافية ساطعة عالية في الحسن والبهاء إلا أنه حينئذ لا يرى تلك الصورة ردية منفصلة داخلاً وخارجها لكنه يراها كلها باسراها معاً لنفاد بصره فيها ولن يقدر الناظر إذا كان جسمياً أن ينظر إلى تلك الصورة نظراً كلياً في باطنها وظاهرها معاً لأنه إنما ينظر إليها وهو خارج منها لأنها واقعة تحت الحسن فلذلك لا يقدر أحد جسمانياً أن ينظر إلى تلك الصورة كمنه منظرها للعلة التي ذكرناها آنفاً فإذا أردت أن تنظر

تتحرك اليه اعني انه يكون للـ متحرك شئ؟ ما يتحرك اليه والا لم يكن متحركا البتة وانما يتحرك الم المتحرك شوقا الى الشئ الذي كان منه لانه انما يريد نيله والتشبث به من اجل ذلك يلقى بصره عليه فيكون ذلك علة حركة اضطرارا، وينبغي لك ان تنفي عن وفك كل كون بزمان اذ كنت انما تريده ان تعلم كيف ابدعت الاتيـات الحقيقة الدائمة الشريفة من المبدع الاول لانها انما كـونـت منه بغير زمان وانما ابدعت ابداعا وفعلت فعلا ليس بينها وبين المبدع الفاعل متوسط البتة فكيف يكون كـونـها بزمان وهي علة الزمان والاـكون الزمانية ونظامها وشرفها [٣٣]، وعلة الزمان لا تكون تحت الزمان بل تكون بنوع اعلى وارفع كـنـاحـوـ الظلـ من ذـىـ الـظـلـ،

وما اكـثـرـ العـجـائـبـ التـىـ تـرـىـ سـادـةـ النـاجـومـ وـالـانـفـسـ فـيـ ذـلـكـ العـالـمـ الـاعـلـىـ الـذـىـ كـونـتـ مـنـهـ وـلـذـلـكـ صـارـ ذـلـكـ العـالـمـ حـيـطـاـ بـجـمـيـعـ الـاشـيـاءـ التـىـ فـيـ هـذـاـ العـالـمـ وـعـذـهـ الصـورـ فـيـ ذـلـكـ العـالـمـ مـنـ اـولـهاـ الـاـ اـنـهـ هـنـالـكـ بـنـوـعـ اـخـرـ اـعـلـىـ وـارـفـعـ وـلـسـتـ اـعـنـىـ بـهـ اـنـ الصـورـ الدـنـيـةـ الـكـائـنـةـ فـيـ هـذـاـ العـالـمـ فـيـ الـعـفـونـةـ هـيـ فـيـ ذـلـكـ العـالـمـ الـاعـلـىـ اـيـضـاـ بـلـ الصـورـ الـطـبـيـعـيـةـ اـعـنـىـ اـنـهـ يـمـكـنـ اـرـ،ـ يـكـونـ مـاـ هـنـاـ هـوـ هـنـاكـ بـنـوـعـ اـكـرمـ وـاـشـرـفـ،ـ وـنـرـجـعـ اـلـىـ مـاـ كـنـاـ فـيـهـ وـنـقـولـ اـنـ المـشـتـرـىـ اـذـ رـأـىـ هـذـهـ الصـورـ الـعـقـلـيـةـ الـنـقـيـةـ الصـافـيـةـ نـالـ مـنـ حـسـنـهـ وـضـوـهـاـ عـلـىـ قـدـرـ قـوـتـهـ وـكـلـ مـنـ كـانـ هـنـاـ كـانـ اـيـضـاـ عـلـشـقـاـ لـذـلـكـ العـالـمـ وـاـخـابـيـهـ عـشـقـ المـشـتـرـىـ وـرـأـىـ حـسـنـ

المبدع وصيّرها مبصراً دائماً عذراً الاشياء وأشبهها بما تضطرّ النفس ان
تعلمهها ولا يفوتها منها شيءٌ ونشتاق ايضاً الى ان نعلم الشيء الذي
قد اكثرت فيه الحكمة الاولون القول واصطاربوا فيه وكيف صار الواحد
الماهض الذي لا كثرة فيه بنوع من الانواع علة ابداع الاشياء من غير
ان يخرج من وحدانيته ولا ينكر بل اشتدت وحدانيته عند ابداعه
الكثرة لو اعنينا الاشياء كلها الى شيءٍ واحدٍ لا كثرة فيه ولو قلنا ذلك
فنحن مطلقون عن هذه المسألة ومنبتها غير انا نبتدى فنتصور الى الله تعالى ونسأله العفو والتوفيق لا يصلح [١٠٢] ذلك ولا نسئله بالقول فقط ولا نرفع
البيه ايدينا الدائرة فقط لكننا نبتهل اليه بعقلونا ونبسط افسننا ونمدّها
اليه ونتصور اليه ونطلبه طلب المجر ولا نمل فانا اذا فعلنا ذلك اثار
عقولنا بنوره الساطع ونفى عنا للجهالة التي تعلقت بنا في هذه الابدان
وقوّانا على ما سألناه من المعونة على ذلك فبهذا النوع فقط نقوى على
اطلاق هذه المسألة وننتهي الى الواحد لخير الفاضل وحده مغيبص
للغيرات والفضائل على من طلبها حقاً

ونحن مبتدئون وقائلون من اراد ان يعلم كيف ابدع الواحد ل الحق
الاشيء الكثيرة فليخلق بصره على الواحد ل الحق فقط ولا يختلف الى الاشياء
كلها خارجاً منه ويرجع الى ذاته فليقف هناك فانه يرى بعقله الواحد
الحق ساكناً واقفاً علياً على الاشياء كلها العقلية منها والحسية ويرى
سائر الاشياء كأنها اصنام منبئه ومقابلة البيه في هذا النوع سارت الاشياء

جوهرى فان كان هذا هكذا كانت النفس عدداً ايضاً لأن الأشياء الأولى
 العالمية ليست بجُنْدِث ولا عظم لها بل هي روحانية وليس من حيث
 للجثث والقدار وإن كانت الجثث والأشياء ذات القدار الغليظة أخيراً
 إلى أن يظنّ الحُسْن أنها الاتّيات وليس بآنياتٍ،
 والدليل على أنّ الأشياء العالمية الشريفة ليست بجثث ولا ذات اقدار
 الأشياء الجثثية مثل البدور والنباتات [١.١] فان الشيء الشريف الكريم الذي
 في البدور والنبات ليس في الظاهرة الظاهرة الظاهرة تحت البصر لكنه
 الشيء الخفي الذي لا يقع تحت البصر وهو الكلمة العقلية العدد
 الجوهرى الذي فيه،
 ونقول أن العدد والاتّين الذي في ذلك العالم الأعلى إنما هو العقل
 والكلماتُ الفواعلُ الممحضةُ غير أن الاتّين ليس يعادان إنما نسباً إلى
 ذاتهما وإنما العدد الكائن منهما ومن الواحد فانما هو صورة كل واحد
 من تلك الأشياء كأن الأشياء كلها تصورت فيه اعني في العقل لأن العقل
 بما اثنان والعقل يتصور من الواحد بنوع غير النوع الذي يتصور به من
 ذاته وإنما يشبه الصور التي يصورها العقل من ذاته البصر الكائن بالفعل
 وذلك أن الواحد صور من الاتّية الأولى المبتدعة فتحرّك العقل ليعقل
 المعمول بالفعل فالعقل إنما هو كالبصر الذي يحصر بالفعل وكلاهما
 شيء واحد،
 فنريد أن نفحص عن العقل وكيف هو وكيف ابتداع وكيف ابداعه

فان العقل انما يعقل بحركة واما السكون فلان العقل وان كان يعقل بحركة فانه لا يتغير ولا يستحيل من حال الى حال واما الغيرية فن اجل العاقل والمعقول فانه ان رفع رافع الغيرية من العقل صار واحدا محسناً فيلزم الصمت ولا يعقل شيئاً وينبغى ان تكون الاشياء المعقولة مصادفة الى الاشياء العاقلة واما الهوية فن اجل ان العقل عقل المعقول من غير ان يخرج عن حالة ولا يتغير بل عقل المعقول [...] وهو هو بعينه في سائر الحالات، وايضاً فان الشيء الذي يضم للجواهر العقلية هو الهوية والفرقان الذي يفرق تلك الجواهر هو الغيرية والعقل الذي هو السيد يوجد في النفس كثيراً اذ النفس متصلة به الا ان تتعذر حدودها وتزيد مفارقتها فاذا فارقتها كان ذلك هو موتها وفسادها فاذا اتصلت به حتى يصيروا كأنهما شيء واحد حقيقة حقيقة دائمة وسررت سروراً لا نفاد له، فان سأله سائل وقال ومن صير العقل على هذه الحال ومن شرفة هذا التشريف قلنا الذي ابدعه وهو الواحد الحق المماض المبسوط الخيط بجميع الاشياء البسيطة والمركبة الذي هو قبل كل كثيير وهو علة أبديّة الشيء وكثرته وهو فاعل العدد وليس العدد أول الاشياء كما ظنّ اناس لأن الواحد قبل الاثنين والاثنان بعد الواحد وانما كان الاثنان من الواحد وكما محدودين وكان الواحد غير محدود لأن الاثنين من الواحد ونقول ان الاثنين محدود عند الواحد وهم في انفسهما غير محدودين، فاذا قيل الحد صار عدداً غير انه محدود كالجواهر اعني انه

شَتَّى مِنْهَا الْعُقْدَ وَالْحُسْنَ فَالْرَّمُ الْعُقْدَ لَأَنَّ الْحُسْنَ أَنَّمَا يَعْرُفُ الْأَفْرَادَ مِنَ
 الْأَشْيَاءِ مِثْلَ سُقْرَاطِيَّسَ وَبُقْرَاطِيَّسَ الْحُسْنَ لَا يَقْوِيُ الْأَعْلَى نَيْلَ الْأَشْيَاءِ
 لِلْجُرْوَيَّةِ فَقَطْ فَإِنَّمَا الْعُقْدَ فَإِنَّمَا يُعْرِفُ الْأَنْسَانُ الْمُرْسَلَ مَا هُوَ وَالْفَرَسُ الْمُرْسَلُ
 مَا هُوَ وَأَنَّمَا يَعْرُفُ ذَلِكَ بِأَنَّهُ يَنْعَلُ الْأَشْيَاءَ الْكَلِيَّاتِ بِقِبَاسٍ بِتَوْسُطِ الْمُقْدَمَاتِ
 فَإِنَّمَا هُنْكَ فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى فَإِنَّهُ يُبَرِّيَكَ الْكَلِيَّاتِ عِبَانَا [٩٩] لَأَنَّهَا جَوَافِرُ
 ثَابِتَةٌ قَائِمَةٌ دَائِمَةٌ كُلُّهَا قَائِمَةٌ ثَابِتَةٌ فِي شَيْءٍ وَاحِدٌ مِنْهَا وَأَنَّمَا هُنَّ قَائِمَةٌ
 فَقَطْ وَالْقِيَامُ هُنْكَ دَائِمٌ بِلَا زَمَانٍ مَاضِيٍّ وَلَا آتِيٍّ وَذَلِكَ أَنَّ الْأَنَّ هُنْكَ
 حَاضِرٌ وَالْمَاضِي مُوْجَوٌ لَأَنَّ الْأَشْيَاءَ الَّتِي هُنْكَ دَائِمَةٌ عَلَى حَالٍ وَاحِدَةٍ
 لَا تَتَغَيِّرُ وَلَا تَسْتَحِيلُ وَأَنَّمَا هُنَّ الْحَالَ الَّتِي يَجِبُ أَنْ تَكُونُ عَلَيْهَا فَلَا
 تَرَأْسُ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي فِي ذَلِكَ الْعَالَمِ هُوَ عُقْدٌ وَأَنْبَيَّةٌ وَكُلُّ مِنْهَا
 عُقْدٌ وَأَنْبَيَّةٌ أَيْضًا وَالْعُقْدُ وَالْأَنْبَيَّةُ هُنْكَ لَا يَنْفَرِقُانَ وَذَلِكَ أَنَّ الْعُقْدَ أَنَّمَا هُوَ
 عُقْدٌ لَأَنَّهُ يَعْقُلُ الْأَنْبَيَّةَ وَالْأَنْبَيَّةَ أَنَّمَا هُنَّ أَنْبَيَّةٌ لَأَنَّهَا تَعْقُلُ مِنَ الْعُقْدِ وَالْعَلْتَةِ
 الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا يَعْقُلُ الْعُقْدُ وَيَعْقُلُ الْأَنْبَيَّةَ أَنْبَيَّةً أُخْرَى غَيْرُهُمَا وَهُنَّ الْعَلْتَةُ
 الْمُبَدِّعَةُ لِلْعُقْدِ وَالْعُقْدُ وَالْأَنْبَيَّةُ أَبْدَاهُ مَعًا فَنَّ أَجْلُ ذَلِكَ لَا يَفَارِقُ أَحَدَهُمَا
 الْأُخْرَ غَيْرَ أَنَّهُ وَإِنْ كَانَ الْعُقْدُ وَالْأَنْبَيَّةُ اثْنَيْنِ فَإِنَّهُمَا عُقْدٌ وَأَنْبَيَّةٌ مَعًا وَعَاقِلٌ
 وَمَعْقُولٌ مَعًا لَأَنَّهُ لَا يَمْكُنُ أَنْ يَكُونَ الْعُقْدُ عَافِلًا لَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الْغَيْرِيَّةُ
 مُوْجَوَةً أَيْ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الشَّيْءُ الَّذِي هُوَ مُوْجَوٌ مِنْهُ
 فَإِنْ كَانَ هَذَا عَدْدًا عَدْدًا فَقُلْنَا أَنَّ الْأَوَّلَيْنَ أَنَّمَا هُنَّ الْعُقْدُ وَالْأَنْبَيَّةُ
 وَالْغَيْرِيَّةُ وَالْهَوَيَّةُ وَيَنْبَغِي أَنْ يَصْفُ الْبَيْهَا الْحَرْكَةُ وَالسُّكُونُ أَمَّا الْحَرْكَةُ

نقية ليس يشوبها شيءٌ من الادنّس ويُرى هناك العقلُ الشَّرِيفُ فيما
 عليها ومدّيراً لها بِحَكْمَةٍ لا توصُفُ وبالقوّةِ التي جعلَ فيه مبدعُ العالمين
 جميّعاً ويُرى هناك الأشياء مُتَلِّثةً نوراً وعقولاً وحَكْمَةً وليس هناك [١٨]
 هزوًّا ولا لعب لانَّ لِجَدَ المُحَصَّ هناك إنما هو من أَجْلِ النُّورِ الفائض
 عليها ولانَّ كُلَّ واحِدٍ مِنْهُ يَحْرُصُ عَلَى التَّرْقِيَةِ إِلَى درجةِ صَاحِبِهِ وَانْ يَدْنُو
 مِنَ النُّورِ الْأَوَّلِ الفائضِ عَلَى ذَلِكَ الْعَالَمِ مُحِيطٌ بِالْأَشْيَاءِ كُلَّهَا الدَّائِمَةِ الَّتِي
 لَا تَمُوتُ وَمُحِيطٌ بِجَمِيعِ الْعُقُولِ وَالْأَنْفُسِ كُلَّهَا وَذَلِكَ الْعَالَمُ سَاكِنٌ دَائِمٌ
 السُّكُونُ لَانَّهُ فِي غَايَةِ الْإِتِّقَانِ وَالْمُحْسَنِ فَلَا يَجْتَنِي إِلَى الْحُرْكَةِ بَيْانٍ يَنْتَقِلُ
 مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ وَلَوْ أَرَادَ الْحُرْكَةَ وَالْإِنْتِقَالَ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى ذَلِكَ لَانَّ الْأَشْيَاءَ
 كُلَّهَا فِيهِ وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْهَا خَارِجًا عَنْهُ فَيَنْتَقِلُ إِلَيْهِ، وَذَلِكَ الْعَالَمُ أَيْضًا لَا
 يَطْلُبُ التَّنْمَامَ وَالْزِيَادَةَ لَانَّهُ تَلَمُّ فِي غَايَةِ التَّنْمَامِ وَالْكِمالِ،
 وَانَّمَا صَارَ الْعَالَمُ الْأَعْلَى تَامًا كَامِلًا لَانَّهُ لَا شَيْءٌ فِيهِ لَا يَحْيِطُ بِهِ عَلَمًا
 فَإِذَا عَقَلَ شَيْئًا فَانَّمَا يَعْقُلُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَطْلُبَهُ أَوْ يَرَوِي فِيهِ لَكَنَّهُ يَعْقُلُهُ
 بِانَّهُ فِيهِ وَيَنْ أَجْلَ أَنْ شَرَفَهُ لَيْسَ يَسْتَغْدِيُ لَا عَرَضٌ لَانَّهُ دَائِرُ الْشَّرْفِ،
 وَكَذَلِكَ سَائِرُ فَصَائِلَهُ دَائِمَةٌ تَجْرِي مَعَ الدَّهْرِ لَا مَعَ الزَّمَانِ وَالزَّمَانُ إنَّمَا
 مُتَشَبِّهٌ بِالدَّهْرِ وَالْدِيْمُونَةِ فَإِذَا أَرِدْتَ أَنْ تَعْرِفَ ذَلِكَ الْعَالَمَ الشَّرِيفَ
 وَالْأَشْيَاءَ الَّتِي فِيهَا الشَّرِيفَةُ وَالْكَرِيمَةُ الدَّائِمَةُ فَكُلَّ بَصَرْكَ وَحْدَهُ عَنِ النَّظَرِ
 إِلَيْهَا وَكُلَّ بَصَرْكَ عَلَى النَّفْسِ وَأَجْرِيَ مَعَهَا لَا تَقْفَ فَتَعْرِفَ فَصَائِلَهَا فَإِذَا
 جَرِيتَ مَعَهَا فَخَلَفَ بَعْضَ مَا فِيهَا وَاقْبَلَ عَلَى بَعْضِ ثَانٍ فِي النَّفْسِ أَشْيَاءَ

ذاتها ونظرت إلى العقل كان كل فعلها منسوبا إلى العقل ولا ينبغي أن
 نصيف غلا من الأفاعيل إلى النفس العقلية إلا أفاعيل التي تجعل النفس
 غلا عقليا وهي أفاعيلها الذاتية الممدودة الشريفة وأما الأفاعيل البدنية
 [٦٧] المذمومة فلا ينبغي أن تنسب إلى النفس العقلية بل تنسب إلى
 النفس البسيطة لأنها آثار واقعة على هذه النفس لا على النفس العقلية،
 ثم نقول أن النفس شريفة بالعقل والعقل يزيدها شرفا لانه أبوها وغير
 مفارق لها ولأنه لا وسط بينهما بل النفس تتلع العقل وهي قابلة لصورته
 لانه منزلة الهيولي، ونقول أن هيولي العقل شريفة جدا لأنها بسيطة عقلية
 غير أن العقل أشد منها ابسطا وهو محيط بها، ونقول أن هيولي النفس
 شريفة جدا لأنها بسيطة عقلية نفسانية غير أن النفس أشد ابسطا
 منها وهي محيطة بها ومؤثرة فيها الآثار العجيبة بعون العقل غلذلك
 صارت أشرف وأكرم من الهيولي لأنها تحيط بها وتصور فيها الصور العجيبة،
 والدليل على ذلك العالى الحسى فان من رأه لم يلبث ان يكثر منه عجبه
 ولا سيما اذا رأى عظمة وحسنها وشرفه وحركته المتصلة الدائمة السائرة
 التي فيها الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة في هذا من الحيوان
 والبهائم والنبات وسائل الاشياء كلها فذا رأى هذه الاشياء الحسية التي
 في هذا العالى السفلى الحسى شترق بعقله إلى العالى الاعلى الحق الذى
 انما هذا العالى مثال له فيلقى بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها
 التي رأها في هذا العالى غير انه يراها عقلية دائمة متصلة بقضائل وحيوة

العليا القريبة من البارى تعالى كان الواجب ان يكون هو اثُر وافضل من جميع ما اخذه لقربه من [١٩] البارى شريف جوهرة وحسن قبوه الفضيلة واللبيوة، ولذلك صار بحيث كان المثال الاول الذى فيه تظهر فضائل البارى سبحانه واليه يغوص الفضائل الکريمة ولذلك يجب ان يغوص منه اعني من العقل على النفس فانها مثال من العقل كما ان المنطق الظاهر انما هو منطق العقل وفعلها كلها انما هو بعمرفة العقل واللبيوة التي تغوصها على الاشياء وانما هي من العقل بأسْها، والعقل والنفس هما بمنزلة النار للحرارة،

اما العقل الکلى فكان النار والنفس كالحرارة المنبتة من النار على شىء اخر غير انه ان كان العقل والنفس هما بمنزلة النار للحرارة فان الحرارة انما ترسىء من النار سبلاً ويسلك سلوكاً الى ان تلقى الى الشيء القابل لها فتكتون فيه واما العقل فانه ينبع في النفس من غير ان يرسىء منه قوة من قواها، ونقول ان النفس عقلية اذا صارت في العقل غير انها وار كانت عقلية فان عقلها لن يكون الا بالفکر والروية لانه عقل مستفاد فمن اجل ذلك صارت تفك وتروى ان عقلها ناقص والعقل هو متم لها كالاب والابن فان الاب هو المري لابنه وتم له فالعقل هو الذي يتم النفس لانه هو الذي ولدها،

ونقول ان شخص النفس انما هو في العقل والمنطق الکائن بالعقل انما هو للعقل لا للشيء الواقع تحت البصر وذلك ان النفس اذا رجعت الى

سنة لما ذكرنا شهراً ولا سنة ولا زماناً دون زمانٍ ولما كانت النفس تكتفي
بمعرفة الشيء المعمول أنه معمولٌ فقط ،

واما اذا كان الفاعل يفعل شيئاً واحداً دائماً ثم يحتاج الى حفظ ذلك
الشيء ولا أن يذكرة اذ كان واحداً لا يتبدل فان كان هذا عكذا
وكان الكواكب اما تتحرّك لتفعل افعالها لا ننسلك ابعاد المبروج ولم
يكون غرضها فلا فعلها ان ترى الاشياء التي تمرّ بها ولا كم مرة بها
وكم مرّها في تلك الابعاد لغرض لا يعتمد فلا مhaltة اذن ان حركتها
لامرٍ آخر يريده عظيم شريف فلذلك صارت تلك الابعاد سلوكاً دائماً ،
ونقول ان الباري الاول لما كان هو الفاضل التام الفضيلة وفضيلته اقرّ
واكمل من جميع نووى الفضائل اذ كان هو سبب فضيلة كل ذى فضيلة
الذين هم دونه وكان هو علّتهم هم معلومون كان الواجب ان يكون هو
الذى يفيض اولاً للحياة والفضيلة على الاشياء كلها التي هي دونه وهي
معلولة فيفيض عليها على درجاتها وموارتها ما كل منها اكتراً قبولاً آخرى
ان يقرب منه ويكون القابل الاول لشرف جوهره وحسن بيهاءه وقباته ،
ولذلك يتتوسط بين الباري وسائر المعلومات ان يجعل هذا الشيء الشريف
الفضائل الجوهر اول ما يفيض عليه من الحياة والفضائل ويكون
هو الذى يُفيض بعد ذلك على ما دونه مما قد قبل من الباري تعالى
ويكون قبولاً للحياة والفضائل المفاضلة عليه من الباري دائماً وافراغه
وفيه على ما دونه دائماً الا انه اذا كان هو القابل الاول وفي درجته

اذا احس لحس الشيء بلا مشبه من لحس فاما يقبل اثره وحده من غير ان يقبل النفس ذلك الاثر فتصيره داخل البدن اى في اليوم فانها اذا لم تصره في اليوم فلا حس ولا معنى لقلة حاجتها اليه اما لانها لم تستلده واما لقلة منفعتها اذا كان الشيء المنظور اليه على هذه الحال لم تجرب به النفس اليها ولم تصره في اليوم ولم تذكره لانها لم تحتاج اليه وهو حاضر بين يديها فكيف تحتاج اليه اذا ماضى فقد بان ان الاشياء الارضية لحسها ليس من الاضطرار ان تجعلها النفس في اليوم

فان لتج احد فقال انه لا بد للنفس من ان تصير الشيء الذي وقع تحت لحس في اليوم ايضا قلنا انه وان صيرته النفس في اليوم فاما لم تصيره هناك ليلمة اليوم او يحفظه وذلك ان لحس دلن كان قد ادرك الشيء فلم يحس الا رسمه واثره، والدليل على ذلك ما نحن قاتلون انا اذا مضينا في الهواء قدما ولم نعلم اى جزء من اجزاءه انفوج لنا اولا وائى جزء انفوج لنا ثانيا اما لان لا نعد معرفة ذلك واما لان لا نقدر عليه فلا نحفظ ذلك الانفوج ولا نتوقف لانا لا تحتاج اليه ولا ننتفع بعلمه اذا لم ننفهم ولم نحفظه لم نذكره، ولو انا قوينا على المصى في الهواء دون الارض لما عرفنا الفراسخ ولا في اى فراسخ نحن ولا كم فراسخ سرنا، وابدا لو كنا ادائما احتاجنا الى الحركة لم نحتاج الى الاوقات الا الى الحركة وادا [٩٥]

عملنا اعمالنا ولم نصفها الى الزمان فنقول عملنا هذا الشيء في شهر او

ونلك ان الليل ينلو النهار فاذا كان كذلك جُزئُت الايامُ وكثير عددها فاما العلوُ فان اليوم فيه واحد وليس هناك ايام لان ما هناك نهار لنهار لا يتلوه ليلٌ لكن هناك ابعاد مختلفة لا يشبهها بعضاً وفلك البروج لا يشبه سائر الافلاك فلا بد لنفس الكواكب اذا صارت في بعض الابعاد وفي بعض البروج ان نقول انها جارت ذلك بعد وخرجت من ذلك البرج وصارت في هذا البرج ،

فان قال قاتل ان الكواكب ايضاً قد كانت ترى الناس في العلو فكيف تقلّبهم في العالم السفلي وكيف ينتقلون من شيءٍ الى شيءٍ وكيف يستحيل الارض بعدها الى بعض فان كانت ترى ذلك فلا بد ان تذكر الناس الماصين والامور التي قد سلفت والقرون التي قد خلعت فان كانت تذكر ذلك فلا محالة انها ذات ذكرٍ قلنا ليس من الاضطرار ان يكون الانسان يذكر ما قد رأى ولا ان يستوْدِعه الورم مثل الاشياء الارضية للحصنة التي انما عرفها وعقلها باهقون السعى لشدة ظهورها للحسن وبيانها هذه الاشياء الواقعية تحت الحس [٩٤] وقوا مرسلاً فلا ينبغي ان يدع علم الحس للبرئي الا ان يكون في العلم للبرئي تدبير الكل وعلم للجزء داخل في علم الكل ،

والدليل على ذلك اشياء كثيرة أول ذلك انه ليس من الواجب ان يكون ما يرى الانسان بعينه انه يحفظه كما قلنا آنفاً وذلك انه اذا كان الشيء المنظور اليه واحداً لا اختلاف فيه لم يحتاج النفس الى حفظه وكذلك

تذكّر ما قد رأيْتُ وأحسستُ فتكونون ذواتَ ذكر قلنا أنها ترى العالم العقلاني
وتتحسّن الباري دائمًا فـما دامت ترى ذلك العالم فليس تحتاج إلى ذكر
لأنه بين يديها تراه عيّاناً ولا يغيب عنها،

فإن قال قائل فـما كفّت النفس عن النظر إلى ذلك العالم أفاليس تحتاج
إلى أن تذكّر فـتكون ذاتَ ذكر أيضًا قلنا إذا كان الشيء على نوعٍ من
الأنواع أو حالةٍ من الحالات ثم كفّ عن ذلك النوع ويطرد عن الحال الأولى
ـكان قابلاً اثراً ما والكواكب لا تقبل الآثار فـلماً كانت لا تقبل الآثار فـأنها
لا تكفي عن النظر إلى ذلك العالم،

فإن قال قائل أفتذر أنفس الكواكب إنها رأت بالامس الأرض كـلـها أو منذ
شهر أو منذ سنة فـأنها كانت بالامس حيةً أو منذ شهر أو منذ سنة
ـفـأنها لا بدَّ من أن تذكّر أو لا تذكّر فـإن كانت لا تذكّر فلا محالة إنها
ليست ذاتَ ذكر قلنا أنـما نعلم إنها تدور على الأرض وإنـما حية دائمـة
والشيء الدائم هو أبداً على حالة واحدة لا ينتقل فـاما امساً ومنـذ شهر
ومنـذ سنة [٩٣] وما أشبه ذلك فـأنـه في حـيز السـلوك والـحركة في التـى
تجعل منـذ امساً ومنـذ شهر ومنـذ سنة واما الشـيء بـعينـه فـواحدٌ لا امس
فيـه ولا غـيرـه بل هو أبداً والـحركة هي التي تقـسم الـأيـام فـتصـيـرـها امساً
ومنـذ شهر ومنـذ سنة واما هـيـ منزلـة رـجـلـ واحدـ عـمـدـ إلى اـثـرـ الـقـدـمـ
ـالـواحدـ وـقـسمـهـ عـلـىـ اـجـزـاءـ كـثـيرـةـ فـكـذـلـكـ حـرـكـةـ الـفـلـكـ والـكـواـكـبـ فـانـهاـ هـيـ
ـوـاحـدـةـ عـنـدـ اـنـفـسـهـاـ وـنـحـنـ نـقـسـمـهـاـ فـنـصـيـرـهـاـ كـثـيرـةـ وـجـعـلـهـاـ عـدـدـ الـأـيـامـ

كانت فيه في **الحالة الاولى**، ونقول بقول مختصر ان **النفس** المنتقلة من مكان الى مكان المستحيلة من كون الى كون هي ذات ذكر لان الذكر ائما هو للاشياء الماضية التي قد فرغت من كونها فلذلك صار للقائل ههنا مساح ان يقول ان **النفس ذات ذكر** فاما الانفس الثابتة في مكان واحد فلا يغيب عنها شيء مماثلا في ذلك المكان ،

ونريد ان نفحص عن نفس الشمس والقمر وغيرها من سائر الالواكب هل هي ذات ذكر، فنفحص اولا عن نفس الكل هل تذكر شيئا ثم نجري على الفحص عن نفس المشتري هل تذكر شيئا غير اما اذا فحصنا عن تلك لم نجد بدأ من الفحص عن اذهان نفس الالواكب وفكرة ما هي وكيف هي، وذلك بعد ان تكون قد وجدنا ذاتها ذات اذهان فببدأ فنقول ان كانت الالواكب لا تحتاج الى شيء مما نحتاج اليه في هذا العالم السفلي الارضي فانها لا تتطلب ايضا [١٣] فان كانت لا تحتاج الى شيء ولا تتطلب فانها لا تحتاج الى ان تستفيده علما لم تكن تعلمه اولا فما حاجتها الى الفكر والمقاييس والذهن الا ان تكون من اجل علم يستفاد بها، وقد قلنا انه لا حاجة بها الى علم تستفيده مما تراها ولا تحتاج في تدبيرها الى الامور الارضية والناس ولا الى حيل ولا فكر لانها ائما تدبر العالم الارضي بنوع اخر لا بحيلة ولا ذكر ولا رؤية بل بالقدرة التي جعل فيها المبدع المدبر الأول عن شأنه ،

فان قال قائل ان الالواكب ترى العالم فوقها وتحس الله فلا بد من ان

فان قال قائلٌ فاداً انحدرت النفس من العالم العقلّي وصارت في الاجرام السماوية فكيف تقدر ان تتوجه ذلك العالم وتذكرة ولم تكن ذاته ذكرٌ قبل ان تنحدر اليه قلنا ان النفس تستفيده الذكر اذا صارت في السماء من العالم العقلّي وهي وان كانت ذات ذكر لكنها قليلاً تحتاج الى الذكر ما دامت في السماء لانه لم يصرّ بعد في ابدان كثيرة مختلفة ولا مرت عليها الاكوان التي لا تكون الا بزمان كثيرة فتنسى ما في العالم العقلّي النسيان كله ولذلك تكتفى بالحركة اليسيرة حتى تذكرة ما في العالم العقلّي فان قال قائلٌ ان كانت قلة الزمان والاكون يستغنى بها النفس عن كثرة الذكر فلا محالة ان كثرة الاكون وطول الزمان يُنسى الذكر وذلك انه اذا اعتنقت [٤١] الاكون النفس دائمًا نسيت ما كانت فيه من قبل ان تدخل في الكون ولا تذكرها لبعدها من الحال الاولى التي كانت فيها وخلوها في الحركة الدائمة سفلاً فيكون النفس هي لا تذكر البتة شيئاً واداً لم تذكر لم تقدر على ان تتوجه علها العقلّي واداً لم تتوجه لم تحرص على ان تميّز ف تكون كالنفس البهيمية وهذا قبيح جداً قلنا ان النفس وان كانت انحدرت من العلو الى السفل فليس باضطرار ان تنحدر النفس الى كلّ عمق او تتحرّك سفلاً دائمًا بل تتحرّك الى مكان ما ثم توقف هناك وادا سلكت في الاكون فليس من الواجب ان تسلك في كلّ كون الى ان تبلغ آخر الاكون بل تنتهي الى بعض الاكون وتوقف هناك فلا تبرح تحرص على الاروج منه علواً حتى تصير فوق كلّ كون

رجل صعد للجبل والقى بصره علوّا وسفلا فرأى من الاشياء ما لا يمكن
غيره ان يراه من لم يصعد ذلك الموضع كذلك النفس اذا رفعت قوتها
إلى العالم الاعلى رأى اشياء لا يراه احد من لم يفعل كما فعلت وقوتها
هي بصرها الذى تبصر به ما هناك في اى المكانين كانت غير انها اذا
كانت في العالم العقلى لم تحتاج ان ترفع بصرها الى فوق [٩٠] وهذا الارتفاع
هو فعلها الذى تناول به ما هناك اذا كانت في هذا العالم وانما ارتفعت
قوة النفس من هذا العالم السفلى فانها ترفع اولا الى السماء ثم من السماء
إلى فوق السماء،

فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان الذكر انما يبيّن من السماء لأن
النفس اذا صارت كالاشياء السماوية ذكرتها وعلمت انها هي التي تعرف
قبل ان تصير في العالم السفلى فليس الان بعجب ان يكون النفس اذا
صارت في السماء وقفت هناك تذكر حال الاشياء التي رأت وفعلت
في هذا العالم السفلى وان تذكر الاشياء السماوية لانها ثابتة قائمة بذلك
الاجرام والاشكال الاولى لم تتغير ولم تستخل عن جوهرها وشكلها،
فان قال قائل فلو ان الاشكال السماوية تغيرت ولم تبق على حالها الاولى
انرى النفس اذا رأتها اثبتت معرفتها ام لا قلنا نعم تعرفها من قبل
هيئتها وخاصة افاعيلها وليس ذلك بمحال ان تبطل آثار الشيء وتبقى
هيئاته فان كانت السماء ذات نطق كما قال بعض الاولين فيماجرى ان
يكون النفس تعرفها وان تغيرت حالها،

القوّة الفعل وصيّرته عمّالاً لأنّ النّفس كانت تكتفي بقوّتها في العالم الأعلى ولم تكن تحتاج إلى الفعل فلما صارت هنّا احتاجت إلى الفعل ولم تكتفي بقوّتها والقوّة في الجواهر العقلية العالية وهي التي تظهر الفعل وتتممّه وأما في الجواهر للبرمّية فانّ الفعل هو الذي يتمّ القوّة ويلاق [٨٩] بها إلى الغاية، فار، كان هذا هكذا رجعنا فقلنا أنّ الشّيء الذي به ترى النّفس الأشياء العقلية وهي هناك تراها وهي هنّا وهو قوّتها وفعّلها إنما هو نهوض تلك القوّة وذلك إنها اشتاقت إلى النظر إلى ذلك العالم ونهضت بقوّتها واستعملتها غير الاستعمال التي كانت تستعملها وهي هناك لأنّها كانت تدرك الأشياء هناك بآفون السّعي ولا تدركها هنّا لا بتعبر ومشقة وإنّما ينهض تلك القوّة في خواصّ الناس وبينّ كان في أهل السّعادة وبهذه القوّة ترى النّفس الأشياء الشّريفة العالية التي كانت هناك أو هنّا فاذا نهضت قوّة النّفس ورأى ذلك العالم نطقـت عليه ووضعـتـهـ بـتـامـلـ لـاـ باـفـكـارـ وـلـاـ بـقـوـلـ فـبـأـيـ شـيـ تـحـتـاجـ إـلـىـ تـلـخـذـ اوـائـلـهـ منـ شـيـ آـخـرـ لـاـ اـشـيـاءـ التـىـ فـذـلـكـ الـعـالـمـ هـىـ الـاوـائـلـ وـلـيـسـ مـنـ قـرـاءـهـ اوـائـلـ أـخـرىـ،ـ فـنـ اـجـلـ ذـلـكـ صـارـ القـوـلـ عـلـيـهـ وـاحـدـاـ كـانـتـ فـيـ الـعـالـمـ الـاـعـلـىـ لـمـ فـيـ الـعـالـمـ الـاـسـفـلـ فـصـارـتـ النـفـسـ تـرـىـ مـاـ هـنـاـ بـالـقـوـةـ التـىـ كـانـتـ تـرـاـهـ وـهـيـ هـنـاـ غـيـرـ اـنـهـاـ تـحـتـاجـ إـلـىـ اـنـ يـنـهـضـ قـوـتهاـ وـلـاـ حـاجـةـ بـهـاـ إـلـىـ ذـلـكـ إـذـاـ كـانـتـ هـنـاـ،ـ وـانـمـاـ اـعـنـىـ بـالـنهـوضـ إـنـ النـفـسـ إـذـاـ أـوـادـتـ عـلـمـ الـعـالـمـ الـعـقـلـىـ رـفـعـتـ قـوـتهاـ مـنـ هـذـاـ الـعـالـمـ السـفـلـىـ وـذـلـكـ بـمـنـزـلـةـ

دخول الفعل عليها فقط ، والدليل على ذلك أنّ النفس اذا تركت استعمال الفعل في الاشياء العقلية ولم تتحتج الى التفكير في ادراكه ذلك العالم رجعت تلك القوّة اليها بل نهضت لأنّها لم تفارق النفس وترى النفس الاشياء التي كانت تراها قبل ان تصير في هذا العالم [٨٨] من غير ان تتحاج الى الروية والتفكّر فاذا لم تتحاج الى الروية لم تتحاج الى الفعل لأنّ الفعل ضرب من ضروب الروية ونلّك ان الفعل اما يكون في الشيء المرئي واما ان يكون في الشيء الطبيعي فاما القوّة الثابتة فانما تكون في الجواهر التي تقع في الاشياء وقوعها محبّحا بغير رؤية ولا فكر وذلك انها تعانى الاشياء عيّانا ، فان قال قائلٌ فالنفس اذا كانت في هذا العالم فكيف تعلم الاشياء التي في العالم العقلي وكيف تدركها اما بالقوّة التي كانت تعاملها بتلك وهي في ذلك العالم ام تفعل بغير تلك القوّة وان كانت تعاملها بتلك القوّة لم يكن بدّ في ذلك از تدرك الاشياء العقلية هنا كما كانت تدركها هناك وهذا محال لانها هناك مجرّدة محسنة وهي هنا مشوّهة بالبدن وان كانت النفس تدرك الاشياء هنا بفعل ما والفعل غير القوّة فلا محالة انها تدرك الاشياء العقلية بغير قوتها الدركـة وهذا محال لأنّ كل دراك لا يدرك شيئاً من الاشياء الا بقوتها الغريـبة التي لا تفارق الشيء الا بفساده ، قلنا انّ النفس تعلم الاشياء العالية العقلية هنا بالقوّة التي كانت تعاملها بها وهي هناك غير انها لما صارت في البدن احتاجت الى شيء اخر تناول به الاشياء التي كانت تناولها مجرّدة فاظهـرت

ادراك الجواهر الى الفعل، وإن كان هذا هكذا رجعنا وقلنا ان النفس اذا كانت في المكان العقلي فاما ترى ذاتها والأشياء التي هناك بقوتها لأن الأشياء التي هناك بسيطة والبسيط لا يدركه [٨٧] الا بسيطٌ مثله وإذا كانت في هذا المكان الحسّي لم تدل ما هناك الا بتعجب شديد لكتلة القشور التي ليستها والتتعجب فعل والفعل مركب والمركب لا يدرك الأشياء البسيطة كنّة ادراها، فالنفس اذا صارت في هذا العالم الحسّي لم تدل ما في العالم العقلي الا بفعل تستفيده ههنا لا بقوتها فلذلك لا تدرك الأشياء التي كانت تراها في العالم العقلي لأن الفعل يستغرق القوّة في العالم الحسّي ويعنّها من ادراك ما كانت تدركه، فان قال قائل ان المدرك اذا ادرك الشيء بالقوّة وادركه بالفعل كان ذلك اثباتاً واقوّى لأن الفعل انما هو تمام قلنا أجيلاً اذا كان المدرك يدرك الشيء بقبول اثره فان القوّة تكون حسّاً كائناً تقبل رسم اثر الشيء والفعل اثر ذلك الاثر فيكون الفعل حينئذٍ متمم القوّة فاما اذا كان المدرك به يدرك الشيء من غير ان يقبل اثره فالقوّة حينئذٍ تكفي بنفسها في ادراك الشيء فاما كانت مكتفيّة بنفسها ثم اثناها آتٍ دخل عليها فاضطّرّ بها ذلك الاثر وافسدها لا سيّما اذا كان خلافها ولم يكن من حيثها، فان قال قائل اذا كان هذا هكذا فقد فسدت قوّة النفس التي بها كانت تدرك الأشياء العقلية ادراكاً صحيحاً اذا صارت لا تدركها الا بالفعل لأن الفعل مفسد للقوّة قلنا لم تفسد القوّة لكنّها تبحث عن النفس عند

ما أفت وجمعت واما للحبة الحقيقة وهي العقلية فتولف بجميع الاشياء كلها العقلية والحيوانية جمعا عقليا وتصييرها واحدة عقلية فلا تفرق ابدا لانها ليست هناك غلبة تغلب تلك للحبة لان ذلك العالد كلها باسره محبة محبة لليس فيه اختلاف انتبه ولا تنصاد واما الاختلاف والنصاد في هذا العالم فلذلك ر بما قویت الغلبة على للحبة فيفرق الاشياء التي جمعتها للحبة فاما العالم الاعلى فاما هو محبة فقط وحيوية ينبعث منها كل حيota كما قلنا ذلك مارا اختلف لا يفرق كما بيّنا آنفا

‘في القوة والفعل’

ونقول الفعل افضل من القوة في هذا العالم واما في العالم الاعلى فالقوة افضل من الفعل وذلك لان القوة التي في الجواهر العقلية هي التي لا تحتاج الى الفعل من شيء الى شيء آخر غيرها لانها تامة كاملة به تدرك الاشياء الروحانية كادر اك البصر الاشياء الحسية والقوة هناك كالبصر ههنا فاما في العالم الحسي فانها تحتاج الى ان تخرج الى الفعل والى ان تدرك الاشياء الحسوسية وتعلم ان تلك قشور الجواهر التي لبستها في هذا العالم وذلك انها لم تقدر على ان تقبل الى جواهر الاشياء وقوتها الا ان تجوز القشور فاحتاجت في ذلك الى الفعل فاما اذا كانت الجواهر محيرة والقوى مكتشونة فقد اكتفت القوة حينئذ بنفسها ولم تحتاج في

شكله شكلٌ عقليٌ والعقل انما يكون محدوداً بشكله ومن ذلك الشكل ينبع كلُّ جمِيع الاشكال الباطنةُ والظاهرُ ومن تلك الكلمة ينبع القوى والفعل الذي تحت العقل وليس قسمة العقل مثل قسمة الجسم وذلك ان قسمته يكون بخطٍ مستوٍ الى خارج واما قسمة العقل فانها يكون الى داخلِ دائماً اي في داخل الاشياء

اقول ان في العقل جميع العقول للحيوان وذلك انها تنقسم فيه والقسمة في العقل ليس بآن الاشياء هناك قائمٌ فيه ولا ان الاشياء ركبت فيه لكنه فاعلُ الاشياء غير انه يفعلها شيئاً بعد شئ بترتيب وطقوس، وأما الفاعل الأول فانه يفعل الاشياء كلّها التي فعلها بغير توسط معاً وفي دفعه واحدة، ونقول انه كما في العقل جميع الاشياء التي تحته كذلك في لحي الالى جميع طبائع الحيوان وفي كل واحد من الحيوان ايضاً حيوانات كثيرة الا انها اقل واضعف من الحيوان الذي هو اعلى ولا يزال الحيوان نقل من لحي الذي يليه الى ان يلقي الى الحيوان الصغير الصغير الفرة فتفقَّد هناك فيكون ذلك لحي الذي وقعت فيه قوة لحي الالى شاحضاً حياً وهذه القسمة قسمة ليست مختلفة، واقول ان الحيوان وان كان بعضها في بعض كما كانت الافراد في الصنف والصنف في النوع والنوع في الجنس فكلُّها واحدٌ فانها ليست ب مختلفة فيها لكنها [٨٤] فيها كالحبة التي قيلت انها هي كامل الحبة التي ذكروا أنها في العالم الحسي فانها واحدة في الاولى التي هي تُوَلِّف بين الاشياء الا انها ربما قهرتها الغلبة فيفترق

يكون هو ولحس شيئاً واحداً، وقد نقدر أن نمثل قولنا هذا بامثال عقلية
فنعلم كيف العقل وأنه لا يرضى أن يكون واحداً مفرداً ولا يكون
شيء آخر واحداً كوحدانيته وإن المثال نريد أن نمثله به الصورةُ
الكلية النباتية أو الحيوانية فانكَ إن وجدت هذه كلها واحداً ولا
واحداً علمت أن كل واحداً منها وإن كان واحداً فانه موشى باشياءٍ
كثيرةٍ مختلفةٍ،

واما الكلمة الفاعلة في الهيولى للشيء فهى وإن كانت واحدةً فانها
مختلفةُ الصفات أقول انها تصير الشيء الواحد كثيراً مثل الوجه فانه
وإن كان جتنةً واحدةً فان الكلمة التي فيه تصير بعض الوجه عيناً
ويعضه أنفه وبعضه فا والأنف أيضاً وإن كان واحداً فانه ليس بوحد
محض لكنه مركب من أشياء كثيرة من عروق وعصب وغضروف والعروق
أيضاً وإن كانت واحدةً فانها أيضاً مركبةً من عناصر البدن الاربعة كالدم وما
يُشبهه والدم أيضاً وإن كان واحداً فانه أيضاً مركب من أشياءٍ آخرَ،
[٨٥] وهذا يكون على هذه الصفة إلى أن يبلغ الأوائل الأولى الهيولى والصورةُ
التي هي بسيطةٍ وحدها،

فكذلك يكون العقل واحداً ولا واحداً غير أنه يكون هذه الصفة فيه
اعلى وشرف وأفضل من الصفة للسمانية التي ذكرنا أنفها وكذلك أن
العقل واحدٌ وهو كثيرٌ وليس هو كثيراً كالمجتنة بل هو كثيرٌ بانه فيه
كلمة تقوى على أن تفعل أشياء كثيرةً وهو ذو شكل واحدٍ غير أن

يسلكها الى ان ياتي آخرها من غير ان يفارق أولها خلاف ما يكون هنها من العالم السفلي فان السالك طریقاً ما اذا صار في موضع آخر من هذا الطريق الارضي فارق أوله وجميع اجزاء ذلك الطريق وانما يكون في آخره فقط اعني في الموضع الذي هو فيه، واما السالك في ارض الحيوة فإنه يسلك الى اقصى تلك الارض من غير مفارقة منها لاولها ويكون في أولها وآخرها وفيما بين ذلك في حالة واحدة فإنه وان لم يسلك في تلك الارض مسلكاً سواه وكان في بعض تلك الارض اكثر سلوكاً وفي بعض اقل وكان في بعضها دون بعض لم يكن السالك في تلك الارض عقلاً كان او حيوة عقلاً بالفعل وحيوة بالفعل لكنه يكون عقلاً او حيوة بالقوة فيكون ناقضاً واقعاً تحت الكون والفساد فاما العقل او الحس [٨٣] الذي بالفعل فهما في كل معقول وكل حيوة بالسواء، فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء كلّها في العقل والعقل هو الاشياء، فاذا كان العقل كانت الاشياء لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشياء لانه فيه جميع صفات الاشياء وليس فيه صفة الا وهي تفعل شيئاً ما يليق بها وذلك انه ليس في العقل شيء الا وهو مطابق لكون شيء آخر، فان قال قائل ان صفات العقل انما هي له لا لشيء آخر وليس تتجاوزها البتة قلنا ان صيرورة العقل على هذه الحال كنت قد قصرت به وصيوريته جوهرها دنيا خسيساً ارضياً اذ صار لا يتجاوز ذاته وصارت صفاتك كتمامه فقط ولا يكون شيء يفرق بين العقل وبين الحس وهذا قبيح الحال ان

الشخصي ليس هو كله حيوة وينبغي اذا كان الشيء عقليا ان يكون كله حيوة وأن لا يكون فيه شيء ليس بحيّ، ونقول ان حركات العقل هي جواهير وليس جوهر من الجواهير التي بعد العقل الا وهو من فعل العقل، وإنما يفعل العقل الجواهير بحركاته لأنه أول فعل الفاعل الأول الحق فلذلك صار له من القوة ما ليس بغيره، والعقل يتحرك في الجواهير والجواهير تبع للحركات وإنما يتحرك الحق في مضمamar الحق ولا يخرج من ذلك المضمamar وهذا الموضع إنما هو موضع للعقل وحده ليس هذا الموضع بمبسط كأنه بسيط سادج لكنه مبسط موشاً، والعقل دائم الحركة فيه [٨٣] لا يسكن وإن سكن لم يفعل البتة فان لم يفعل لم يكن عقلاً البتة ولا يمكن ان لا يفعل العقل فعله وإنما هو حركة فحركته عقلية وحركة سائر الجواهير هي متممة بجمعيها، وكل جوهر وكل حيوة إنما هو من حركات العقل فهو العقل حافظ لجميع الجواهير التي تحته وحيوة العقل حافظة لكل حيوة تحتها وكل سالك هناك عقلاً كان أو حيوة فإنه يسلك في مسلك حيواني ومره على أشياء حية، وكما ان السالك في هذه الأرض إنما يسلك في مسلك أرضي والأشياء التي يمر بها إنما هي أرضية كلها وإن كان ذلك كثيراً مختلفاً كذلك من سلك في تلك الأرض الحيوانية إنما يسلك في مسلك الحيوة والأشياء التي يمر بها هي حيوة أيضاً والحي سالكه في تلك الأرض إنما يسلك ضرباً من طرق الحيوة طرقاً بعد طرق غير أنه وإن سلك ضرباً تلك الطرق فانما

الملائمة لكل واحد وإنما يكون شيء مُوشى بالصفات وهو مبسوطٌ إذا كان من الأوائل الأولى أي الحيوانية ولم يكن من الأوائل الثانية أي الحسية المركبة اعني بذلك أن فعل الأول الذي في الأوائل الاخبارية واحد مبسوط أي ذو قوة واحدة وإنما فعل الأول [إه] الذي في الأولى فكثيرٌ أي ذو قوة كثيرة، والعلة في ذلك أن كل شيء يقرب من العلة الأولى كانت افاعيله ابین واکثر وکلما يبعد عنها كان أقل وأضعف وذلك أن العقل يتحرک دائمًا بحركات مستوية يُشبّه بعضها ببعضها وعلى حالة واحدة وليس ينفرد العقل بواحدٍ من حركاته بل هو جمیع حركاته وحركته للقوية ايضاً ليست بواحدة لكنها كثيرة ايضاً الا أنه كلما قرب الحركة من الشيء الاخير قل حتى يكون شيئاً واحداً مبسوطاً ذا قوة واحدة والحركات الكائنة بين أول حركة العقل وأخر حركة كل واحد منها في جميع الحركات التي تحتها،

فاما الحركة الاخبارية فكأنها خطٌ ما اي جرم صلبٌ متشابهُ الأجزاء لا اختلاف فيها وحركة العقل الاخبارية ليس فيها فصيلة كثيرة وذلك أنه ليس فيها قوة أخرى تهیجُها الى أن تفعل حبوبة فليس بينها وبين الشيء الذي لا فعل له اختلاف وهذه الحركة اعني حركة العقل الاخبارية ليست حبوبة تجمع اشياء كثيرة لكنها حبوبة واقعة على شيء واحد فلذلك صارت شخصية واقعة تحت الحس وذلك صار الشيء

الاشياء التي ذكرنا [ا] قلنا ان العالم العقلاني الاعلى هو الحقيقة التامة الذي
 فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل
 عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها
 علوةٌ غنيٌ وحيوةٌ كانها حيota تغلى وتغور وجري حيota تلك الاشياء اذما
 ينبع من عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة وريح واحدة فقط بل كلها
 كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في
 تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائل الاشياء ذوات الطعم
 وقواعها وسائل الاشياء الطيبة الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر
 وجميع الاكولون الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت
 السمع لان الالكون كلها واصناف الایقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت
 الحس هذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفنا
 لأن تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفنا
 ولا تضيق عن شيء منها من غير ان تختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها
 ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كل واحد منها قائما على حدٍ،
 والاشياء التي هناك وان كانت مبسوطة فانك لا تجد شيئاً منها الا
 وهو مؤثر بكثرة الصفات التي فيه من غير ان يعظم او يربو كما يعظم
 الاشياء لحسانيتها ونقاومها والعقل الذي هناك ليس بمبسوطٍ كأنه شيء
 لا شيء فيه ولا النفس التي هناك مبسوطة على هذه الصفة بل العقل
 والنفس وسائل الاشياء التي هناك مبسوطةٌ مُوشأةٌ بجميع الصفات

لا بحُسْن كذلك كل سائر اسْطُقْسَات الْبَدْن لا بحُسْن والْبَدْن المُرْكَب
منها بحُسْن وينفعُ،

فَانْ كَانَ هَذَا عَلَى مَا وَصَفْنَا رَجَعْنَا إِلَى مَا كَنَا فِيهِ وَقَلَّنَا أَنْ هَذَا الْعَالَمُ
الْحَسْنِي كُلُّهُ اُنْمَا هُوَ مَثَلٌ وَصَنْمٌ لَذَلِكَ الْعَالَمِ وَانْ كَانَ هَذَا الْعَالَمُ حَيَا
فِي الْحَرْبِي أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْعَالَمُ الْأَوَّلُ حَيَا وَانْ كَانَ هَذَا الْعَالَمُ تَامًا كَامِلًا
فِي الْحَرْبِي أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْعَالَمُ أَنْهُ تَامًا وَأَكْمَلَ كَمَالًا لَانَّهُ هُوَ الْمُغَيْصُ عَلَى
هَذَا الْعَالَمُ الْحَيَاةُ وَالْفُقْوَةُ وَالْكَمَالُ وَالْدَّوَامُ، فَانْ كَانَ الْعَالَمُ الْأَعْلَى تَامًا فِي
غَایَةِ التَّمَامِ فَلَا مُحَالَةَ أَنَّ الْأَشْيَاءَ هُنَّا كُلُّهُنَّا الَّتِي هُنَّا إِلَّا أَنَّهُنَّا فِيهِ
بِنْعَ اَعْلَى وَأَشْرَفَ كَمَا قَلَّنَا مَرَازِرًا فَتَمَّ سِمَاءُ ذَاتِ حَيَاةٍ وَفِيهَا كَوَاكِبٌ
مُثَلُّهُنَّهُنَّا الْكَوَاكِبُ الَّتِي فِي هَذَا السِّمَاءِ غَيْرَ أَنَّهُنَّ نُورٌ وَاحِدٌ وَنُؤْسٌ بَيْنَهُمَا
اَفْتَرَاقٌ كَمَا نَرَى هُنَّا وَذَلِكَ أَنَّهُنَّا لَيْسُوْنَ جَسْمَانِيَّةً وَهُنَّا كُوَاكِبٌ لَيْسُوْنَ
ذَاتَ سِبْلَغْ لِكَفَهَا حَيَّةً عَامِرَةً وَفِيهَا الْحَيَوَانُ كُلُّهُنَّا وَالْطَّبِيعَةُ الْأَرْضِيَّةُ الَّتِي
هُنَّا وَفِيهَا نَبَاتٌ مَغْرُوسٌ فِي الْحَيَاةِ وَفِيهَا بَحَارٌ وَانْهَارٌ جَارِيَّةٌ وَمَا يَجْرُى
جَرَيَانًا حَيَّانِيَّا وَفِيهَا الْحَيَوَانُ الْمَائِيَّةُ كُلُّهُنَّا وَهُنَّا كُوَاكِبٌ هُوَوْنَ وَفِيهِ حَيَوَانٌ
هَوَائِيَّةٌ حَيَّةٌ شَبِيهَهُ بِذَلِكَ الْهَوَاءِ، وَالْأَشْيَاءُ الَّتِي هُنَّا كُلُّهُنَّا حَيَّةٌ وَكَيْفُ
لَا تَكُونُ حَيَّةً وَهِيَ فِي عَالَمِ الْحَيَاةِ الْمُحَصِّنَ لَا يَشُوْبُهَا الْمَوْتُ الْبَتَّةُ وَطَبَائِعُ
الْحَيَوَانِ الَّتِي هُنَّا كُلُّهُنَّا مُثَلُّ طَبَائِعِ هَذِهِ الْحَيَوَانَاتِ إِلَّا أَنَّ الْطَّبِيعَةَ هُنَّا كُلُّهُنَّا
وَأَشْرَفَ مِنْ هَذِهِ الْطَّبِيعَةِ لَانَّهُنَّا عَقْلَيَّةٌ لَيْسُوْنَ حَيَّانِيَّةً الْبَتَّةُ،
فَنَّ اَنْكَرَ قَوْلَنَا وَقَالَ مِنْ اَيْنَ يَكُونُ فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى حَيَوَانٌ وَسِمَاءٌ وَسَائِرُ

النفس انما هي حيوة النار وكلمة فيها وكلناهما شيء واحد اعني الحيوة والكلمة ولذلك قال افلاطون ان في كل جرم من الاجرام المبسوطة نفسها وهي فاعلة لهذه النار الواقعه تحت الحس فان كان هذا عكذا قلنا ان الشيء الذي يفعل ههنا النار انما هي حيوة ما ناريه وهي النار الحفية فالنار اذا التي فوق هذا النار في العالم الاعلى هي اخرى ان تكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حيوة وحيوتها ارفع واعشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك النار فقد بان وصبح ان النار التي في العالم الاعلى هي حيوة وان تلك الحيوة هي القيمة بالحياة على هذه النار، وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حييان كما هما في هذا العالم الا انها في ذلك العالم اكثرا حيوة لان تلك الحيوة هي التي تفيف على هؤلئين الذين ههنا الحيوة، والدليل على ان الاسطعسات التي ههنا حية الاشياء التي تتولد منها وذلك انه قد يتولد في النار حيوان وفي الماء والهواء حيوان والحيوان الذي يتولد في الهواء اكثر قليلا وأبين واما الحيوان الذي يتولد في الماء بيتبين غير ان الحيوان الذي يتولد في النار حفية قليلة وان الحيوان الذي يتولد في النار لا يتوتر فيها الاسطعسات فكذلك الحيوان الذي في الهواء لا يتوتر فيها الماء [٨] والارض، والدليل على ذلك الاشياء المكونة من الرطوبات التي فيما مثل اللحم وسائر الاعضاء الشبيهة به وذلك لان اللحم انما هو دم جامد واللحم ذو حس والدم الذي كان منه اللحم

لا تعلم أنها قد تباعدت من اللذة التي هي لذة الحق ان صارت إلى اللذة الدائرة التي لا بقاء لها ولا ثبات، فإن قويت النفس على رفض المحس والأشياء الحسية الدائرة ولم تتمسك بها دبرت هي هذا البدن بأهون السعي بغير تعب ونصب وتشبهت بالنفس الكلية وكانت كهيئتها في السيرة والتدبیر ليس بينهما فرق ولا خلاف،

، نَرِ الْمَيْمَرِ السَّابِعُ بِعُونِ اللَّهِ تَعَالَى،

‘

‘الميمر الثامنُ من كتاب اثولوجيا،

في صفة الغار في مثل صفة الأرض أيضا،

ونذكر أن النار إنما هي كلمةٌ ما في الهيوي وكذلك سائر الأشياء الشبيهة بها والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعلٍ ولا هي من احتكاك الأجسام كما قد ظن قومٌ وإنما تظهر النار في احتكاك الأجسام الحسية لأن في كل جسمٍ ناراً فإذا احتكَت الأجسام بعضها ببعض ساخنت فان ساخنت ظهرت النار فيها وليس النار منها وليس الهيوي أيضا ناراً [٧٩] بالقوة ولا هي تُحدث صورة النار لكن في الهيوي كلمةٌ فعالةٌ تفعل صورة النار وصورة سائر الأشياء والهيوي قابلةً لذلك الفعل والكلمة التي فيها هي النفس الكلية التي تقوى لأنَّ تصور في الهيوي ناراً وسائر الصور السماوية وهذه

نحس بالشيء الگائن في بعض اجزاء النفس قبل أن يلق ذلك على النفس كلها كالشهوة فاننا لا نقوى على ان نحس بها ما دامت ثابتة في قوة النفس الشهوانية فإذا هي سلكت الى القوة الحسية والى القوة الفكرية والذهنية حسستها واما قبل ان تصير في عاتقين القوتين فانها لا نحس بها ولو لبنت هناك زمانا طويلا

ونقول ان لكل نفس شيئا يتصل بالجسم سفلا ويتصل بالعقل علوا والنفس الكلية تدبّر لجسم الكلّي بعض قوتها بلا تعب ولا نصب لأنها لا تدبّر بالفكرة كما تدبّر انفسنا ابداً فانها بل انما تدبّر تدبّرا عقلينا كلّيا لا فكرة ولا رؤية وإنما صارت تدبّر بلا رؤية لأنّه جمّ كلّي لا اختلاف فيه وجزء شبيه بكلّه وليس تدبّر مزاجات مختلفة ولا اعضاء غير متشابهة فتحتاج الى تدبّر مختلف لكنّه جم واحد متصل متشابه الاعضاء وطبيعة واحدة لا اختلاف فيها، فاما النفس للزوجية التي في هذه الابدان للزوجية فانها شريفة ايضا تدبّر الابدان تدبّرا شريفا [٧٨] غير أنها لا تدبّرها الا بتعب ونصب لأنها انما تدبّرها بفكرة ورؤية وإنما صارت ترى وتتّفكّر لأنّ الحس قد شغلها بالنظر الى الاشياء الحسية وأدخل عليها الآلام والاحزان بما يورّد عليها من الاشياء الخارج من الطبيعة في هذه الاشياء تُغفلها وتختيّلها وتمنعها من ان تلقي بصرها الى ذاتها ولها جزءها الباقي في العالم العقلي وذلك ان الامور الذهنية قد غلبت عليها كالشهوة المذمومة والذلة الذهنية فرفضت امورها الدائمة لتنال برفضها لذات هذا العالم الحسي وهي

يتبين جملة فيفضل ولا تبين حكمة ترسير وقوته، فلمَّا كُنَّ حذراً
هكذا وكتَّت النفس في التي أقرَّتْ هذه الاتّهار العجيبة في عذَا العذَّمِ
احتالَتْ لِنْ يَكُونْ هذِه الاتّهار بِحَقِّيَّةٍ وَذَلِكَ أَتَهَا لَمَّا رَجَعَتْ لِلْعَنْبِ
وَحَسَرَتْ فِيهِ بِحَصْرِ ذَلِكَ الْبَهَّاءِ وَالنُّورِ وَالْقُوَّةِ فَلَخَدَتْ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ وَذَلِكَ
الْقُوَّةِ وَالْقُوَّةِ لِهِ هذَا الْعَالَمِ فَلَمَّا دَعَ بِالنُّورِ وَالْجَيْهَ وَالْقُوَّةِ فَهَذِهِ حَذَّلَ النُّفُسِ
وَعَلَى هذَا تَلَبِّيَ حَذَّلَ هذَا الْعَالَمِ وَتَلَمِّذَهُ

فريد ؟، نبيّن رُّيّنا في ذلك ونبيّنه ونخيّره فنقول إنّ النفس لا تهبط
بأسّرها إلى هذا العالم السفلي الحسّي لا النفس الكلية ولا تفْسُنَا لكته
يبقى منها شيء في العلم العقلي لا يغافّه لانه لا يمكن ان يكون الشيء
يغافّ عالمه مفارقة تامة الا بفساده والخروج من ذاته فالنفس طریٰ كثنت
عيّنطت إلى هذا العالم فلتّها متعلقة [٧٧] بعلمها لانه قد يمكن ان تكون
هناك ولا تخلو من هذا العالم ،

فان قاتل قاتل فلم لا نحس بذلك العالم كما نحس بهذه العلم قلنا
لأن العالم الحسني غالب علينا وقد امتلأت أنفسنا من شهواته المذمومة
وأسماعنا من كثرة ما فيه من الضوضاء والللغط فلا نحس بذلك العالم
العقلاني ولا نعلم ما يودي اليانا النفس منه، وإنما نقوى على أن نحس
بالعالم العقلاني وبما تؤدي اليانا النفس منه متى علّونا على هذا العالم
ورضينا شهواته الدنية ولم نشتغل بشيء من احواله فنتحقق نقوى على
أن نحس به وبالشيء الهابط علينا منه بتوسيط النفس ولا نقدر ار

ولم يتعدها لأنّ النفس هي أخْرُ العالم العقليّ كما
قلنا مِراراً،

فلما هبط العقل إلى أن صار إلى النفس وأثر فيها ما أثر خلّي بينها وبين
سائر الأفاعيل ورجع أيضاً وصعد علّوا إلى أن بلغ العلة الأولى ووقف هناك
ولم يهبط سُفلاً لأنّه علم بالتجربة أنّ المكث هناك والتعلق به أى
بالعلة الأولى أفضل وأكثر فادةً من النور والقوّة وسائر الفضائل، كذلك
النفس لـما كانت متعلّةً نوراً وقوّةً وسائر الفضائل لم تقدر على الوقوف في
ذاتها لعلةٍ لأنّ تلك الفضائل فيها تشويقها إلى [٧٤] الفعل فسلكت سفلاً
ولم تسلك علّوا لأن العقل لم يكن بحاجة إلى شيءٍ من فضائلها لأنّه هو
علةٌ فضائلها، فلما لم تقوّ على السلوك علّوا سلكت سفلاً فأفضلت من نورها
وسائر فضائلها على كلّ ما تحتها وملأّت هذا العالم نوراً وحسناً وبهاءً،
فلما أثرت في هذا العالم للحسنى ما أثرت كرت راجعة إلى عالمها العقلى
وتمسكت به ولم تمه وعلمت علماً لا شكّ فيه أنّ العالم العقلى أكرم
واشرف من العالم للحسنى وادامت النظر إليه ولم تشتت الرجوع إلى هذا
العالم البتّنة،

ونقول أنّ النفس إذا صارت في هذه الأشياء للحسنى الدنية وصلت إلى
الأشياء الصعيبة القوّة القليلة النور وذلك أنها لما فعلت في هذا العالم
وأثرت فيه الآثار العجيبة لم ترّ من الواجب أن تخلّها فتندثر سريعاً لأنّها
رسومٌ والرسم إذا لم يمده الراسم بالكون أضيقاً وفسد وإنماحاً فلا

والارایيُّ الطَّبِيعيَّةُ والثَّمارِ المُجَبِّيَّةُ فلو لا انَّ النَّفْسَ اسْتَبَطَنَتِ الْأَجْرَامَ الطَّبِيعيَّةَ وَأَثَرَتِ فِيهَا آثَارَهَا المُجَبِّيَّةَ الْكَثِيرَةَ الْأَفْعَيْلَ دائمًا اعْنِيَ الطَّبِيعَةَ لِفَسَدِ الْجَرْمِ سَرِيعًا وَفَنِيَّ وَلَمْ يَكُنْ يَبْقَى وَلَا يَتَمَّ كَالَّذِي هُوَ عَلَيْهِ الْآنَ، وَذَلِكَ أَنَّ النَّفْسَ لَمَّا رَأَتْ بِهِاءَ الْجَسْمِ وَبِنَتْهُ وَأَثَرَ الطَّبِيعَةَ فِيهِ أَفَاضَتْ عَلَيْهِ قُوَّتَهَا الشَّرِيفَةَ وَصَبَّرَتْ فِيهِ الْكَلِمَاتِ الْفَوَاعِلَ لِتَفْعَلَ الْأَفْعَيْلَ المُجَبِّيَّةَ الَّتِي بَهَتَ النَّاظِرَ [٧٥] إِلَيْهَا،

وَنَقُولُ أَنَّ النَّفْسَ وَارِنَ كَانَتْ قَدْ اسْتَبَطَنَتِ الْجَرْمَ فَانْتَهَا عَلَى الْخَرُوجِ مِنْهُ وَتَخْلِيقِهِ وَمَصْبِرِهِ إِلَى عَالَمِهَا الْعَالَمِيِّ الْعُقْلَى وَتَقْرِينِ الْعَالَمَيْنِ قَادِرَةً فَإِذَا قَرَنْتَ بَيْنِ الْعَالَمَيْنِ وَبَيْنِ فَضَائِلِهَا عِلِّمْتَ فَصْلَ ذَلِكَ الْعَالَمَ بِالْتَّجْرِيَّةِ فَتَكُونُ قَدْ عَرَفْتَ الْغَصَائِلَ الْعَالِيَّةَ الشَّرِيفَةَ مَعْرِفَةً صَحِيْحَةً وَفَصْلَ ذَلِكَ الْعَالَمَ عَلَى هَذَا الْعَالَمِ وَذَلِكَ أَنَّهُ إِذَا كَانَتْ ضَعِيفَ الطَّبِيعَةِ وَجَرِبَتِ الشَّيْءَ وَعِلِّمَتْهُ بِالْتَّجْرِيَّةِ فَإِنَّ ذَلِكَ مَا يَرِيدُهَا بِمَعْرِفَةِ الْخَيْرِ عَلَمًا وَبِيَانًا وَهُوَ خَيْرٌ مِّنْ أَنْ تَكُونَ تَعْلِمَ الشَّيْءَ بِعِلْمٍ فَقْطَ لَا بِالْتَّجْرِيَّةِ،

وَنَقُولُ كَمَا أَنَّ الْعُقْلَ لَا يَقْوِيُ عَلَى الْوَقْفِ فِي ذَانَهِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْفَوْتَةِ التَّامَّةِ وَالنُّورِ الْفَائِضِ لَكُلِّهِ بِحِتَّاجَةِ إِلَى الْحُرْكَةِ وَالسُّلُوكِ إِمَّا عَلَوْا وَإِمَّا سَفَلَا وَلَا يَقْوِيُ عَلَى أَنْ يَسْلُكَ عَلَوْا فِيَفِيَضِ نُورَهُ عَلَى مَا فَوْقَهُ لَكُلِّهِ لَيْسَ فَوْقَهُ شَيْءٌ مُّبَدِّعٌ فِيَفِيَضِ عَلَيْهِ نُورٌ لَكُلِّهِ الَّذِي فَوْقَهُ أَنَّمَا هُوَ الْمُبَدِّعُ الْأَوَّلُ فَنِّ اجْلُ ذَلِكَ سَلَكَ سَفَلَا بِالنَّامُوسِ الْمُضَطَّرِ الَّذِي جَعَلَ فِيهِ الْمُبَدِّعُ الْأَوَّلُ وَأَفَاضَ نُورَهُ وَقَوْتَهُ عَلَى الْأَشْيَاءِ الَّتِي تَحْتَهُ إِلَى أَنْ بَلَغَ النَّفْسَ فَلَمَّا بَلَغَهَا وَقَفَ

كانت أفضـل وأشرفـ وإذا كانتـ فيـ العـالـمـ السـفـلـيـ كانتـ أخـسـ وإنـ منـ اـجـلـ لـجـسـمـ الـذـىـ صـارـتـ فـيـهـ وـالـنـفـسـ وإنـ كـانـتـ عـقـلـيـةـ فـيـ العـالـمـ العـقـلـيـ فـلـاـ بـدـ لـهـ أـنـ قـنـالـ مـنـ العـالـمـ لـلـحـسـنـيـ شـيـاـ وـتـعـبـرـ فـيـهـ لـاـنـ طـبـيـعـتـهـ مـتـلـاتـمـةـ لـلـعـالـمـ العـقـلـيـ وـالـعـالـمـ لـلـحـسـنـيـ [٧٤] فـلـاـ يـنـبـغـىـ أـنـ تـعـدـ الـنـفـسـ وـلـاـ تـلـامـ عـلـىـ تـرـكـ الـعـالـمـ العـقـلـيـ وـكـيـمـونـتـهـ فـيـ هـذـاـ الـعـالـمـ لـاـنـهـ مـوـضـوـعـةـ بـيـنـ الـعـالـمـيـنـ جـمـيـعـاـ، وـأـنـمـاـ صـارـتـ الـنـفـسـ عـلـىـ هـذـهـ لـلـحـالـ لـاـنـهـ وـإـنـ كـانـتـ جـوـهـرـاـ مـنـ تـلـكـ لـلـجـوـاهـرـ الشـرـيفـةـ الـاـلـاهـيـةـ فـإـنـهـ آخـرـ تـلـكـ لـلـجـوـاهـرـ وـأـوـلـ لـلـجـوـاهـرـ الـطـبـيـعـيـةـ لـلـحـسـنـيـةـ فـلـمـاـ صـارـتـ مـجـاـوـرـةـ لـلـعـالـمـ الـطـبـيـعـيـ لـلـحـسـنـيـ لـمـ يـكـنـ فـيـ الـوـاجـبـ أـنـ تـمـسـكـ عـنـهـ فـصـائـلـهـ وـلـاـ تـفـيـضـهـ عـلـيـهـ فـلـذـلـكـ فـاـضـتـ عـلـيـهـ قـوـاـهـاـ وـزـيـنـتـهـ بـغـايـةـ الزـيـنـةـ وـرـيـماـ نـالـتـ مـنـ خـسـاسـتـهـ وـذـلـكـ أـلـاـنـ تـحـذـرـ وـتـحـرـزـ مـنـ يـشـوـيـهـاـ شـيـءـ مـنـ حـالـاتـهـ الـدـنـيـةـ الـمـذـمـوـمـةـ، وـنـقـولـ أـنـهـ لـمـاـ كـانـ الـوـاجـبـ عـلـىـ الـنـفـسـ أـنـ تـفـيـضـ قـوـاـهـاـ عـلـىـ هـذـاـ الـعـالـمـ لـلـحـسـنـيـ وـإـنـ تـرـيـنـهـ لـمـ تـكـنـتـ بـاـنـ زـيـنـتـ ظـاهـرـهـ بـلـ عـرـضـتـ فـيـ باـطـنـهـ وـأـنـتـ فـيـهـ مـنـ الـقـوـىـ وـالـلـكـمـاتـ الـفـوـاـئـلـ مـاـ يـتـحـيـرـ لـهـ طـالـبـ مـعـرـفـةـ الـأـشـيـاءـ وـكـلـ عـنـ وـصـفـهـاـ النـطـقـ عـلـيـهـاـ، وـالـدـلـيـلـ عـلـىـ أـنـ هـذـاـ عـكـذـاـ اـعـنـيـ أـنـ الـنـفـسـ زـيـنـتـ باـطـنـ الـأـجـرـامـ اـكـثـرـ مـنـ ظـاهـرـهـاـ هـوـ أـنـهـ سـاـكـنـةـ فـيـ باـطـنـ الـأـجـرـامـ لـاـ فـيـ ظـاهـرـهـاـ وـتـحـقـيقـ ذـلـكـ أـنـهـ أـنـمـاـ تـظـهـرـ أـفـاعـيـلـهـاـ مـنـ دـاـخـلـ لـاـ مـنـ خـارـجـ وـذـلـكـ أـنـاـ رـيـماـ رـأـيـنـاـ النـبـاتـ وـغـيـرـهـ مـنـ الـأـشـيـاءـ النـاـمـيـةـ لـلـحـيـوـانـيـةـ لـيـسـ بـظـاهـرـهـاـ حـسـنـ وـلـاـ بـهـاءـ فـلـاـ تـلـبـسـ أـنـ يـنـبـعـثـ مـنـ دـاـخـلـهـ الـأـلـوـانـ لـلـسـنـةـ الـبـهـيـةـ

واحد من الاشياء الحسية من ذلك [٧٣] الخير على نحو قوتها
لقبول ذلك الخير،

ونقول لما قبلت الهيوي الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت
الطبيعة وصيّرتها قابلة للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعة قابلة للكون
نما جعل فيها من القوة النفسانية والعقل العالية ثم وقف فعل العقل
عند الطبيعة وميدا للكون فالكون آخر العلل العقلية المصورة وأول العلل
المكونة ولم يكن يجب ان يقف العلل الفواعل المصورة للجواهر من قبل
ان تأني الطبيعة، وانما كان ذلك كذلك من اجل العلة الاولى التي صيّر
الآنيات العقلية علا وفواعـل مصورة للصور العرضية الواقعة تحت الكون
والفساد فان العالم للحسـى انما هو اشارـة الى العالم العـقـلى والـى ما فيه من
الجوـاهـر العـقـلـية وبيان قـوـاهـا العـظـيمـة وفضـائلـها الـكـرـيمـة وـخـيـرـها الـذـى يـغـلى
غـلـيـانـا وـيـفـورـ فـورـا،

ونقول ان الاشياء العقلية تلزم الاشياء الحسية والبارى الاول لا يلزمـ
الاشـيـاء العـقـلـية وـالـحـسـيـة بل هو المـسـكـ بـجـمـعـ الاـشـيـاءـ غـيـرـ انـ الاـشـيـاءـ
الـعـقـلـيةـ وـالـآـنـيـاتـ خـفـيـةـ لـاـنـهـاـ مـبـتـدـعـةـ مـنـ الـآـنـيـاتـ الاولـىـ بـغـيـرـ توـسـطـ
الـاـشـيـاءـ لـلـحـسـيـةـ فـهـىـ آـنـيـاتـ دـاثـرـةـ لـاـنـهـاـ رـسـومـ الـآـنـيـاتـ لـلـخـفـيـةـ وـمـتـالـهـاـ
وـانـمـاـ قـوـامـهـاـ وـدـوـامـهـاـ بـالـكـونـ وـالـتـنـاسـلـ كـىـ تـبـقـىـ وـتـدـوـمـ شـبـهـاـ بـالـاـشـيـاءـ
الـعـقـلـيةـ الثـابـتـةـ الدـائـمـةـ،

ونقول الطبيعة صریان عقلية وحسية والنفس اذا كانت في العالم العقل

والدليل على أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تقف ولا تسلك مسلك الفعل البذر الذي يستويع بطن الأرض فأن البذر يبدأ من مكان لا قدر له ولا وزن له كأنه شيء روحاني ليس بجسم فلا يزال يسلك مسلك الفعل حتى يخرج من ذاته وذلك أنه فعل فعله وصور صورته فهو كائن في تلك الصورة راجع إلى ذاته قائم على أن يفعل مثل تلك الصورة مثلاً كثيرة لأن فيه الكلمات العالية الفواعل لازقة لا مفارقة إلا أنها خفية لا تقع تحت ابصارنا فإذا فعل فعله وقع تحت ابصارنا بانت قوته العظيمة الجبية التي لم يكن من الواجب أن تقف في ذاتها ولا تسلك مسلك الكون والفعل فبالحري أن لا يكون من الواجب أن يقف الأشياء العظيمة العقلية وتخبس قوتها وآثارها وتحصرها في ذاتها حسراً وإن لا تجري مجرى الفعل دائماً إلا أن تأتي الشيء الذي لا يقدر على قبول آثارها إلا قبولاً ضعيفاً ولا أن تؤثر في شيء آخر لقلة قبولة آخر الفاعل، فان كان هذا هكذا فلنا أن النفس تُفيض قوتها على هذا العالم كله بقوتها العالية الشريفة وليس شيء من الأشياء الجرمية المتحركة وغير المتحركة بعادم لقوتها النفس ولا بخارج من طبيعتها الخير وإنما ينال كل جرم من الأجرام من قوتها وخيرها على نحو قوتها لقبول تلك القوة وذلك للخير، فنقول أن أول اثر يُؤثر النفس إنما تؤثر في الهموي لأنها أول الأشياء الحسية فلما كانت أول الأشياء الحسية استوجبنا أن تنال الخير من النفس أولاً وإنما أعني بالخير الصورة ثم ينال بعد ذلك كل

المستحبيلة الدائمة موجودة ولما كانت كثرة الاشياء المبتدعة في الواحد على ما في عليه الان ولما كانت العلل تخرج معلوماتها ولا تسليها مسائل الكون والانبيات، فاذا لم يكن الاشياء الدائمة والاشيء الدائرة الواقعة تحت الكون والفساد موجودة لم يكن الواحد الاول علة حقا وكيف يمكن ان لا يكون الاشياء موجودة وعلتها علة حقا فنورا حقا وخيرا حقا، فان كان الواحد الاول كذلك اي علة حقا فان معلومتها معلوم حف وان كان نورا حقا فقابل ذلك النور قابل حف فاذا كان خيرا حقا والخير يفيض فالغائض عليه حف ايضا فان كان هذا هكذا فلم يكن من الواجب ان يكون الباري وحده ولا يخلف شيئاً شريفاً قابلا لنوره اي العقل كذلك لم يكن من الواجب ان يكون العقل وحده ولا يصور شيئاً قابلا لفعله وقوته الشريفة ونوره الساطع فصور لذلك النفس وكذلك لم يكن ينبغي ان يكون النفس في ذلك العالم العقلى العالى وحدها ولا يكون شيئاً قابلا لآثارها فن اجل ذلك عبطن الى العالم السفلى لتنظر افعالها وقوتها الكريمة وهذا لازم كل طبيعة ان تفعل افاعيئها وتؤثر في الشيء الذي يكون تحتها وان يكون الشيء ينفعل ويقبل الآثار من الشيء الذي يليه علموا وذلك ان الشيء الاعلى [٧٣] يوثر في الشيء الذي هو اسفل، ونبس شيئاً من الاشياء العقلية ولا الطبيعية يقف في ذاته ولا يسلك مسلك الفعل الا ان يكون الشيء آخر الاشياء ضعفا لا يكاد فعله يتبيّن،

بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصوّر الآنية التي بعدها ولتنديّرها وإن
 افلتت من هذا العالم بعد تصوّرها وتنديّرها أياه وصارت إلى عالمها
 سريعاً لم يصرّها هبوطها إلى هذا العالم شيئاً بل انتفعت به وذلك أنها
 استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد أن افرغت
 عليه قواها وتراءت اعمالها وأفاعيّلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها
 وهي في العالم العقلاني فلولا أنها أظهرت افاعيّلها وأفرغت قواها وصيّرّتها
 واقعة تحت الابصار لكان ذلك القوى والأفاعيّل فيها باطلًا ولكنّها
 النفس تنسى الفضائل والأفعال الحكمة المتنقنة إذا كانت خفية لا تظهر
 ولو كان هذا هكذا كما عرفت قوّة النفس ولما عرفت شرّها وذلك أن
 الفعل إنما هو اعلن القوّة الخفية بظهورها ولو حفّيت قوّة النفس ولم
 تظهر لفسدّت ولكنّها لم تكن البتة
 ولنيل على أن هذا هكذا الخليقة فانّها لما صارت حسنة بهية كثيرة
 الونتى منقنة واقعة تحت [٧٦] الابصار صار الناظر إليها إذا كان عاقلاً لم
 يعجب من زُخْرُف ظاهرها بل ينظر إلى باطنها فيعجب من بارتها ومبدعها
 فلا شكّ أنّه في غاية الحُسْن والبهاء لا نهاية لقوتها إن فعل مثل هذه
 الأفاعيّل الـ، منلئـة حسناً وجمالاً وكما لو أن البارى عزّ وجلّ لم يبدع
 الأشياء وكان وحده فقط حفّيت الأشياء ولم يكن حسناً وبهاءها
 ظاهراً بيناً، ولو أن تلك الآنية الواحدة وقفت في ذاتها وامسكت قوتها
 وفعلها ونورها لـها كان شيء من الأشياء من الآتـيات الـباقيـة ولا من الآتـيات

الشيء الدائم وأية يطلب وعليه يحرص وهو المرأة الثابتة القائمة على الحق وهو الذي لا يقدر الاشياء الارضية اون تساحرة اليها لانه ائما يرى انه في العالم وحده وليس شيء آخر غيره وانما كان المرأة على هذه الصفة والحال وكان ناظرا الى ذاته ايضا لا ينقل بصره الى غير ذاته تصحبه فذلك المرأة وحده هو الذي ينالها من السحر الذي للطبيعة التي هو غير قابل لشيء من آثارها بل هو الذي يسحرها ويثير فيها لاستعلاته عليها ومبادرته لها،

فقد بان وصحح ما ذكرناه ان كل جزء من اجزاء هذا العالم ينفعل من الاجرام السماوية على نحو طبيعته [٧٠] وهيئته ويفعل في غيره على نحو قوته كما ينفعل اجزاء لحي بعضها من بعض ويفعل بعضها في بعض على نحو هيئة العضو وطبيعته وكل جزء من اجزاءه يفعل في صاحبه وينفعل من غيره وذلك لأن من اجزاء لحي ما هو يسمى بقول وفضل الكلام ومنها ما هو بسم الله الرحمن الرحيم،

تم الميمر السادس بعون الله وحسن توفيقه،

الميمر السابع من كتاب أثولوجيا

في النفس الشريفة، ونقول ان النفس الشريفة السيدة وإن كانت تركت عالمها العالى وقامت الى هذا العالم السفلى فانها فعلت ذلك

فإن قال قائل أن المرأة ذا العمل الحسن غير قابل لآثار الساحر كما أن ذا الرأى للحسن غير قابل لآثار الساحر أيضاً فلناه أن كان المرأة ذو العمل للحسن يجعل الأعماء بالمنظومة للحسنة المدروحة ولا يعيدها إلى غيره فذلك المرأة غير قابل لآثار الساحر لأنها إنما يحرض على نيل للحسن للحق ومن أجله يتعمد وينصب ويعلم بالشيء الذي يضطره إلى العمل ولا يلتفت إلى الأمور الأرضية [٤٩] وإنما ذكره العالم العقلي وللبيبة الدائمة التي هناك وإن كان المرأة العلية يجعل وهو يريد حسن الأشياء التي يعملاها ويشتاق إليها وقبل آثار الساحر لأنها جهل للحسن للحق وإنما رأى رسم للحسن وظنه وظن أنه للحسن للحق فساحرته الأمور عند طلبها للحسن المظنون وتركه للحسن الحقوق، ونقول بقول مختصر أنه من عمل العجل الداير فظن الله باق وأبقى بذلك العمل فإنه قد جهل العمل للحق واتبع الأمور السيئة وإنما يتبعها لأن الطبيعة سحرية بما فيها من ظهر حسنها لأنها لما رأى ظاهر الأشياء الأرضية الطبيعية حسنة بهيجة طن أنه هو للحق وطلبها طلباً شديداً فن طلب الشيء الذي لا خير فيه بأنه أخير للحق فذلك مساحر بحق وإنما ساحرته الأشياء لأنه طلبها لشهوة بهيمية فن يجعل ذلك قادته الأشياء التي حيث لم يُرُد وهو لا يعلم فهو الساحر بعينه لا شك فيه أحد،

واما المرأة الذي لا ينقاد للأمور الأرضية ويعلم أن للحسن وللشّر ليس فيها فذلك وحده هو الذي لا يسحر ولا يوثر فيه الرق وللليل لأنها إنما يعلم

غٰيْرٌ من اصحاب الحِيل الصناعيَّة وذلك انه والساخر واحدٌ ايضا لانه والشَّيْءُ الذي يراد واحدٌ بل هو هو فهذا قولٌ صحيحٌ ولا اعوجاجٌ فيه وذلك انه يقول من القول ما ينبغي ان يعمل به، فاما المرء الذي جعل العِيلَ امَامَه والرأي خلفَه فنه لا ينظر [٤٨] الى نفسه لكنه ينظر الى غيَّره ويقول قولاً معوجاً ولا ينبغي ان يعمل به لأنَّ هواه مائلٌ الى غيَّره وقلبه مائلٌ الى هواه فمن فعل ذلك قبل الآثار من غيَّره واجذب الى غيَّره بحيلة من الحِيل، والدليل على ان بعض الاشياء يجذب بعضها الآباء وحرصهم على تربية الابناء والقيام عليهم بالنِّصِيب والتعب وحرص الناس على التزوِيج واجتهادُهُم فيه وفي كلِّ امرٍ يستلزمونه وكيف يسعون ليلٍ ونهارٍ حتى ينالوا ما ارادوا من ذلك، هذا وما اشبهه دالٌّ على تلك القوَّة الجاذبة في الاشياء، واما الاعمال التي تكون من اجل الغصب فانها تتحرّك بحركة بهيمنيَّة ايضا واما شهوة الرياسات والولايات فانها بهيبحها محنة الرياسة الغريزيَّة التي فينا غير انَّ حركات هذه الشهوة شَتَّى وذلك انَّ فيها ما يكون بدُّه الفرع وذلك انَّ المرء ربما كان حريصا على الرياسة لطلبها لئلاً يُستصاد ويُشتَّد فيقبل الآثار المولدة المُخْرِنة ومنها ما يكون بدُّه الشوق الى الغُنى وكثرة الاموال وغير ذلك مما يشتق اليه الدنيا ويُهُون ومنها ما يكون بدُّه حاجة الطبيعة والخوف من الفقر فانَّ من الناس من يحرص على الدنيا ويكون حجْنة صورة الطبيعة وأنَّه لا بدَّ له من شيء يقيمهها ويُعدها،

فاما الحواس الخمس فانها تقبل آثار القوى وتحس وتدكر وتلقى بالطبيعة وتلتند وتسمع من الداعي وتجيبه ولا سيما ما [٤٧] قرب منها من العالم الارضي فان كل ما قرب منها كان اسع الى الاجابة من غيره وينبغى ان يعلم ان كل امرء مائل الى شيء آخر غيره فهو قابل آثار السحر واما يقبل من السحر ما كلام مبله اليه وعواه فيه لانه ينقاد لذلك سريعا ولا يتنزع، فاما المرأة الذى لا يقبل الى غيره بل ائمها يقبل الى ذاته فقط واليها ينظر دائم وكيف يصلحها فذلك المرأة لا يمكن الساحر ان يسحرها ولا يوثر فيه الرق ولا ان يحتال له بنوع من الحيل وكل امرء في حيز العمل يوثر لا في حيز الرأى لانه يقبل الآثار العارضة له من السحر في طريق العمل واللذات فيحركه الاعمال التي يستلذ بها، والدليل على ذلك الحسن والجمال فان المرأة الحسنة الجليلة يجري اليها المرأة العامل الذى لا يبقى الرأى فتجذبه جدا طبيعيا من غير ان تحتاج الى صناعة الساحر وان تحتمل له بشيء من الحيل الصناعية وذلك ان الطبيعة هي التي سحرت الناظر بذلك الحسن والجمال حتى خضع لها ثم افت بينه وبينها غير انها لم تجتمعهما في المكان بل ائمها افتنهما بالمؤنة والعشق الذى صيرت فيهما وقد قال بعض الشعراء، أرى للحسن للحيل ان كان واحدا، يحبونه فلن كثيرون، اراد بذلك ان كل من رأى فلانا احباه ولم يرد مفارقته من جماله وحسناته وان الذين احبوا فلانا كثيرون عددهم وفلان اذا كثيرون ليس بواحد، فاما المرأة ذو الرأى الذى قد ارتفع عن العمل فانه لا يوثر فيه ساحر ولا

فان القيمت ان اجرامها تسهل كقول القائل فان سيلانها يكون خفيّا ولا يحس لقلته وكذلك امتلاوها يكون خفيّا ايضا لا بحس،
 فان قال قائل ان كانت الحيّل والرق تؤثّر في الاشياء ولا سيما في الانسان
 ما حاول المرء الفاصل البار التقى يمكن ان يؤثّر فيه السحر وغيره من
 الحيّل. التي يحتال اصحاب طبیعیات ام غير ممكن ذلك لفُلنا ان المرء
 الفاصل البار التقى لا يقبل الآثار الطبیعیة العارضة من اصحاب السحر
 والرق ولا ينفع من الافاعيل المؤذنة بنفسه الناطقة ولا يهیئ له منها شيء؟
 فلا يزيد عن حالة الحسنة المرضیة فان انفع ما ينفع ما كان فيه من
 جزء بہیمی من اجزاء العالم من غير ان يكون الساحر يقدر على ان يؤثّر
 فيه الآثار الردیة كالعشق وما اشبهه لأن العشق لا يؤثّر في الانسان الا
 ان ينقاد له النفس الناطقة، وذلك اون من الآثار ما يقع في النفس البهیمیة
 فيقبلها نبؤ النفس الناطقة ومنها ما لا يقبل الا ان يكون النفس الناطقة
 تميل الى ذلك الاثر وتقبله والا لم يقدر النفس البهیمیة على قبول ذلك
 الاثر قبولا تاما كما ان صاحب الرق يرث ويعود في النفس البهیمیة الاثر
 الذي اراد كذلك النفس الناطقة ترث بخلاف رقیة الراق قرر ذلك عن
 النفس البهیمیة وقمعها عن قبوله وتنفی القوة التي ارادت ان تخل بها،
 فاما ما كان من موت او مرض او آثار جرمیة فانها تقبلها وتؤثّر فيها لأنها جزء
 من اجزاء هذا العالم والجزء لا يفعل في الجزء الا ان يستغيث بالقوة الاولى
 فتردّ عنه تلك الآثار الردیة وقمعها من ان تؤثّر فيه قتنحو ادن عنده،

فيما يحاب إلى ما دعاه وطلبه لأنّ المرأة الشريكة يستنقى من النهر الذي يستنقى منه المرأة الخير والنهر لا يميز بينهما لكنّه يسقيهما جمِيعاً فقطً، فان كان هذا هكذا ورأينا المرأة شريكة كان امر صالحاً ينال من الشيء المباح لجميع الناس فلا ينبغي ان نُعجب من ذلك ولا نقول لم نال ما نال ولم تمنعني الطبيعة ولم تعاقبنا ان لم يكن اهلاً لذلك العمل لأنّ الشيء الطبيعي مباح لجميع الناس ومن شأن الطبيعة ان تعطى ما عندها فقطً من غير ان تعلم من ينبغي لها ان تعطى ومن ينبغي لها ان تمنع وهذا التبيّن لفقرة أخرى فوق الطبيعة وعليها منها،

فان قال قائل فالعالم الذي كله بأسه ينفعل ويقبل بعصمه الآثار من بعض قلنا قد قلنا مثلاً ان العالم الأرضي هو الذي ينفعل واما العالم السماوي فإنه يفعل ولا ينفعل واما يفعل في العالم الأرضي افأعيل طبيعية ليس فيها فعل عرضي لأنّه فاعل غير منفعل من فاعل آخر جزئي فإذا كان الشيء فاعلا غير منفعل كانت افاعيلها كلّها طبيعية وليس شيئاً منها عرضياً لأنّه ان عرض فيها عارض فلا يكون بغایة الاتقان والصواب،

فان كان هذا هكذا قلنا ان جزء العالم الاعلى الذي هو الرئيس الشريقي لا ينفعل واما يفعل فقط والجزء السفلي يفعل وينفعل جمِيعاً فيفعل في ذاته وينفعل من الجرم السماوي الشريفي فاما الجرم السماوي والتواكب فلماً تتفعل فليست بقابلة الآثار لا بأجرامها ولا [٤٤] بأنفسها من غير ان تنتقص في اجرامها وانفسها لأنّ اجرامها باقية ثابتة على حال واحدة

ائتلافها واتصالها كذلك يحس بعض أجزاء العالم بالتأثير الواقع على بعض
 لشدة ائتلافها واتصالها بعضها ببعض،
 ونقول إنّ من الأشياء الأرضية قوّى تفعل أفاعيل عجيبة وإنما نالت القوى
 من الأجرام السماوية لأنها إذا فعلت افعيلها فأنما تفعلها بمعونة الأجرام
 السماوية، ومن أجل ذلك استعمل الناس الرق والدمع والحبيل أراده أن نقول
 إنهم هم الذين يعملون بها وليس كذلك بل الأشياء التي يستعملونها
 هي التي تفعل بمعونة الأجرام السماوية وحركتها وقوتها الآتية بها وهم
 وإن لم يرقوا ولم يدعوا بذاتهم ذلك فلم يحتاجوا إلى حيلهم فأنهم إذا
 استعملوا الأشياء الطبيعية نوات القوى العجيبة في الوقت الملائم لذلك
 الفعل أثروا تلك الآثار في الشيء الذي أرادوه وربما أثر تلك الآثار في الشيء
 الذي أرادوه وربما أثر بعض العالم في بعض آثاراً معاجيبة بلا حيلة
 يحتاجها أحد وربما جذب بعض أجزاء العالم بعضاً جذباً طبيعياً
 فتوحد به وربما عرض من دعاء الداعي وطلب الطالب أمر عجيبة أيضاً
 بالجهة التي ذكرنا آنفاً وذلك أن يكون دعوه يواافق تلك القوى وتتنزل
 إلى هذا العالم فتوثر آثاراً عجيبة وليس بمحب أن يكون [٤٥] الداعي
 ربما سمع منه لاته ليس بغرير في هذا العالم ولا سيما إذا كان
 مرضياً صالحاً،

فإن قال قائل بما يقولون أن كان صاحب الدعاء شريراً وفعل تلك الأفاعيل
 العجيبة قلنا أنه ليس بمحب أن يكون المرء الشرير يدعوه ويطلب

فإنما تبع ذلك الأثر في النفس البهيمية فاما النفس الناطقة فانها غير قابلة لذلك الأثر البتة فكذلك الموسيقى يؤثر في النفس البهيمية، فاما في النفس الناطقة فانه لا يقدر ان يؤثر فيها بل ان استعمل السامع النفس الناطقة وما اليها لم تدع النفس البهيمية ان تقبل اثر الموسيقى ولا اثر صاحب الرق ولا سائر الآثار البذنية الارضية، وصاحب الرق يرق ويسمى الشمس او بعض الكواكب ويطلب اليه ان يفعل ما يريد فعله لا ان الشمس والكواكب تسمع دعاء وكلامه ولكن انما وافق دعاء الداعي ورقية الرق ان تحرّك تلك الاجزاء بنوع من الحركة كما يحس بعض اجزاء الانسان بحركات بعض وذلك بمنزلة وقى واحد متى حرّك آخره حرّكة تحرّك اوله وربما حرّك المحرّك بعض الاوتار فيتحرك الوتر الآخر كأنه احس بحركة ذلك الوتر كذلك اجزاء العالم ربما حرّك المحرّك بعض اجزاءه فيتحرك بذلك الحركة جزء آخر كأنه يحس حركة ذلك الجزء لأن اجزاء العالم منظومة كلها بنظام واحد كأنها حيوان واحد، وربما حرّك الصارب العود فيتحرك اوتار العود الآخر [٤٤] بذلك الحركة كذلك العالم الاعلى ربما حرّك المحرّك جزءا من اجزاء هذا العالم مبينا لصاحبها مفارقا فيتحرك حركته جزء آخر وهذا مما يدل على ان بعض اجزاء العالم يحس بالآثار الواقعه على بعض لان العالم كما قلنا مرايا للحيوان الواحد، كما ان بعض اعضاء لحي يحس بالآثار الواقع على بعض لشدة

والنفس كالأَكَار الذي يجمع بين الغرَوْس النباتيَّة بعضها إلى بعض، والدليل على أن للاشياء اشياء تجذب إليها ما يشاكِلها وانشِياء تجمع بين الشيء والشيء وانشِياء فيها من قوة الماحبة ما إذا نظر إليه الناظر لم يتمالك أن يتبعها ويسيرها في حَيَّرَ اللحوْن والاشارة ببعض الاعصاء فانه ربما يغْنِي الموسيقار الحاذق ويسير صوتها بصنعة يقدر بها على جذب من أراد جذبَه إليه وربما اشار بعينه وبده وبعض اعصابه فيشكلها بشكل يقدر به على جذب الناظر إليه وذلك أن يصور صورته وحركاته إلى الليبيين فيستنير بذلك من أراد وليس أن الارادة والنفس الناطقة هي التي تستلذ الموسيقار وتنقاد له وتعشقه بل النفس البهيمية هي التي تستلذ ذلك وتنقاد له، وهذا ضرب من السحر ولا يحجب منه العامة ولا تذكره وإنما ذلك كذلك من أجل العادة وإنما يحجب العامة من سائر الأشياء الطبيعية لأنها لم تتعودها ولم ترض انسُها بذلك، فكما أن الموسيقار يلذ السامِع بجذبَه إليه من غير أن يكون السامِع يقبل ذلك بالنفس المجزية [٤٣] الناطقة ولا بالارادة الشريفة لكن بالنفس البهيمية كذلك الحَوَاء إذا رقَ الحَيَّة انقادت له لا بارادتها ولا أنها فهمت عنه كلامه أو أَحَسَت به لكنها تحس بالاثر الذي أثَرَ فيها فقط حسناً طبيعياً كذلك المُرء الذي يسمع الرُّق لا يفهم كلامَ صاحب الرُّقية لكن إذا وقع به الاثر احس بذلك الاثر وليس ذلك الاثر من تلقاء الرُّق بل من تلقاء الأشياء الفواعل التي في العالم غير أنه وإن احس الاثر الواقع عليه

الطبيعة للشيء الأرضي من العلو أثراً وتنفعل انفعالاً آخر إلا أنها لا تقوى على لزوم ذلك الأثر الذي نالته من العلو، وأما الانفعال والأعمال الكائنة في الرق وفي السحر فتكون على جهتين، أما بالملائمة وأما بالتصادم والاختلاف بكمية القوى واختلافها غير أنها وإن اختلفت فانها متسمة للحق الواحد بوربما حدثت الأشياء من غير حيلة احتالها محتال، والسحر الصناعي كذب وزور لانه كله يخطأ ولا يصيب فاما السحر الحق الذي لا يخطأ ولا يكذب فهو سحر العالم وهو المحبة والغلبة والساحر العالم هو الذي يتشبه بالعالم ويعمل اعماله على نحو استطاعته وذلك أنه يستعمل المحبة في موضع ويستعمل الغلبة في موضع آخر وإذا أراد استعمال ذلك استعمل الأدوية والجبل الطبيعية [٤١] وتلك منبئه في الأشياء الأرضية غير أنها منها ما يقوى على فعل المحبة في غيره كثيراً ومنها ما ينفعل من غيره فينقاد له وأما بذو السحر أن يعرف الساحر الأشياء المنقادة بعضها لبعض فإذا عرفها قوى على جذب الشيء بقوه المحبة الفاعلة التي في الشيء، فاما الرق التي تكون بملامسة والكلام الذي يتكلم به فانما هو حيل ليتوفّم من يراه أن ذلك الفعل فعله وليس بفعله بل انما فعل تلك الأشياء التي استعملها، فان للاشياء طبائع تجمع بعض الأشياء الى بعض وتجذب بعض الأشياء الى بعض وإنما يجذب الشيء الشيء اليه من أجل المحبة الغريزية وقد يوجد في الأشياء شيء يجمع بين النفس

على الاول من الآخر وربما عرفنا المعلول من العلة وربما عرفنا العوارض من الشيء السابق والمركب من المبسوط والمبسوط من المركب، فان كان قولنا صحيحا فقد اطلقنا المسئلة التي قيلت هل السيارة علّ للشّرّ او لم يكُن لها علّ لها وهل الاشياء المذمومة تأثّر في هذا العالم من العالم السماوي امر لا تأثّر، وانما قد بيّنا واوضحنا انه لا يتأثّر من العالم السماوي الى العالم الارضي شيء مذموم^٩ مذموم^٩ البتة ولا السيارة علة لشيء من هذه الشّرّ [٤١] الكائنة ههنا لانها لا تفعل بارادةٍ وذلك ان كلّ فاعل يفعل بارادةٍ فانما يفعل فأعیيل ممدودة ومذمومة ويفعل خيراً وشرّاً وكلّ فاعل يفعل فعله بغير لزادة منه فانه فوق الارادة فلذلك اذما يفعل شيئاً فقط وأعیيلها كلّها مرضية ممودة، وانما يتأثّر الاشياء من العالم الاعلى الى العالم الاسفل باضطرارٍ غير انه اضطرارات لا تشبه هذه الاضطرارات السفلية البهيمية بل هي اضطرارات نفسانية وانما يحسن هذا العالم بتلك الاضطرارات كما يحسن بعض اجزاء الحيوان بأعیيل بعض والاشياء العارضة للجزء من الجزء والاجزاء ائمماً هي تبع حبوبة واحدة والاشياء الواقعة من العالم الاعلى على هذا العالم ائمماً هو شيء واحد يتكلّر ههنا وكلّ ائمّة يتأثّر من تلك الاجرام فهو خير لا شرّ وانما يكون شرّاً اذا اختلط بهذه الاشياء الارضية وانما كان ائمّة من العلّة خيراً لانه ائمّة كان لا من اجل حبوبة الجزء لكن من اجل حبوبة الكلّ وربما نالت

‘الميمر السادس من كتاب أثولوجيا’

وهو القول في الكواكب انه لا ينبغي ان نصيف [٢] احد الامور الواقعه منها على الاشياء الجزوئية الى اراده فيها واذا كنا لا نصيف الامور الواقعه على الاشياء منها الى علٍ جسمانيه ولا الى علٍ نفسانيه ولا الى علٍ اراديه فكيف يكون ما يكون منها، فنقول ان الكواكب هي كالأدلة الموضعه المتوسطه بين الصانع والصنعة وانها لا تشبه العلة الفاعله الاولى ولا تشبه ايضا الهيوي المعينه في اتمام الشيء ولا تشبه ايضا الصورة التي تفعل بعضها في بعض بل انما تشبه كلمات العالم الكلمات المدنية التي تضم امور المدينة وتensus كل شيء منها في موضعه وتتشبه السنة التي فيها ينتعرف اهل المدينة ما ينبغي لهم ان يعملا مما لا ينبغي وبها يهتدون الى الامور الممدودة ويختتنعون عن الامور المذمومه وبها يتباون على حسن اعمالهم ويعافون على سوء اعمالهم وانسُنون وان اختللت فانها كلها تدعوا الى شيء واحد وهو الخير والسته هي التي تسوق الى الخير وكذلك الكلمات التي في العالم تسوق الاشياء الى الخير لانها في العالم كالسنة في اهل المدينة،

فان قال قائل ان كلمات العالم ربما كانت دلائل غير فواعل قلنا انه ليس غرضها ان تدعى لكنها لما كانت في طريق العقل وذلك انه ربما استدلنا

بان مما ذكرنا انه ليس لاحِد ان يفحص عن العالم الاعلى لِمَ كان ولا
 لِمَ كان هذا ولِمَ كان ذلك لأن لِمَ كان الشيء ظهر مع ما الشيء سواء
 فلا ينبغي ان يطلب طالب هناك لِمَ كان الشيء لأن لِمَ كان الشيء
 هناك ليس هو فحصا ولكنه لِمَ كان وما هو هما جمبيعا شيئاً واحداً
 فنقول ان العقل هو كائِن تامٌ كامل لا يشک في ذلك احْدَث فان كان
 العقل تاماً كاملاً فانه لم يقدر قائِل اون يقول انه ناقص في شيء من
 حالاته فان لم يقدر ان يقول ذلك لم يقدر ان يقول ايضاً لِمَ لم يحضره
 بعض صفاتة والا اجابه مجيب فقال صفات العقل كلُّهن حاضرة لا تنتهي
 احداً هنَّ الاخرى وذلك ان جمبيع صفات العقل ابُدعت مع ذاته معاً
 واذا كان هذا هكذا كان وجود ما هو ولِمَ هو في العقل معاً فان كان
 وجودهما معاً فلا محالة انك اذا علمت ما العقل فقد علمت ما هو واذا
 علمت ما هو فقد علمت لِمَ هو غيره لأن ما هو اشد مُلَازمةً للاشياء
 العقلية من لِمَ هو وذلك لأن ما هو يدل على غاية بدء الشيء ولِمَ هو
 يدل على تمام الشيء والعلة المبدئية هي العلة التمامية بعينها في
 الاشياء العقلية فلذلك اذا علمت ما الشيء العقلي علمت لِمَ هو كما
 بيّنا ذلك واوضحنا،

ما العالم علمت *لِمَ* هو وذلك ان *كُلَّ* جزء منه مضاف الى الكل فلا تراه
كانه جزء لكتنك تراه كالكل وذلك انك لا تأخذ ادن اجزاء العالم كان
بعضها من بعض لكنك تتوقع كلها كأنها شيء واحد لم يكن احدها
قبل الآخر فإذا توقيت هكذا صارت العلة مع المعلول لا تتقدمه فإذا
توقيت العالم واجزاءه على هذه الصفة كنت قد توقيتها توقعها عقلياً
فيكون اذا عرفت ما العالم عرفت ايضا *لِمَ* هو معا فان كان كليّة
هذا العالم على ما وصفنا فبالحرى ان يكون العالم الاعلى على هذه
الصفة ايضا،

اقول ان كان الاشياء التي هنا متصلة بالكل فبالحرى ان يكون العالم
الاعلى على هذه الصفة وان يكون *كُلُّ* واحد منها متصلة بنفسه لا يخالف
صفتها ذاته ولا يكون في اماكن شتى بل في موضع واحد وهو الذات فإذا
كانت الاشياء العقلية على هذه الصفة كانت العلل العاليات في
معلولاتها فيكون اذا *كُلُّ* واحد منها على ما انا واصف وهو ان يكون
العلة التي هي الغاية فيه بلا علة اي ان غايتها فيه بلا علة تتقدمه فان
كان ليس للعقل علة تمامية فلا محالة ان العقول اي الاشياء التي في
العالم الاعلى [٥٩] مكتفية بذاتها ليس لها علل متممة وذلك ان علة
بدوتها هي علة غايتها لأن بدوتها وتمامها معا ليس بينهما فرق ولا زمان
فيكون ادن علة تمامها مع علة بيتها سواه فإذا كانت كذلك كان ما
هو *لِمَ* هو شيئا واحدا وذلك ان *لِمَ* هو انتما كار مع ما هو سواه فقد

مواضعٍ شتىٍ كما قلنا آنفاً فلذلك صارت صفاتُهُ هيٌ هو وبسمِي باسمِ كلٍّ واحدٍ منها، فإذا كان العقل وصفاته على هذهِ الصفة لم يُحتاجَ لِنَقلِ لِمَ كَانَتْ هذهِ الصفة فيَهِ لَنَهَا هيٌ هو وصفاته كُلُّها معاً فإذا علمت ما هو العقل علمت ما صفاتُهِ أيضًا وإذا علمت ما هيٌ صفاتُهِ علمت لِمَ كَانَتْ فقد بَلَى انكَ إذا عِلِّمْتَ ما العقل عِلِّمْتَ لِمَ هو كَما بَيَّنَا وأوضَحْنَا، وإنما صار العقلُ على هذهِ الصفة لَأَنَّ مُبَدِّعَهُ أَبْدَاهُ تَامًا لَأَنَّهُ هو أيضًا تَامٌ غَيْرُ ناقصٍ فلَمَا أَبْدَعَ العقلَ أَبْدَعَهُ تَامًا كَاملاً وَجَعَلَ مَائِيَّتَهُ عَلَيْهِ كُوْنَهُ، وكذلك يَفْعَلُ الْفَاعِلُ الْأَوَّلُ لَأَنَّهُ إِذَا فَعَلَ فَعْلًا جَعَلَ لِمَ كَانَ دَاخِلًا فِي مَا هو فِيَكُونُ إِذَا عَرَفَتْ مَا هو عَرَفَتْ لِمَ هو أيضًا وَعَلَى هَذَا الوجه يَفْعَلُ الْفَاعِلُ التَّامُ وَالْفَاعِلُ التَّامُ هُوَ الَّذِي يَفْعَلُ فَعْلَهُ بَانَهُ فَقْطُ بِغَيْرِ صَفَّةٍ مِنَ الصَّفَاتِ، فَلَمَّا الْفَاعِلُ النَّاقصُ هُوَ الَّذِي يَفْعَلُ فَعْلَهُ لَا بَانَهُ فَقْطُ لَكُنْ بِصَفَّةٍ مِنَ صَفَاتِهِ فَلَذِكَ لَا يَفْعَلُ [٥٨] فَعْلًا تَامًا كَاملاً وَذَلِكَ لَا يَقْدِرُ إِنْ يَفْعَلَ فَعَالَهُ وَغَايَتَهُ معاً لَأَنَّهُ ناقصٌ غَيْرُ تَامٌ، فإذا لَمْ يَفْعَلْهُ معاً كَانَ أَوَّلُ فَعْلَهُ غَيْرَ غَايَتِهِ فَإِنْ كَانَ الْمَفْعُولُ كَذَلِكَ فَمَنْتَ عَرَفْتَ مَا هو لَمْ تَعْرُفْ لِمَ هُو فَتَحْتَاجُ إِنْهُ إِنْ تَعْرِفَ مَا الشَّيْءَ وَلِمَ هُو وَلَا تَسْتَعْنِي بِمَعْرِفَتِكَ مَا هو عَنْ لِمَ لَكَنْكَ تَحْتَاجُ إِنْ تَعْرُفْ لِمَ كَانَ أيضًا لِلْعَلَةِ الَّتِي ذَكَرْنَا،

وَنَقُولُ كَمَا أَنَّ هَذَا الْعَالَمَ مَرْكَبٌ مِنْ أَشْيَاءٍ يَتَعَدَّى بَعْضُهَا بِبَعْضٍ فَيَكُونُ الْعَالَمُ كَالشَّيْءِ الْوَاحِدِ الَّذِي لَا يَخْلُفُ فِيهِ وَيَكُونُ إِذَا عَلِمْتَ

لذلك الشيء صفة غير الصفات التي فيه فلا يسمى بصفة من صفاته
البنتة فانك لا تسمى الانسان عينا ولا يدا ولا رجلا ولا شيئاً من اعضائه
ولا من صفاتة البنتة،

فاما العقل فانك تسميه بصفاته لأنك تسمى العقل عينا ويدا وتسمية
بكل صفاتة للعلة التي ذكرنا انها فلهذه العلة صار هذان التعتان ما هو
ولم هو يقعان على الاشياء العقلية كأنهما شيء واحد، ونقول ان العقل
أبدع تماماً كاملاً بلا زمان وذلك لانه كان مبدأً لابداعه ومأثيرته معاً
في دفعه واحدةٍ فلذلك صار اذا علم أحد [٥٧] ما العقل علم لما كان
ايضاً لأنّ مبدعه لما ابدعه لم يُرَى من تمام كونه بل ابدع غاية العقل
مع أول كونه، وإذا كان ابداع غاية الشيء مع أول كونه لم يقلَّ لمَ كان
ذلك الشيء لأنّ اثما يقع على تمام الشيء فإذا كان تمام الشيء
مع أول كونه سواء اذا كنت عرفت ما الشيء علّمت لمَ كان، وذلك لأنّ
المائية انما تقع على كون الشيء الذاتي الطبيعي فإذا كان حدوث
أول الشيء وأخره معاً ولم يكن بينهما زمان استغنىت بمعرفة مائية
الشيء عن لمَ كان وذلك انك اذا عرفت ما هو عرفت لمَ كان ايضاً
كما وصفنا،

فإن قال قائل قد يمكن ان نقول لما كانت صفات العقل قلنا ان لم يقال
على جهتين احداهما من جهة العقل والثانية من جهة التمام فار، كان
هذا فكذا قلنا ان صفات العقل انما هي فيه معاً وليس بمتفقة ولا في

عُضُومُ اعْصَاءِ الْأَنْسَانِ فِي مَوْضِعٍ غَيْرِ مَوْضِعٍ صَاحِبَةٍ وَقَعَ عَلَيْهِ لِمَ كَانَتْ
 الْبِدْ وَلِمَ كَانَتِ الْعَيْنُ فَمَا هُنَاكَ لَمَّا صَارَتِ اعْصَاءِ الْأَنْسَانِ الْعُقْلَى كُلُّهَا
 مَعَا وَفِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ صَارَ [٥٤] مَا الشَّىءُ وَلِمَ هُوَ شَيْئًا وَاحِدًا، وَقَدْ نَجَدْ فِي
 عَالَمِنَا هَذَا أَيْضًا مَا الشَّىءُ وَلِمَ هُوَ شَيْئًا وَاحِدًا مِثْلَ كَسْوَفِ الْقَمَرِ فَإِنَّكَ
 تَقُولُ مَا الْكَسْوَفُ فَتَنْصُفُهُ بِصِفَتِهِ مَا وَإِذَا قَلَتْ لِمَ كَانَ الْكَسْوَفُ وَصِفَتِهِ بِتِلْكَ
 الصِّفَةِ بِعِينِهَا فَلَمْ كَانْ هُنَاهَا فِي الْعَالَمِ الْأَسْفَلِ يَوْجَدُ مَا الشَّىءُ وَلِمَ هُوَ
 شَيْئًا وَاحِدًا فَبِالْحَرَى أَنْ يَكُونَ هَذَا لَازِمًا لِلأشْيَاءِ الْعُقْلَى أَعْنَى مَا هُوَ
 وَلِمَ هُوَ شَيْئًا وَاحِدًا، وَمَنْ وَصَفَ مَائِيَّةَ الْعُقْلِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ فَقَدْ وَصَفَهَا بِصِفَةِ
 حِقٍّ وَذَلِكَ أَنْ كُلُّ صُورَةٍ مِنَ الصُّورِ الْعُقْلَى فَهِيَ وَالشَّىءُ الَّذِي مِنْ
 أَجْلِهِ كَانَتْ تِلْكَ الصُّورَةُ وَاحِدٌ، وَلَا أَقُولُ أَنْ صُورَةَ الْعُقْلِ هِيَ عَلَةُ أَنْيَتِهَا
 لِكُنِّي أَقُولُ أَنْ صُورَةَ الْعُقْلِ نَفْسُهَا إِذَا بَسْطَتْهَا وَارْدَتْ أَنْ تَفْحِصَ عَنْهَا
 بِمَا هِيَ وَجَدَتْ فِي ذَلِكَ الْفَاحِصِ بِعِينِهِ لِمَ هِيَ أَيْضًا وَذَلِكَ أَنَّهُ إِذَا كَانَتْ
 صَفَاتُ الشَّىءِ فِي الشَّىءِ مَعَا وَفِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُفْتَرِقَةٍ لِمَ يَلْزَمُ أَنْ
 نَقُولَ لِمَ كَانَتْ تِلْكَ الصِّفَاتِ فِيهِ لَأَنَّ الشَّىءَ وَتِلْكَ الصِّفَاتَ شَىءٌ وَاحِدٌ
 وَذَلِكَ أَنْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الصِّفَاتِ هِيَ هُوَ، وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُ
 يَسْمَى بِتِلْكَ الصِّفَاتِ كُلُّهَا فَلَذِلِكَ لَا نَقُولُ لِمَ كَانَتْ هَذِهِ الصِّفَةُ فِي
 الشَّىءِ وَلِمَ كَانَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ فِيهِ أَيْضًا، فَمَا إِذَا كَانَتْ صَفَاتُ الشَّىءِ
 فِي الشَّىءِ مُمْتَنَفَّقَةً وَفِي مَوْضِعَ شَتَّى فَإِنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَقَالُ لِمَ كَانَتْ
 هَذِهِ الصِّفَةُ فِي الشَّىءِ وَلِمَ كَانَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ فِيهِ أَيْضًا فَمَا إِذَا كَانَتْ

الكائنُ في المستقبل هو هناك موجود قائمٌ لا يحتاج في تامة وكماله
هناك إلى أحد الأشياء البتة،

فلاشيء أدنى عند الباري جل ذكره كاملةً تامةً زمانيةً كانت أم غيرها
زمانيةً وهو عنده دائم وكذلك كانت عنده أولاً كما تكون عنده أخيراً،
فلاشيء زمانيةً إنما يكون بعضها من أجل بعض وذلك أن الأشياء إنما
هي امتدت وانبسطت وبيان عن الباري الأول كان بعضها علةً كون
بعضها وإنما كانت كلها معاً ولم تمتّ ولم تنبسط ولم تتبين عن الباري
الأول لم يكن بعضها علةً كون بعض بد يكون الباري الأول علةً كونها
كلها، فإذا كان بعضها علةً لبعضٍ كانت العلة إنما تفعل المعلول من
أجل شيءٍ ما والعلة الأولى لا تفعل معلولاتها من أجل شيءٍ ما وكذلك من
أراد أن يعرف طبيعة العقل معرفةً صحيحةً فإنه لا يقدر أن يعرفها مما
 تكون الآن فاتاً وإن كنا نظن أننا نعرف العقل أكثر من سائر الأشياء فانا
لسنا نعرفه كنه معرفته وذلك أن ما هو وليم هو وما في العقل شيءٌ واحدٌ
لأنك إنما علمت ما العقل علمت لمَ هو وإنما يختلف ما هو وليما هو في
الأشياء الطبيعية التي هي أصنام العقل،

وأقول إن الإنسان الحسي إنما هو صنم الإنسان العقلي والانسان العقلي
روحانيٌ وجميع احصائه روحانيةً ليس موضع العين غير موضع اليد ولا
موضع الأعضاء كلها مختلفةً لكنها كلها في موضع واحدٍ فلذلك لا نقول
هناك لمَ كانت العين أو كانت اليد فاما هنا من أجل أنه صار كل

إلى أن سبق في علمه وحكمته كيف ينبغي أن يكون لأنّه إنما يفعل ذاته فقط وإن كان إنما يفعل ذاته فقط فليس يحتاج إلى ابتداع بروية ولا فكرة فإن كان هذا هكذا رجعنا فقلنا أن الانفس كانت وهي في عالمها قبل أن تتحلّى إلى الكون حاسةً لأنّ حسّها كان حسًا عقلياً فلما صارت في الكون ومع الأجسام صارت هي أيضًا تحسّ حسًا به جسمياً فهي متوسطةٌ بين العقل وبين الأجسام وتقبل من العقل قوّةً وتغيب عن الجسم القوّة التي تأتيها من العقل إلا أن تلك القوّة تكون في الجسم بنوع آخر وهو الحسُّ، والنفس فهي تنفّر مةً من الحس إلى العقل ومرةً تلطف إلى الأشياء الجسمية حتى تصيرها كأنّها عقليةً فينالها الحسنُ، ونقول إن كلّ فعل فعله الباري الأول عنّ وجّل فهو تمامٌ لأنّه علةً قاتمةً ليس من ورائها علةً أخرى ولا ينبغي لمتوّهم أن يتّوّهم فعلاً من أفاعييها ناقصاً لأنّ ذلك لا يليق بالغواص الشواذ اعنى العقول فالبحري الأول لا يليق بالفاعل الأول بل ينبغي أن يتّوّهم المتنوّهم أنّ افعال الفاعل الأول في قائمةٍ عنده وليس شيءٌ عنده أخيراً بل الشيءُ الذي هو عنده أولاً وهو هنا أخيراً وإنما يكون الشيءُ أخيراً لأنّه زمانٌ والشيءُ الزمانُ لا يكون إلا في الزمان الذي وافق أن يكون فيه، فاما في الفاعل الأول فقد كان لأنّه ليس هناك زمانٌ فإنّ كان الشيءُ الملاقي في الزمان المستقبل هو قائمٌ هناك [٥٥] فلا محالٌ أنه إنما يكون هناك موجوداً دائمًا كما أنه سيكون في المستقبل فإنّ كان هذا هكذا فالشيءُ أبداً

والعقل اذن هو المبدع الفكر فإنه لا محالة ان يكون مبدع الفكر اما بالقصاصيا واما بالنتائج والقصاصيا والنتائج يكونان في علم المحسوسات والعقل لا يعلم شيئاً من المحسوسات علماً حتىّاً فليس اذن العقل باوّل الفكر وذلك ان العقل يبدأ في علمه من المعقول الروحاني وينتهي اليه فان كان العقل على هذه الصفة فكيف يمكن ان يأتى العقل الى المحسوس بفكرة او رؤية،

فان كان هذا على ما وصفنا عُدنا فقلنا انه لم يدّع المدّير الاول حيّا من الحيوان ولا شيئاً من هذا العالم السفلي او في العالم العلوي بفكرة ولا رؤية البتّة فبالحرّى ان لا يكون في المدّير الاول رؤية ولا فكرة وإن ما قيل ان الاشياء كُونت بروؤية وفكرة يريدون بذلك ان الاشياء كلّها أبدعّت على الحال التي هي عليها الان بالحكمة الاولى، ولو ان حكيمما فاضل الحكمة رواً في ان يعمل مثلها اخيراً كما قدر على ان يُتقّنها ذلك الاتقان وقد سبق في علم الحكيم الاول عزّ وجلّ انه هكذا ينبغي ان يكون الاشياء والفكرة نافعّة في الاشياء التي لم تكن بعد وانما يفکّر المفکّر قبل ان يفعل الشيء لضعف قوّته عن فعل ذلك الشيء فلذلك يحتاج الفاعل [٥٤] الى ان يرهي الشيء قبل ان يفعله لانه لم تكن له قوّة يبصر بها الشيء قبل كونه ولا يحتاج ان يبصر الشيء كيف ينبغي ان يكون وتلك الحاجة الى ابصار الشيء قبل ان يكون انما تكون خوفاً من ان يكون الشيء على خلاف ما هو عليه الان والشيء الفاعل بذاته فقط لا يحتاج

ولعلَّ قائلًا يقولُ أنَّ الباريَّ تعالى إنما جعلَ هذهِ الادوَاتِ للحاسِ لأنَّه عَلِمَ أنَّ الحَيَّ إنما ينقلبُ في مواضعٍ حارَّةٍ وباردةٍ وفي سائرِ الآثارِ الجرميَّةِ فلئلَّا يفسدُ أجسادَ الحيوانِ فسادًا سريًّا جعلَها مُحِسَّةً وجعلَ لكلَّ حسِّ من حسائسِها أَدَاءً ملائِمةً نَذِلَكَ الحسُّ إلَّا أَنَّهُ إِنَّما يَكُونُ هَذِهِ الْقُوَّى أَعْنَى الْمُحِسَّسِ كَانَتْ فِي الْحَيَّوَانِ أَوْلَى فَرِّ جعلَ الباريَّ أَخِيرًا ادواتِ أوْ انَّ يَكُونُ الباريَّ جعلَ لَهَا قُوَّى الْمُحِسَّسِ وَالادوَاتِ جَمِيعًا فَانْ كَانَ الباريَّ جَلَّ وَعَلَا أَحْدَثَ الْمُحِسَّسِ فِي الْحَيَّوَانِ فَانَّ النَّفْسَ لَمْ تَكُنْ حَاسِّةً أَوْلَى قَبْلَ أَنْ تَلِقَ إِلَى الْكَوْنِ فَانْ كَانَ قَدْ كَانَ لَهَا الْمُحِسُّ قَبْلَ أَنْ تَلِقَ إِلَى الْكَوْنِ فَتَبْيَانُهَا إِلَى الْكَوْنِ غَرِيبٌ وَانْ كَانَ ذَلِكَ الْكَوْنَ غَرِيبًا فَتَبْيَانُهَا وَكَوْنُهَا فِي الْعَالَمِ الْعُقْلَى غَيْرُ غَرِيبٍ طَبِيعِيٌّ وَتَكُونُ إِنَّمَا أَبْدَعَتْ لَا لَنْفَسِهَا لَكِنَّ لَا شَيْءَ أَخْرَى وَتَكُونُ فِي الْمَوْضِعِ الْأَخْسَّ الْأَدِينِ وَانَّمَا نَبِيَّهُ الْمَدِيرِ وَجَعَلَ [٥٣] لَهَا هَذِهِ الْقُوَّى وَالادوَاتِ لَتَكُونُ فِي الْمَوْضِعِ الْأَدِينِ الْمُمْلُوِّ شَرًا دَائِمًا وَكَانَ هَذَا التَّدْبِيرُ إِنَّمَا يَكُونُ لِرُوْيَا وَفَكِيرٍ أَيْ يَكُونُ النَّفْسُ فِي مَوْضِعٍ أَخْسَّ لَا فِي مَوْضِعٍ أَشْرَفٍ وَأَكْرَمٍ بِتَدْبِيرِهَا، وَنَقُولُ أَنَّهُ لَمْ يَبْدُعْ الباريَّ إِلَّا عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ بِرُوْيَا وَلَا فَكِيرٍ لَانَّ لِلْفَكِيرِ أَوَّلَدَ وَالْبَارِيَّ عَزَّ وَجَلَّ لَا أَوَّلَ لَهُ وَالْفَكِيرُ إِنَّمَا تَكُونُ مِنْ فَكْرٍ أَخْرَى وَذَلِكَ الْفَكِيرُ أَيْضًا مِنْ آخِرِ إِلَى مَا لَا نَهَايَةَ لَهُ وَإِنَّمَا يَكُونُ مِنْ شَيْءٍ أَخْرَى شَيْئًا قَبْلَ الْفَكِيرِ وَذَلِكَ الشَّيْءُ إِنَّمَا يَكُونُ الْمُحِسُّ أَوْ الْعُقْلَ وَلَا يَمْكُنُ أَنْ يَكُونَ أَوْلُ الْفَكِيرِ الْمُحِسُّ لَانَّهُ لَمْ يَكُنْ بَعْدُ وَهُوَ تَحْتَ الْعُقْلِ

بخلاف ذلك اعني ان مراكيزها والخطوط التي تدور عليها واحدة وليس
بينهما ابعاد، ثم الميمر الرابع بعون الله تعالى،

الميمر الخامس في كتاب اثولوجيا في ذكر الباري وأبداعه ما ابدع وحال
الأشياء عنده،

ونقول ان الباري عز وجل لما بعث الانفس الى عالم التكوير ليجمع
بینها وبين الأشياء [١٥] الواقعية تحت الكون والفساد بحلولها في البدر
الحسني ذى أدوات مختلفة جعل لكل حس من الحسائس اداة جنس بها
الحس وانما فعل ذلك ليحفظ الحس من الآفات الحادثة من خارج ذلك
لأن الحس اذا رأى الشيء المؤدي او سمعه او لمسه جار عنه وفر منه قبل
ان يوقع به وان كان ملائما له طلبه الى ان يناله، وانما جعل الباري عز
وجل للحواس هذه الادوات لسابق عليه انها على هذا النظام لا ينبغي
ان يكون الحس الا انه جعل لها اداة اولا ثم لما لم يكن لكل اداة حس
ملائم لها افسد بعض الادوات ثم جعل اداة اخرى ملائمة للناس
ولسائر الحيوان الا انه جعل لها من اول كونها ادوات ملائمة لحواسها
لكيما تتحفظ بها من الاحداث والآفات الحادثة عليها،

بأجسامٍ ولا تلك السماء جسمٌ أياً صار كذلك صار كُلُّ واحدٍ منهم في
 كلية تلك السماء، ونقول أنّ من فراء هذا العالم سماءً وارضًّا وبحارًّا
 وحيوانًّا ونباتًّا وناسًّا سماءً وكلّ مَنْ في هذا العالم سمائًّا [اه] وليس
 هناك شيءٌ أرضيٌّ البتة والروحانيون الذين هناك ملائمون للناس
 الذي هناك لا يتغيّر بعضهم من بعض وكلّ واحدٍ لا ينافى صاحبَه ولا
 يصادِه بل يستريح إليه، وذلك أنّ مولدهم من معدن واحدٍ وقرارهم
 وجواهرهم واحدٌ وهم يبصرون الأشياء التي لا تقع تحت الكون والفساد
 وكلّ واحدٍ منهم يُبصِرُ ذاتَه في ذات صاحبَه لأنَّ الأشياء التي هناك نيرٌ
 مضيئةٌ وليس هناك شيءٌ مظلم البتة ولا شيءٌ حاسٌّ لا ينطبع بل كُلُّ
 واحدٍ منهم نيرٌ ظاهرٌ لصاحبَه لا يخفى عليه منه شيءٌ لأنَّ الأشياء
 هناك ضياءٌ في ضياءٍ فلذلك صارت كلُّها يبصر بعضها بعضاً ولا يخفى
 على بعضٍ شيءٌ مما في بعض البتة إذ ليس نظرهم بالاعين الدائنة
 المحسنة الواقعة على سطوح الاجرام المكونة بل إنما نظرُهم بالاعين
 العقلية والروحانية التي اجتمع في حاستها الواحدة جميعُ القرى التي
 للحواس الخمس مع قوةِ الحاسة السارية هناك مكتفيةٌ بنفسها مستغنٍّةٌ
 عن الاستغراف في آلاتِ اللحمة أنَّ ليس بين مركز دائرة العقل وبين
 مركز دائرة أبعادِ مساحيةٍ ولا خطوطٍ خارجَةٍ عن المركز إلى
 الدائرة لأنَّ هذا من صفات الاشكال الجرمية فاما الاشكال الروحانية

الاجسام الدنسة نقى وختص [٥.] اما بالعمل واما بالقول، فنقول ان الذهب الجيد ليس هو الذى نرى في ظاهر الاجسام ولكنه الخفى الباطن في الجسم قد نصفه جميع صفاتة، وكذلك ينبغي ان نفعل اذا اردنا تمثيل الشيء الاول بالعقل وذلك انا لا نأخذ المثال الا من العقل النقى الصاف فان اردت ان تعرف العقل النقى الصاف من كل دنس فاطلب من الاشياء الروحانية وذلك ان الروحانية كلها صافية نقية فيها من الحسن والجمال ما لا يوصف فلذلك صارت الروحانية كلها عقولا بحق وفعلها فعل واحد وهو ان تنظر فتصير اليها وايضا كان الناظر يشთاق الى النظر اليها لان لها اجساما لكن بانها عقول صافية نقية والناظر يشთاق الى النظر الى الهرء الحكيم الشريف لا من اجل حسن جسمه وجماله لكن من اجل عقله وعلمه، وان كان هذا هكذا قلنا ان حسن الروحانيين فائق جدا لانها يعقلون عقلا دائمًا لا ينصرف الحال بمرة نعم ومرة لا وعقولهم ثابتة نقية صافية لا تنس فيها البتة فلذلك عرفوا الاشياء التي لهم خاصية الشريقة الالافية التي لا تعقل ولا تبصر فيها شيء سوى العقل وحده،

والروحانيون اصناف وذلك ان منهم من يسكن السماء التي فوق هذه السماء النجومية والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد منهم في كليّة فلكل سمائه الا ان تلّ واحد منهم موضعًا معلومًا غير موضع صاحبه لا كما يكون الاشياء الجرميّة التي في السماء لانها ليست

الحُسْنَ الَّذِي فِي النَّفْسِ أَفْضَلُ وَأَكْرَمُ مِنْ الْحُسْنِ الَّذِي فِي الطَّبِيعَةِ وَإِنَّمَا
 كَانَ الْحُسْنَ الَّذِي فِي الطَّبِيعَةِ أَفْضَلُ مِنْ الْحُسْنِ الَّذِي فِي النَّفْسِ وَإِنَّمَا يَظْهُرُ
 لَكَ حُسْنُ النَّفْسِ فِي الْمَرْءِ الصَّالِحِ لَاَنَّ الْمَرْءَ الصَّالِحَ إِذَا أَفْعَى عَنْ نَفْسِهِ
 الْأَشْيَاءِ الْدُنْيَيْةِ وَتَرَكَنَفْسَهُ بِالْأَعْمَالِ الْمَرْضِيَّةِ إِفَاضَ عَلَى نَفْسِهِ النُّورُ
 الْأَوَّلِ مِنْ نُورٍ وَصَبَرَهَا حَسِنَةً بَهِيَّةً، فَإِذَا رَأَتِ النَّفْسُ حَسِنَهَا وَبَهَاءَهَا
 عَلِمَتْ مِنْ أَيْنَ ذَلِكَ الْحُسْنُ وَلَمْ تَخْتَجِ فِي عِلْمِ ذَلِكِ إِلَى الْقِيَاسِ لَأَنَّهَا
 تَعْلَمُهُ بِتَوْسُطِ الْعُقْلِ، وَالنُّورُ الْأَوَّلُ لَيْسُ هُوَ بِنُورٍ فِي شَيْءٍ لَكُنَّهُ نُورٌ وَحْدَهُ
 قَائِمٌ بِذَانَهُ فَلَذِلِكَ صَارَ ذَلِكَ النُّورُ يُنَيِّرُ النَّفْسَ بِتَوْسُطِ الْعُقْلِ بِغَيْرِ صَفَاتِ
 كَصَفَاتِ النَّارِ وَغَيْرِهَا مِنِ الْأَشْيَاءِ الْفَاعِلَةِ، فَإِنَّ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ الْفَاعِلَةِ إِنَّمَا
 أَفْاعِيُّهَا بِصَفَاتٍ فِيهَا لَا يَبُهُوَتُهَا فَامَّا الْفَاعِلُ الْأَوَّلُ فَإِنَّهُ يَفْعُلُ الشَّيْءَ بِغَيْرِ
 صَفَةٍ مِنِ الصَّفَاتِ لَأَنَّهُ لَيْسَ فِيهِ صَفَةُ الْبَنْتَةِ لَكُنَّهُ يَفْعُلُ بِهُوَيَّتِهِ فَلَذِلِكَ
 صَارَ فَاعِلًا أَوَّلًا وَفَاعِلًا الْحُسْنَ الْأَوَّلَ الَّذِي فِي الْعُقْلِ وَالنَّفْسِ، فَالْفَاعِلُ الْأَوَّلُ
 هُوَ فَاعِلُ الْعُقْلِ الَّذِي هُوَ عَقْلٌ دَائِمٌ لَا عَقْلَنَا لَأَنَّهُ لَيْسَ بِعَقْلٍ مَسْتَقْدِمٍ
 وَلَيْسَ هُوَ مَكْتَسِبًا، وَنَحْنُ مَمْتَلُونَ ذَلِكَ غَيْرُ أَنَّا إِنْ جَعَلْنَا مَثَلَنَا مَثَلًا
 حَسَيْيَا لَمْ يَكُنْ مَلَائِمًا لِمَا نَرِيدُ أَنْ نَمَثِلَهُ بِهِ لَاَنَّ كُلَّ مَثَلٍ حَسَيْيٌّ إِنَّمَا
 يَكُونُ بِالْأَشْيَاءِ الْحَسَيْيَةِ الدَّائِرَةِ وَالْأَشْيَاءِ الدَّائِرَةِ لَا تَقْدِرُ عَلَى حَكَائِيَّةِ مَثَلٍ
 الشَّيْءِ الدَّائِمِ فَيَنْبَغِي أَنْ نَجْعَلَ مَثَلَنَا عَقْلَيَا لِيَكُونَ مَلَائِمًا لِلشَّيْءِ
 الَّذِي أَرَدْنَا أَنْ نَمَثِلَهُ، فَيَكُونُ حِينَئِذٍ كَالذَّهَبِ الَّذِي مُثْلَ بِذَهَبٍ آخَرَ
 مَثَلَهُ غَيْرُ أَنَّهُ أَلْفَى الذَّهَبِ الَّذِي كَانَ مَثَلًا وَسَخَا مَشْوِيَا بِعَصْ

ونقول أنا قد نجد الصورة الحسنة في غير الأشياء مثل الصور التعليمية
فإنها ليست جسمانية لـلنـها أشكـالـ نـوـ خطـوطـ فقطـ ومـثـلـ الصـورـ التـيـ
تـكـونـ فـيـ المـرـوقـ ومـثـلـ الصـورـ التـيـ فـيـ النـفـسـ فـانـهاـ الصـورـ الحـسـنةـ
حـقـاـ اـعـنـ صـورـ النـفـسـ الـحـلـمـ وـالـقـلـارـ وـماـ يـشـبـهـهـمـ،ـ فـانـكـ رـيـأـيـتـ المـرـءـ
حـلـيـمـاـ وـقـوـرـاـ فـيـعـجـبـكـ حـسـنـهـ مـنـ هـذـهـ الجـهـةـ فـاـذـاـ نـظـرـتـ إـلـىـ وجـهـ رـأـيـتـهـ
قـبـيـحـاـ سـيـاجـاـ فـتـنـعـ النـظـرـ إـلـىـ صـورـتـهـ الـظـاهـرـةـ وـتـنـظـرـ إـلـىـ صـورـتـهـ الـبـاطـنـةـ
فـتـجـبـ منـهـاـ فـانـ لمـ تـلـقـ بـصـرـكـ إـلـىـ باـطـنـ الـمـرـءـ وـالـقـيـيـتـ بـصـرـكـ إـلـىـ ظـاهـرـهـ
لـمـ تـرـ صـورـتـهـ الـحـسـنـةـ بـلـ تـرـىـ صـورـتـهـ الـقـبـيـحـةـ فـتـنـسـبـهـ إـلـىـ الـقـبـحـ وـلـاـ
تـنـسـبـهـ إـلـىـ الـحـسـنـ فـتـكـونـ حـيـنـئـذـ مـسـيـئـاـ لـاـنـكـ قـضـيـتـ عـلـيـهـ بـغـيـرـ الـحـقـ وـذـلـكـ
أـنـكـ رـأـيـتـ ظـاهـرـهـ قـبـيـحـاـ فـاـسـتـقـبـحـتـهـ وـلـدـ تـرـ حـسـنـ باـطـنـهـ فـتـسـتـحـسـنـهـ وـأـنـاـ
الـحـسـنـ الـحـقـ هـوـ الـكـائـنـ فـيـ باـطـنـ الشـيـءـ لـاـ فـيـ ظـاهـرـهـ،ـ وـجـلـ النـاسـ اـنـاـ
يـشـتـاقـ إـلـىـ الـحـسـنـ الـظـاهـرـ وـلـاـ يـشـتـاقـ إـلـىـ الـحـسـنـ الـبـاطـنـ فـلـذـلـكـ لـاـ
يـطـلـبـونـهـ وـلـاـ يـفـحـصـونـ عـنـ لـاـنـ الـجـهـلـ قـدـ غـلـبـ عـلـيـهـمـ وـاسـتـغـرـقـ عـقـولـهـمـ
فـلـهـذـهـ الـعـلـةـ لـاـ يـشـتـاقـ النـاسـ كـلـهـمـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ الـاـشـيـاءـ الـحـقـيـقـةـ الـاـقـلـيـلـ
مـنـهـمـ الـيـسـيـرـ وـهـمـ الـذـيـنـ اـرـتـفـعـوـاـ عـنـ الـحـوـاسـ وـصـارـوـاـ فـيـ حـيـزـ الـعـقـلـ فـلـذـلـكـ
فـحـصـوـاـ عـنـ غـوـامـصـ الـاـشـيـاءـ وـلـطـيـفـهـاـ وـأـيـاـهـمـ أـرـدـنـاـ فـيـ كـتـابـيـنـاـ الـذـيـ
سـيـيـنـاـ فـلـسـفـةـ الـخـاصـةـ اـنـ الـعـامـةـ لـمـ تـسـتـأـفـلـ هـذـاـ وـلـاـ بـلـغـتـهـ عـقـولـهـمـ
فـانـ قـالـ قـاتـلـ اـنـاـ نـجـدـ فـيـ الـاـجـسـامـ صـورـاـ حـسـنـةـ [٤٩ـ] فـلـنـاـ اـنـ تـلـكـ الصـورـةـ
اـنـماـ تـنـسـبـ إـلـىـ الـطـبـيـعـةـ وـذـلـكـ اـنـ فـيـ طـبـيـعـةـ الـجـسـمـ حـسـنـاـ مـاـ غـيـرـ اـنـ

فيها صورها، ونقول ان الفاعل اما ان يكون قبيحاً واما ان يكون حسناً واما ان يكون بينهما فان كان الفاعل قبيحاً لم يعمد خلافه وان كان بين الحسن والقبيح لم يكن بأحْرَى ان يفعل احد الامرين دون الآخر وان كان حسناً كان فعله حسناً ايضاً وان كان هذا على ما وصفنا وكانت الطبيعة حسنة فبالحْرَى ان يكون اعمالُ الطبيعة اكثَرَ حُسْنَا، وانما خَفِيَ عَنَّا حُسْنُ الطبيعة لانا لم نقدر ان نبصر باطنَ الشيءِ ولم نطلب ذلك لكننا انما نبصر خارجَ الشيءِ ظاهره ونعجب من حسنها ولو حرصنا ان نرى باطنَ الشيءِ لرفضنا الحسنَ الخارجَ واحتقرناه ولم نعجب منه،

والدليل على ان باطنَ الشيءِ احسن وافضل من خارجه الحركة لانها تكون في باطنِ الشيءِ ومن هناك ابتدأ الحركة ومثل ذلك المرئي الذي تُرى صورته ومثاله فانه اذا رأى الناظر صورته لم يعلم من الذي صورها فيترك النظر بالصورة وطلب ان يعرف المصوّر فالمصوّر هو الذي حرّكه للطلب فهو يُلْقِي عنه فاما صورته الظاهرة فلم يُطلب وكذلك باطنِ الشيءِ [١٨] وان كان لا يقع تحت ابصارنا فانه هو الذي يحرّكنا ويهيّجنا للطلب والفحص عن الشيءِ ما هو، فان كانت الحركة انما تبديُّ من باطنِ الشيءِ فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة وحيث الطبيعة فهناك العقلُ الشَّرِيفُ وحيث فعل الطبيعة فهناك المحسن والنجال فقد بان ان باطنَ الشيءِ احسن من ظاهره كما بَيَّنا وأوضَحنا،

لُرْئى بصورة فائقة لا يوصف حسنها، أَفَلِيسْ هذه الصورة التي ذكرنا
 إنما تأْتُق من الفاعل على المفعول كما يتأْتُق الصورة الصناعية من الصانع إلى
 الأشياء المصنوعة فان كان هذا هكذا فلنـا أن الصورة المصنوعة حسنة
 واحسن منها الصورة الطبيعية المحمولة في الهيولى وأما الصورة التي
 ليست في الهيولى لكنـها في قـة الفاعل فهى أكثر حسناً وابهـى بـهـا لأنـها
 هـى الصورة الأولى ولا عـبـولـى لهاـ، والـدـلـيلـ على ذـلـكـ ما نـحـنـ ذـاكـرونـ في
 أـنـهـ لوـ كـانـ حـسـنـ الصـورـةـ إنـماـ يـكـوـنـ مـنـ قـبـلـ الجـتـةـ التـىـ تـحـمـلـ الصـورـةـ
 بـأـنـهـ جـتـةـ لـكـانـتـ الصـورـةـ كـلـمـاـ [٤٧]ـ عـظـيمـتـ الجـتـةـ التـىـ تـحـمـلـهاـ أـكـثـرـ
 حـسـنـاـ وـتـشـوـيـقاـ لـلـنـاظـرـيـنـ إـلـيـهـاـ مـنـهـاـ أـذـاـ كـانـتـ فـيـ جـتـةـ صـغـيرـةـ وـلـيـسـ ذـلـكـ
 كـذـلـكـ بـلـ أـذـاـ كـانـتـ الصـورـةـ الـوـاحـدـةـ فـيـ جـتـةـ صـغـيرـةـ وـالـأـخـرـىـ فـيـ عـظـيمـةـ
 حـرـكـتـ النـفـسـ إـلـىـ النـظـرـ إـلـيـهـاـ بـحـرـكـةـ سـوـاءـ، فـانـ كـانـ هـذـاـ هـكـذـاـ فـلـنـاـ
 أـنـهـ لـاـ يـنـبـغـىـ أـنـ يـجـعـلـ جـانـعـ حـسـنـ الصـورـةـ مـنـ قـبـلـ الجـتـةـ الـحـامـلـةـ بـلـ
 إنـماـ يـكـوـنـ حـسـنـهاـ مـنـ قـبـلـ ذاتـهـاـ فـقـطـ،

وـالـدـلـيلـ عـلـىـ ذـلـكـ أـنـ الشـىـءـ مـاـ دـامـ خـارـجـاـ مـنـاـ فـلـسـنـاـ نـوـاـ وـاـذـ صـارـ
 دـاخـلـاـ فـيـنـاـ رـأـيـنـاـ وـعـرـفـنـاـ وـانـمـاـ يـدـخـلـ فـيـنـاـ فـيـ طـرـيـقـ الـبـصـرـ وـالـبـصـرـ لـاـ
 يـنـالـ أـلـاـ صـورـةـ الشـىـءـ فـقـطـ، شـامـاـ الجـتـةـ فـلـيـسـ يـنـالـهـاـ فـقـدـ بـاـنـ أـذـنـ أـنـ
 حـسـنـ الصـورـةـ لـاـ يـكـوـنـ بـالـجـتـةـ الـحـامـلـةـ لـهـاـ بـلـ إنـمـاـ يـكـوـنـ بـنـفـسـ الصـورـةـ
 فـقـطـ وـلـاـ يـمـنـعـ كـبـرـ الجـتـةـ صـورـتـهـاـ أـنـ تـصـلـ إـلـيـنـاـ مـنـ تـلـقـاءـ اـبـصـارـنـاـ وـلـاـ
 صـيـغـرـ الجـتـةـ وـذـلـكـ أـنـ الصـورـةـ أـذـاـ جـازـتـ الـبـصـرـ حـدـثـتـ الصـورـةـ التـىـ صـارـتـ

الصناعة ان تأخذ رسمة وصنتعه وجدها ناقصا او قبيحا فتنتيمه وتحسنده
وانما كان يقوى الصناعة ان تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال
الفايق فلذلك تقدر ان تحسن [٤٤] القبيح وتنتم النقص على نحو قوله
العنصر الذى يقبل آثارها، والدليل على صدق ما قلنا فيداؤس الصانع
فانه لما اراد ان يعمل صنم المشترى لم يرق في شيء من المحسوسات ولم
يلق بصره على شيء يشبه به علمه لله ترقى تؤهله فوق الاشياء المحسوسة
فصور المشترى بصورة حسنة جميلة فوق كل حسن وجمال في الصور
الحسنة فلو ان المشترى اراد ان يتصور بصورة من الصور ليقع تحت
ابصارنا لما يقبل الا الصورة التي عملها فيداؤس الصانع،

ونحن ذاكرون الصناعات هنا ونذكر اعمال الطبيعة التي اتقنت عملها
وقوىت على صنعة الهيبيولى وصورت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التي
ارادتها، وليس حسن الحيوان وجماله الدم لأن الدم في كل الحيوان سواء
لا تفاضل فيه بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والجبلة المعتدلة
فاما الدم شأنه مبسط كأنه هيبيولى لابدان الحيوان فان كان الدم هيبيولى
لابدان الحيوان فهو مبسط لا شكل فيه ولا جبلة، فمن اين يظهر
حسن الانوثى وآثار على البصر التي من اجلها اضطربت الحرب بين
اليونانيين واعدائهم سنتين كثيرة ومن اين صار حسن الرُّهْرَة في بعض
النساء ومن اين صار بعض الناس حسنا جميلا لا يشبع الناظر في النظر
البيه ومن اين صار جمال الروحانيين فانه ايضا لواراد احدى ان يتراهى

اذا مثُلت في حامل قُدر من ذلك الحامل الى حامل اخر ضعُف وقلَّ حسُنُها
والصدق فيها وكذلك القوَّة اذا صارت في قوَّة اخرى ضعفت والحرارة اذا
صارت في حرارة اخرى ضعفت والحسُن اذا صار في حسن آخر ومُثُلٌ فيها
من حسن آخر قلَّ حسُنُه ولم يكن مثُل الاول في حسُنه ونقول بقول
وجيز مختصر ان كان كُلُّ فاعِلٍ هو افضل من المفعول كُلُّ مثالٍ هو افضل
من الممثل المستفاد منه وذلك ان الموسيقى ائمَّا كان من الموسيقية وكلُّ
صورة حُسْنة ائمَّا كانت من صورةٍ قبلها واعلى منها وذلك ائمَّا ان كانت
صورةٌ صناعية فانها كانت من الصورة التي في عقل الصانع وفي علمه وان
كانت صورةٌ طبيعية فانها كانت من صورة عقليةٍ هي قبلها واعلى منها
فالصورة الاولى العقلية هي افضل من الصورة الطبيعية والصورة الطبيعية
هي افضل من الصورة التي في علم الصانع والصورة العقولة التي في الصانع
هي افضل واحسن من الصورة المعمولة فالصناعة ائمَّا تتشبَّه بالطبيعة
والطبيعة تتشبَّه بالعقل،

فإن قال قائلٌ فان كانت الصناعة تتشبَّه بالطبيعة فما دامت الصناعة
دامت الطبيعة لانها تتشبَّه الطبيعة في اعمالها قلنا له انه ينبغي اذن
ان يدوم الطبيعة لانها تتشبَّه في افاعيلها باشياء اخرى اى بالعقلية التي
فوقها واعلى منها ونقول ان الصناعة اذا ارادت ان تُثُلَّ شيئاً لم تلق بصره
على المثال فقط وتشبَّه علمها به لكنها ترقى الى الطبيعة فتُناخذ منها صفة
المثال فيكون حينئذ علمها احسنَ وانقَنَ وربما كان الشيءُ الذي تُريد

الصور واحسن الرتبة من الحجر الذى لم ينل من حكمة الصناعة شيئاً
البنت، فيه وإنما فضل احد الحجرين على الآخر لا بأنه حجر لأن الآخر
حجر أيضاً لكنه إنما فضل عليه بالصورة التي قبلها من الصناعة وهذه
الصورة التي احدثها الصناعة من الحجر لم تكن في الهيولى لكنها كانت
في عقل الصانع الذى تلقّها وعقلها قبل أن تصير في الحجر، والصورة
كانت في الصانع ليس كما نقول أن الصانع عينين ويدين ورجلين لكنها
كانت فيه بأنه عالم بذلك الصورة الصناعية التي احكمها وصار يعمل بها
ويؤثر في العناصر آثاراً حسنة وصورة فائقة،

وأن كان هذا هكذا قلنا أن الصورة التي احدثها الصانع في الحجر
كانت في الصناعة احسن وفضل مما في الصانع والصورة التي في الصناعة
ليست هي التي انت إلى الحجر بنفسها فصارت فيه بل تبقى ثابتة في
الصناعة ويلاق منها صورة أخرى إلى الحجر في أقل وانه حسناً بتوسيط
الصانع ولا الصورة التي في الصناعة صارت في الحجر نقية محبة على نحو
ما أرادت الصناعة التي هي نفس الصانع لكنها إنما حصلت في الحجر على
نحو قبول الحجر اثر الصناعة فالصورة في الحجر حسنة نقية غير أنها في
الصناعة احسن واتقن واكرم وفضل جداً واشد تحقيقاً من اللاتي في
الحجر، وذلك أن الصورة كلما انبسطت في الهيولى [٤٥] فعل قدر ذلك
الانبساط يكون ضعفها وقلة صدقها عن الصورة التي تبقى في الهيولى
واحدة لا تفارقه وذلك أن الصورة التي انتقلت من حامل إلى حامل أى

‘الميمر الرابع في كتاب اثولوجيا، في شرف علم العقل وحسنه’

ونقول انَّ مَنْ قَدِرَ عَلَى خَلْعِ بَدْنَهُ وَتَسْكِينِ حَوَالَتَهُ وَسَاسَوْسَهُ وَحَرْكَاتَهُ كَمَاِ صَفَّهُ صَاحِبُ الرِّمَوزِ مِنْ نَفْسِهِ قَدِرَ أَيْضًا فِي فَكْرَتَهُ عَلَى الرَّجُوعِ إِلَى ذَانَةِ وَالصَّعُودِ بِعَقْلِهِ إِلَى الْعَالَمِ الْعُقْلِيِّ فَيُبَرِّئُ حَسَنَهُ وَبَهَاءَهُ فَإِنَّهُ يَقْوِيُ عَلَى أَنْ يَعْرِفَ شَرْفَ الْعُقْلِ وَنُورَهُ وَبَهَاءَهُ وَإِنْ يَعْرِفَ قَدْرَ ذَلِكَ الشَّيْءِ الَّذِي هُوَ فَوْقُ الْعُقْلِ وَهُوَ نُورُ الْإِنْوَارِ وَحَسْنُ كُلِّ حَسْنٍ وَبَهَاءٍ كُلِّ بَهَاءٍ، فَنَرِيدُ إِلَّاَنَّ نَصْفَ حَسَنِ الْعُقْلِ وَالْعَالَمِ الْعُقْلِيِّ وَبَهَاءَهُ عَلَى نَحْوِ قَوْتَنَا وَاسْتَطَاعَتْنَا وَكَيْفَ الْجِبْلَةُ فِي الصَّعُودِ إِلَيْهِ وَالنَّظَرُ إِلَى ذَلِكَ الْبَهَاءِ وَالْحَسْنِ الْفَائِقِ، فَنَقُولُ أَنَّ الْعَالَمَ الْحَسَنِيَّ وَالْعَالَمَ الْعُقْلِيَّ مُوضُوْعَنِ احْدِهِمَا مَلَازِقُ الْآخِرِ وَذَلِكَ أَنَّ الْعَالَمَ الْعُقْلِيَّ مَحِيدٌ لِلْعَالَمِ الْحَسَنِيَّ وَالْعَالَمِ الْعُقْلِيَّ مَغِيَّدٌ فَأَتَصُّنُ عَلَى الْعَالَمِ [٤٤] الْحَسَنِيَّ وَالْعَالَمِ الْحَسَنِيَّ مُسْتَغِيْدٌ قَابِلٌ لِلْقُوَّةِ الَّتِي ثَابَتَتْ فِي الْعَالَمِ الْعُقْلِيِّ فَنَحْسِنُ مُثْلُوْنَ هَذِيْنِ الْعَالَمَيْنِ وَقَاتِلُوْنَ اَنْهَمَا يُبَشِّهَانِ حَجَرِيْنِ ذَوِيْ قَدْرٍ مِنَ الْاَقْدَارِ غَيْرُ أَنَّ اَحَدَ الْحَجَرَيْنِ لَمْ يُبَهَّنْدَمْ وَلَمْ يُبَوْتَوْ فِيْهِ الصَّنْعَةُ الْبَنَّةُ وَالْآخِرُ مَهْنَدِمٌ وَقَدْ اَثْرَتْ فِيْهِ الصَّنْعَةُ وَهَبَيْتَهُ هَيَّةً يُمْكِنُ أَنْ يَتَفَسَّرَ فِيْهِ صَوْرَةُ اَنْسَانٍ مَا وَصَوْرَةُ بَعْضِ الْكَوَاكِبِ اَعْنَى تَصْوِيرَ فِيْهِ فَضَائِلُ الْكَوَاكِبِ وَالْمَوَاهِبِ الَّتِي تَفَيَّضُ مِنْهَا عَلَى هَذَا الْعَالَمِ وَإِذَا فُرِقَ بَيْنَ الْحَجَرَيْنِ فَضَلَّ الْحَاجِرُ الَّذِي اَثْرَتْ فِيْهِ الصَّنْعَةَ وَصَوْرَتَهُ بِأَفْضَلِ

وَمَا رَجَعَتْ إِلَى ذَاتِهَا وَرَفَضَتْ الْأَمْرَوْرِجْسَمَانِيَّةَ غَيْرَ أَنْ ذَلِكَ اِنَّمَا يَبْيَسْ

مِنْ فَعْلِهَا لَيْلًا مِنْ أَجْلِ سَكُونِ الْحَوَّاسِ وَيَطْلَانِ افْعَبِلَهَا، وَلَوْ كَانَتِ النَّفْسُ

تَهَامِمَا لِلْبَدْنِ بَاتِهِ بَدْنٌ لَمَّا فَارَقْتَهُ وَلَمَا عَلِمَتِ الشَّيْءَ الْبَعِيدَ وَلَكَانَتْ أَنَّمَا

تَعْلُمُ الْأَشْيَاءِ الْمُحَاضِرَةَ كَمَعْرِفَةِ الْحَوَّاسِ فَيَكُونُ هِيَ الْمُحَسَّسَ شَيْئًا وَاحِدًا

وَلَيَسْ ذَلِكَ كَذَلِكَ لَمَّا النَّفْسُ تَعْرَفُ الشَّيْءَ وَانْ بُعْدَ عَنْهَا وَتَعْرَفُ

الْأَثَارَ الَّتِي يَقْبِلُ الْمُحَسَّسُ وَتَمْيِيزُهَا كَمَا قَلَنَا مَرَارًا وَمِنْ شَأْنِ الْمُحَسَّسِ أَنْ

تَقْبِلَ آثَارَ الْأَشْيَاءِ فَقَطْ فَمَا الْمَعْرِفَةُ وَالْتَّمْيِيزُ فَلِلنَّفْسِ وَنَقْوُلُ أَنَّهُ لَوْ كَانَتِ

الْنَّفْسُ صُورَةً تَهَامِمِيَّةً طَبِيعِيَّةً [٤٣] لَمَّا خَالَفَتِ الْبَدْنُ فِي شَهْوَاتِهِ وَكَثِيرٌ

مِنْ افْعَيْلِهِ بَلْ كَانَتِ غَيْرَ مُخَالِفَةً لَهُ فِي شَيْءٍ مِنْ الْأَشْيَاءِ وَكَانَ الْبَدْنُ إِذَا

أَثْرَ فِيهِ أَثْرٌ مَا كَانَ ذَلِكَ الْأَثْرُ فِي النَّفْسِ أَيْضًا وَلَكَانَ الْأَنْسَانُ ذَا حَسَّاسِيَّةِ

فَقَطْ لَأَرِ، مِنْ شَأْنِ الْبَدْنِ الْحَسْ وَلَيَسْ مِنْ شَأْنِ الْفَكْرِ وَالْعِلْمِ وَالْإِرْوِيَّةِ وَقَدْ

عَرَفَ ذَلِكَ الْجَرْمِيُّونَ فَمِنْ لَجْلِ ذَلِكَ اضْطَرَرُوا إِلَى الْاَقْرَارِ بِنَفْسِ أَخْرَى

وَعَقْلِ أَخْرَى لَا يَمُوتُ فَانَا نَحْنُ قَاتِلُونَ أَنَّهُ لَيَسْ نَفْسُ أَخْرَى غَيْرَ هَذِهِ

الْنَّفْسُ النَّاطِقَةُ الَّتِي فِي الْبَدْنِ الْآنَ فَهِيَ الَّتِي قَالَتِ الْفَلَاسِفَةُ أَنَّهَا

انْطِلَاسِيَا الْبَدْنِ غَيْرَ أَنَّهُمْ أَنَّهُمْ ذَكَرُوا أَنَّهَا انْطِلَاسِيَا وَصُورَةً تَهَامِمِيَّةً بَنْوَعَ آخَرَ

غَيْرَ النَّبْعِ الَّذِي ذَكَرَهُ الْجَرْمِيُّونَ اعْنَى أَنَّهَا لَيَسْ تَمَامًا كَالْتَّمَامِ الْطَّبِيعِيِّ

الْمَفْعُولُ بَلْ أَنَّمَا هِيَ تَمَامٌ وَفَاعِلٌ أَيْ بِفَعْلِ التَّمَامِ فِيهَاذَا الْمَعْنَى قَالُوا أَنَّهُ

تَمَامُ الْبَدْنِ الْطَّبِيعِيِّ الَّتِي نَدِيَ النَّفْسَ وَالْقُوَّةُ،

‘تَمَّ الْمُيَمِّرُ التَّالِثُ بِحَمْدِ اللَّهِ وَحْسَنِ تَوْفِيقِهِ’

وأنّ الأشياء كانت أولاً بلا طقسٍ ولا شرح ثم طقست بغير مطقس
 أعني النفس بل إنما انطقت بالباحث والاتفاق وهذا ممتنع غير ممكن
 أن يكون في الأشياء الجزئية أو في الأشياء الكلية وإن كان هذا غير ممكن
 فليست النفس [٤٣] إذا هي ائتلاف الأجسام بعضها ببعض،
 فان قالوا انه قد اتفقت افاضلُ الفلاسفة على أن النفس تمامُ البدن
 والتمام ليس بجواهِر فالنفس إذا ليست بجواهِر لأنَّ تمامَ الشيء إنما هو من
 جواهِر الشيء فهنا أنه ينبغي أن نفحص عن قولهم أن النفس تمامًا
 وبأى المعنى سُمُّوها انتطلاسياً، فنقول إن افاضلُ الفلاسفة ذكروا أن النفس
 في الجواهِر إنما هي منزلة صورة بها يكون الجسم متنفساً كما أن الهيوي
 بالصورة يكون جسماً آلا أنه وإن كانت النفس صورة للجسم فإنها ليست
 بصورة تكُلُّ جسم باتّه جسم بل إنما هي صورة لجسم ذي حيويّة بالقوّة وإن
 كانت النفس تملأ على هذه الصفة لم تكن من حيّر الاجرام وذلك إنها
 لو كانت صورة للجسم كالصورة الكائنة في صنم النحاس كانت إذا
 انقسم الجسم وتجزأً انقسمت هي أيضاً وتجزأً وإذا قطع عضو من اعضاء
 الجسم قطع بعضها ايضاً وليس ذلك كذلك فليست النفس إذا بصورة
 تمامية كالصورة الطبيعية والصناعية بل إنما هي تمام لانها هي المتميزة
 للجسم حتى يصير ذا حسٍ وعقل، ونقول إن كانت النفس صورة لازمة
 غير مفارقة كالصورة الطبيعية فكيف تحول عند النوم وتفارق البدن
 بغير مبادئ منه وكذلك فعلها ايضاً في اليقظة إذا رجعت إلى ذاتها فاتّه

٦ قبل الاختلاف وذلك ان النفس هي التي ابدعت الاختلاف في البدن وهي القيمة عليه وهي التي تcum البدن ومتعدة في ان يفعل كثيرا من افعيل البدنية الحسية وأما الاختلاف [٦] فانه لا يفعل شيئاً ولا يأمر ولا ينهى والنفس جوهر الاختلاف ليس جوهر بل عرض يعرض من امتراج الاجرام، وإذا كان الاختلاف حسناً متقدناً فانما يعرض منه الصاححة فقط من غير ان يعرض منه حس أو وهم أو فكر أو علم البتة، وأيضاً ان كان الاختلاف انما يعرض من اختلاف الاجرام وكان الاختلاف نفساً وكان مزاج كل عضو من اعضاء البدن غير مزاج صاحبه القيمة في البدن انفساً كثيرة وهذا شنيع جداً، وأيضاً ان كان الاختلاف هو النفس وأنما يكون الاختلاف في امتراج الاجسام والاجسام لا تمتزج الا بمزاج كان لا محالة قبل النفس التي هي الاختلاف فالاختلاف نفس فاعلة للاختلاف، وإن قالوا ان الاختلاف بلا مؤلف وكذا المزاج غير مزاج قلنا ليس ذلك كذلك لأننا نرى اوتار آلات الموسيقار لا تختلف من ذاتها لأنها ليست كلها مؤلفة وإنما المؤلف هو الموسيقار الذي يمد الاوتار ويؤلف بعضها الى بعض ويؤلف ايضاً اثراً مطيناً فكما ان الاوتار ليست بعلة لاختلافها وكذلك الاجسام ليست بعلة لاختلافها ولا تقدر على ان تؤثر الاختلاف بل من شأنها قبول الآثار الحسية فليس اختلاف الاجسام اذا هو النفس، ونقول ان كانت النفس اختلاف الاجسام والاجسام هي التي تؤلف انفسها لزم من قوله ان يكون الاشياء ذات الانفس مركبة من اشياء لا نفس لها،

ان العقل قبل النفس وان النفس قبل الطبيعة وان الطبيعة قبل الاشياء الواقعه تحت انكون والفساد وان الفاعل الاول قبل الاشياء كلها وانه مبدع ومتهم معا ليس بين ابداعه الشيء واتمامه فرق ولا فصل البتة وان كان هذا هكذا رجعنا وقلنا ان كان النفس في ما في بالفعل لا بالقوه فلا يمكن ان تكون مره بالفعل مره بالقوه والجرم قد يكون مره جرما بالقوه ومره جرما بالفعل فليست النفس اذا بروح غيري ولا جرمه البتة،

فقد يان وصح بما ذكرنا ان النفس ليست جرمه وقد ذكر اناس من الاولين واحتاجوا بحاجه غير هذه الاجج غيرانا نكتفى بما ذكرنا وصفنا ان النفس ليست جرمه فنقول ان كانت النفس طبيعة غير طبيعة الاجرام فينبغي لنا ان نفحص عن هذه الطبيعة ونعلم ما في اثرها في اختلف الجرم فان اصحاب فيتنغروس وصفوا النفس قاتلوا انها اختلفت الاجرام كالاختلف الكائن في اوتار العود وذلك ان اوتار العود اذا امتدت قبل اثراها وهو الاختلف وانما عنوا بذلك ان الاوتار اذا امتدت ثم ضرب بها الضارب حدث فيها اختلف لم يكن فيها الاوتار غير معدولة وكذا الانسان اذا امتنجت اخلاطه واتحدت حدث من امتناجها مزاج خاص وذلك الامتناج الخاص هو يحيى البدن والنفس انما هي اثر لذلك المزاج وهذا القول شبيع فقد اثثنا الرد على قائله بحاجه قوية مقنعة شافية ونحن مثبتون ذلك في المستأنف ان شاء الله تعالى وقاتلون ان النفس

الشيء الكائن بالفعل هو افضل من الشيء الكائن بالقوة واعم والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الاجرام لانه هو ما هو بالفعل دائمًا فالعقل والنفس قبل الطبيعة غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس وإن كانت هي ما هي بالفعل فانها معلولة من العقل لا تُعلل ما تخرج إلى الفعل والعقل وارى كان هو ما هو بالفعل فانه معلول من العلة الاولى لانه ائما هو يبيص على النفس صورة بالقوة التي صارت فيه من العلة الاولى وهي الاتية الاولى غير انه وإن كانت النفس في الهيولي تفعل والعقل يفعل في النفس وإنما يفعل النفس في الهيولي الصورة ويفعل العقل في النفس الصورة ايضا، فاما البارى عز وجل فانه يحدث اثبات الاشياء وصورها غير انه يحدث بعض الصور بغير توسط وبعضها بتوسط وإنما يحدث اثبات الاشياء وصورها لانه هو الشيء الكائن بالفعل حقا بل هو الفعل المخصوص فاذا فعل فانما ينظر إلى ذاته فيفعل فعله دفعه واحدة واما العقل فانه وإن كان العقل هو ما هو بالفعل فانه لما كان من فوقه شيء آخر فالله قوة ذلك الشيء ومن اجل ذلك جرصن على ان يتشبه بالعقل الأول الذي هو فعل مخصوص فاذا اراد فعل فلانما ينظر إلى ما هو فوقه فيفعل فعله غاية في النقاوة وكذلك النفس فان كانت هي ما هي بالفعل فانها لما صار العقل فوقها فالله شيء من قوته فاذا فعلت فلانما تنظر إلى العقل فتفعل ما تفعل فاما الفاعل الأول هو فعل مخصوص فانه يفعل فعله وهو [٤٠] ينظر إلى ذاته لا إلى خارج منه لانه ليس خارجا منه شيء آخر هو أعلى منه ولا أدنى فقد بان اذا وصل

سغلا كان الشيء، أدنى وأخص وكلما سلك علوا كان الشيء، أفضل وأعمَّ
 وإن تجوا وقلوا أن العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة لزم من قولهم
 أن يكون الله تبارك وتعالى بعد العقل واقعا تحت الكون والفساد عالما
 بعرضٍ وذلك محال لأنه أن يمكن أن يكون هذا الترتيب حقاً يمكن
 أن يكون لا نفس ولا عقل ولا إله وهذا محال قبيح جداً، وأما نحن
 فنقول إن الله عز وجل علة للعقل والعقل علة للنفس والنفس علة للطبيعة
 والطبيعة علة للإكوان كلها الجزوية غير الله وإن كانت الأشياء بعضها
 علة لبعضٍ فان الله تعالى علةٌ لجميعها كلها غير أنه علة لبعضها بغير
 توسط وهو الذي جعل العلة كما قلنا فيما سلف والدليل على ذلك ما
 نحن ذاكرون أن شاء الله تعالى،

ان الشيء بالقوة لا يكون شيئاً بالفعل الا ان يكون بالفعل شيء آخر
 يخرجه إلى الفعل والا لم يخرج من القوة إلى الفعل لأن القوة لا تقدر على
 ان تصير إلى الفعل من ذاتها لانه اذا لم يكن شيءٌ بالفعل فain يلقي القوة
 بصرها وأن تلقى فاما الشيء الكائن بالفعل [٣٣٣] فإنه اذا اراد ان يخرج شيئاً
 من القوة إلى الفعل فإنه اتمنا ينظر إلى نفسه لا إلى خارج فيخرج تلك
 القوة إلى الفعل ويبقى هو ذاتها على حالة واحدة لانه لا حاجة به إلى ان
 يصير إلى شيء آخر اذا هو ما هو بالفعل و اذا اراد ان يخرج الشيء من
 القوة إلى الفعل لم يحتاج إلى ان ينظر من ذاته إلى خارج بل انما ينظر إلى
 ذاته فيخرج الشيء من القوة إلى الفعل فان كان هذا هكذا قلنا ان

غِيْرُ جُوْهِرِ الْأَجْسَامِ فَلَمَّا الْجَرِيمَيْوْنَ فَانْتَهُمْ نَقْلُوا قَوْيَ الْجُوَاهِرِ الْرُّوْحَانِيَّةِ إِلَى الْأَجْرَامِ وَتَرَكُوا الْجُوَاهِرِ الْرُّوْحَانِيَّةَ خُلُّوا مَعْرَةً مِنْ كُلَّ قُوَّةٍ فَانْ كَانَ هَذَا هَكُذا وَكَانَ الْجُوْهِرُ يَنْفَذُ فِي الْجَرِيمَ كُلَّهُ فَانْتَهَ يَنْفَذُ فِي الْأَجْزَاءِ وَلَا يَتَنَاهِي وَهَذَا بَاطِلٌ لَانَهُ لَا يَمْكُنُ أَنْ يَكُونَ الْأَجْزَاءُ غِيْرَ مُتَنَاهِيَّةٍ بِالْفَعْلِ فَانْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ فَلَمَّا الْجَرِيمَ لَا يَنْفَذُ فِي الْجَرِيمَ كُلَّهُ وَالنَّفْسُ تَنْفَذُ فِي الْبَدْنِ كُلَّهُ وَفِي جُمِيعِ أَجْزَائِهِ لَا تَحْتَاجُ فِي نَفَادِهَا فِي الْجَرِيمَ إِلَى أَنْ تَقْطَعَ الْأَجْزَاءُ كُلَّهَا قَطْعًا جَزْوِيًّا بَلْ تَقْطَعُهَا قَطْعًا كَلِيًّا أَيْ تُخْبِطُ جُمِيعَ أَجْزَاءِ الْجَرِيمَ لَانَهَا عَلَيْهَا لِلْجَرِيمَ وَالْعَلَيْهَا أَكْبَرُ مِنَ الْمَعْلُولِ وَلَمْ تَحْتَاجْ إِلَى أَنْ تَقْطَعَ مَعْلُولَهَا بِنَجْعِ الْمَعْلُولِ بَلْ بِنَجْعِ أَخْرَى أَعْلَى [٣٨] وَانْشَرَفُ،

فَانْ قَالُوا أَنَّ الرُّوحَ الْغَرِيبِيَّ الْطَّبِيعِيَّ لِمَا صَارَ فِي الْأَسْطُقْسِ الْبَارِدَةِ وَبِيَقْيَ فِي الْبَرِّ لَطْفُ وَصَارَ نَفْسًا قَلَنَا أَنَّ هَذَا مَحَالٌ قَبِيْحٌ جَدًا وَذَلِكَ أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْحَيَوَانِ تَغْلِبُ عَلَيْهِ الْأَسْطُقْسُ الْحَارُّ وَلِهِ مَعَ ذَلِكَ نَفْسٌ مِنْ غَيْرِ أَنَّ يَكُونَ قَدْ صَارَتِ فِي خَوَاصِ الْبَرِّ وَانْ قَالُوا أَنَّ الطَّبِيعَةَ قَبْلَ النَّفْسِ وَانَّمَا يَكُونُ النَّفْسُ مِنْ قِبْلَ اتِّصَالِ الطَّبِيعَ الْخَارِجَةِ مِنْهَا قَلَنَا أَنَّهُ يَعْرُضُ فِي قَوْلِكُمْ هَذَا أَمْرٌ قَبِيْحٌ جَدًا عِنْدَ نَوْيِ الْأَلْبَابِ وَذَلِكَ أَنْكُمْ أَنْ جَعَلْتُمُ الطَّبِيعَةَ قَبْلَ النَّفْسِ وَعَلَيْهَا لَرِمَكُمْ فِي ذَلِكَ أَنْ تَجْعَلُوا النَّفْسَ قَبْلَ الْعَقْلِ وَعَلَيْهَا لَهُ وَلَمْ تَجْعَلُوا الْعَقْلَ بَعْدَ الطَّبِيعَةِ وَهَذَا مَحَالٌ غِيْرُ مُمْكِنٍ أَنْهُمْ جَعَلُوا الْأَفْضَلَ دُونَ الْأَدْنِيِّ وَالْأَعْمَمَ بَعْدَ الْأَخْصَّ وَهَذَا مَحَالٌ غِيْرُ مُمْكِنٍ بَلْ الْعَقْلَ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ الْمُبَتَدِعَةِ كُلَّهَا ثُمَّ النَّفْسُ ثُمَّ الطَّبِيعَةِ وَكَلَّمَا سَلَكَ

كلها جسمانية ذوات جثث سائنان وقلنا لهم كيف تنال النفس الفضائل
 وسائل الاشياء المعقولة بأنها دائمة لا تبيد ولا تفني او بأنها واقعة تحت
 الكون والفساد فان قالوا ان النفس أنها تنال الفضائل لأنها دائمة لا
 تبيد كانوا قد افروا بما حددوا في ذلك وان قالوا ان النفس تنال الفضائل
 بأنها واقعة تحت الكون والفساد قلنا فمن المكون لها ومن اى العناصر
 تكوينها و سائلنام [٣٧] عن المكون ايضاً دائم هو ام واقع تحت الكون
 والفساد وهكذا الى ما لا نهاية له فان قالوا انه دائم لا يفسد فقد جاروا
 عن قولهم بان الاشياء كلها اجراء
 فنقول ان كانت الفضائل دائمة لا تفسد كالصور المساحية فلا محالة
 أنها ليست بأجراء فلن لم تكن اجراء لم يكن ما فيها والعالم بها جوما
 اضطرارا فنقول ان كان الجرميون أنها صيروا النفس في حيز الاجرام لانهم
 رأوا الاجرام تفعل وتؤثر آثارا مختلفة وذلك أنها تسخن وتبرد وتبعد
 وترتبط فظنوا ان النفس جرم ايضاً لأنها تفعل افاعييل مختلفة وتؤثر آثارا
 عجيبة فلعلهموا انهم جعلوا كيف يفعل الاجرام وبما القوى تفعل وأنها
 أنها تفعل بالقوى التي فيها التي ليست جرمية وان تجروا وقالوا بل أنها
 يفعل الاجرام افاعييلها بأنفسها لا بشيء آخر فيها غيرها قلنا أنا وان
 جزئنا لكم ذلك فانا لا نجعل هذه الاعييل من حيز النفس اعني
 النفسخين والتبديد وما اشبه ذلك بل من حيز النفس المعرفة وال فكرة
 والعلم والشوق والتعهد والتدبر والحكم فلهذه القوى وانشبعها جوهر

يحتاج النفس ان تنفذ في جميع البدن لبنيل الاعضاء كلها من قوتها
 فان كانت النفس متزوج بالبدن كامتزاج بعض الاجرام ببعض لم يكن
 النفس نفسا [٣٤] بالفعل وذلك ان الاجرام اذا امترزج بعضها بعض
 واختلطت لم يبق واحد منها على حاله الاول بالفعل لكنهما يكون في
 الشيء بالقوه فلذلك النفس اذا امترزجت بالبدن لم تكن نفسا بالفعل
 بل انما تكون بالقوه فقط فتكون قد اهلكت ذاتها كما تهلك الحلاوة
 اذا امترزجت بالمرارة فان كان هذا هكذا وكان الجرم اذا امترزج بالجسم
 لم يبق واحد منها على حاله كذلك النفس اذا امترزجت بالبدن
 فإذا لم تبق على حالها الاول لم تكن نفسا،

ونقول ان الجسم اذا امترزج بجسم اخر احتاج الى مكان اعظم من مكانه
 الاول لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه والنفس اذا صارت الى البدن لن
 يحتاج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاول وكذلك اذا فارقت النفس
 البدن لم يأخذ البدن مكانا اقل من مكانه الاول ولا ينكر ذلك احد ولا
 يدفعه، ونقول ايضا اذا صار الجسم في الجسم وامترجا كبرت جثتها وعظمت
 والنفس اذا صارت في البدن لم يكبر جثة البدن بل هو اخرى ان يجتمع
 بعضه الى بعض ويقال والدليل على ذلك ان النفس اذا فارقت البدن
 انفتح وعظم غيره انة عظيم فاسد فليست النفس اذا جرم، ونقول ان
 الجسم اذا امترزج بالجسم فانه لا ينفذ بالجسم كله لانه لا يقطع جميع اجزاء
 الجسم والنفس يقطع التقطيع الى ما لا نهاية له، فان حجوا وقالوا ان الفضائل

وكانت القوة شديدة، فان كلن هذا هكذا قلنا انه لا ينبغي لنا ان نضيف القوة الى عظم الجننة بل الى شيء آخر لا جننة له ولا عظم، ونقول ان كانت هيولى الاجرام كلها واحدة وكانت جرما ما يزعمهم فانما صارت تفعل افاعييل مختلفة بالكيفيات التي فيها فانهم لم يعلموا ان الاشياء التي صارت في الهيولى اما في كلمات فواعل ليست هيولانيات ولا جرمانيات، فان قالوا ان الحى اذا ما برد دمه وانفشت الريح الغريبة التي فيه هلك ولم يبق فان كانت النفس جوهرًا غير جوهر الدم والريح وسائل الاختلاط التي في البدن ثم عديمها البدن لما مات الحى اذا كانت النفس غير هذه الاختلاط قلنا ان الاشياء التي تقييم الحى ليست هي الاختلاط البدنية فقط لكن هي اشياء آخر غيرها ايضا فقد يحتاج الحى اليها في قيامه وثباته وانما هذه الاشياء منزلة الهيولى للبدن يأخذها النفس وتهبئها على صورة البدن لان البدن سيرًا فلو لا ان النفس تمد جوهر البدن بهذه الاختلاط لما ثبت الحى كثير شىء، فاذا فنت هذه العناصر ولم تجده النفس عنصرا تمد به البدن فعند ذلك يهلك الحى ويفسد والاختلاط انما في علة هيولانية للحى والنفس علة فاعلة، والدليل على ذلك انا ناجد بعض الحيوان لا دم له وبعضه لا ريح له غريبة ولا يمكن ان يكون حتى من الحيوان غير ذى نفس البنتة فليست النفس اذن بحاجة، ونقول ان كانت النفس جرما فلا بد لها من ان تنفذ في سائر البدن وتمتنع به كامتراج الاجرام اذا اتصل بعضها ببعض وانما

فنقول ان افاعييل الاجرام انما تكون بقوى ليست بجرمانية وهذه القوى تفعل الاعاعييل العجيبة والدليل على ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان لكل جرم كمية وكيفية والكمية غير الكيفية وليس يمكن ان يكون جرم ما بغير كمية وقد اقر بذلك الجرميون فان لم يمكن ان يكون جرم ما بلا كمية فلا محالة ان الكيفية ليست بجزء جرم وكيف يمكن ان يكون الكيفية جرما وليس بواقعة تحت الكمية اذ كان كل جرم واقعا تحت الكمية والكيفية ليست بجزء جرم وان لم يكن الكيفية جرما فقد بطل قولهم ان الاشياء اجراما، ونقول ايضا كما قلنا ان كل جرم وكل جثة اذا جزئت او اختلت منها قدر ما لم تبق على حالها الاولى من العظم والكمية وتبقى الكيفيات على حالتها الاولى من غير ان ينتقص منه شيء لأن الكيفية في جزء الجرم كيفيتها في الجرم كحلواة العسل فان الحلاوة التي في الرطل من العسل هي الحلاوة التي في نصف رطل فعينها لا تنتقص حلاوة العسل بنقصان كميته وليس كمية رطل من العسل كالكمية التي في نصف رطل منه فان كانت الحلاوة لا تنتقص بنقصان جرم العسل فليست الحلاوة جرم وكذلك يكون سائر الكيفيات كلها،

ونقول انه لو كانت القوى اجراما ل كانت القوى الشديدة ذات جثث [٣٥] عظام ولكن القوى الصعاف ذات جثث لطاف فاما الان فانه ربما رأيناها على خلاف هذه الصفة وذلك انه ربما كانت الجثة لطيفة

محالة أنها ليست في البدن كالصورة في الهيولى لأن العلة لا تكون في المعلول كالشيء المحمول ولا ل كانت العلة أثراً للمعلول وهذا قبيح جداً لأن المعلول هو الأثر والعلة هي المؤثرة والعلة في المعلول كالفاعل المؤثر والمعلول في العلة كالمفعول المتناثر فقد بان وصح أن النفس في البدن ليست على شيءٍ من الانواع الذي ذكرنا وبيننا بحاجج مقنعة مستقصصة،

‘قر المير الثاني من كتاب أثيولوجيا‘

المثير الثالث من كتاب أثيولوجيا

ان قد بينا على ما وجب تقديم من القول على العقل [٣٤] والنفس الكلية والنفس الناطقة والنفس البهيمية والنفس النامية والطبيعة ونظمنا القول فيه نظماً طبيعياً على توازي مجرى الطبيعة فنقول الآن على ابصاع ماهية جوهر النفس ونبداً بذكر مقالة الجرميين الذين ظنوا بخسارتهم أن النفس اختلف اتفاق الجرم واتحد اجزاءه ونكشف عن دلوص حجتهم في ذلك ويهظهر قبح ما يجري اليه مذهبهم فانهم نقلوا قوى المحوافر الروحانية إلى الأجرام وتركتوا الانفس والمحوافر الروحانية معرةً من كل قوة،

البدن بعينه وهذا قبيح جداً وليس النفس أيضاً في البدن [٣٣] كالشيء المحمول وذلك أن الشيء المحمول إنما هو أثر من آثار الحامل مثل اللون والشكل فأنهما أثراً الجرم الحامل لهما والآثار لا تفارق حواللها إلا بفسد حواللها والنفس تفارق البدن من غير أن تفسد أو تتحلل بتحلل البدن وليس النفس في البدن كالجزء في الكل لأن النفس ليست جزءاً من البدن،

فإن قال قائل أن النفس جزء للحى كله فهو في البدن كالجزء في الكل قلنا أنه لا بد أن يكون النفس في البدن إذا صارت فيه كالجزء في الكل أمّا مثل ما يكون الشراب في طرف الشراب وأمّا طرف الشراب بعينه وقد قلنا أنها ليست في البدن مثل ما يكون الشراب في الطرف وبيننا كيف لا يمكن ذلك وليس مثل طرف الشراب بعينه لأن الشيء لا يكون موصعاً لنفسه فليس النفس أداً في البدن كالجزء من الكل وليس أيضاً في البدن كائلل في الأجزاء فإنه قبيح جداً إن تقول أن النفس هي الكل والبدن أجزاؤها، وليس النفس مثل صورة في الهيولي وذلك أن الصورة غير مفارقة للهيولي إلا بفساد وليس النفس في البدن كذلك بل هي مفارقة البدن بغير فساد والهيولي أيضاً قبل الصورة وليس البدن قبل النفس وذلك أن النفس هي التي تجعل الصورة في الهيولي إن هي التي تصور في الهيولي وهي التي تجسّم الهيولي فإن كانت النفس هي التي تصوّر الهيولي وهي التي تجسّمها فلا

والنفس ليست بجوره فلا حاجة للنفس الى المكان والمكان هو هي لان الكل اوسع من الجزء وهو محبوظ به وحاصر له
فان قال قائل لا بد من ان نقول ان النفس في البدن كالشىء في المكان
قلنا ان المكان هو صيغة الجوره الخارجة القصوى وان كانت النفس في المكان فانها تكون في تلك الصيغة فقط فيبقى سائر البدن ليست النفس فيه وهذا ايضاً قبيح جداً وقد يعرض من قول القائل ان النفس في البدن كالشىء في المكان اشياً آخر قبيحة ومحالة اولها ان المكان يحرك الشىء الذي فيه لا الشىء في المكان هو الذي يحرك المكان به
فلو كانت النفس في البدن كالشىء في المكان تكون البدن علة حركة النفس وليس ذلك كذلك بل النفس هي علة حركة البدن والشىء ذو المكان اذا رفع المكان ارتفع الشىء ايضاً ولم يتغير البتة فلو ان النفس في البدن كالشىء في المكان كان اذا ما رفع الجسم وفسد ارتفعت النفس وفسد ولم تتبين النفس كذلك بل اذا رفع البدن وفسد كانت النفس اشد ثباتاً واظهر منها اذا كانت في البدن
وان قال قائل ان المكان ائماً بعد ما وليس بالصيغة الخارجة القصوى فالنفس في البدن كأنها في بعد ما قلنا ان كان المكان بعد ما في الامر ان لا يكون النفس في البدن كالشىء في المكان وذلك ان بعد ائماً هو الفراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشىء الذي فيه البدن هو الفراغ فيكون النفس اذا في الشىء الفارغ الذي فيه البدن لا في

النفس في مكان البتة كانت النفس داخلة في البدن أو خارجة منه وذلك ان المكان محيط بالشيء الذي فيه وبحصره وأما بحيط المكان بشيء جسماني وكل شيء يحصر المكان وبحيط به فهو جسم والنفس ليست بجسم ولا قواها بجسمه غليست اذن في مكان لأن المكان لا بحيط بالشيء الذي لا جسم له ولا بحصره وأما قلنا أن قوى النفس في أماكن معلومة من البدن نريد بذلك أن كل قوة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الاعضاء للبدن لأن تلك القوة في ذلك العضو لا كالجُرم في مكان لكنها فيه بانها يظهر فعلها منه وهيئه الجُرم في المكان على غير الهيئة التي تكون للنفس في البدن وذلك أن الكل من الجُرم لا يكون في المكان الذي يكون فيه الجُرم فاما النفس فكلها حيث جزوها والنفس تحيط بالمكان والمكان لا بحيط بها لأنها علة له والمعلوم لا بحيط بالعلة بل العلة تحيط بالمعلوم ونقول أنه ليست النفس في البدن كما يكون الشيء في الظرف فأنها لو كانت كذلك تكون البدن غير ذي نفس [٣٣] وذلك أنه لو كان البدن بحيطا بالنفس كاحاطة الظرف بما فيه لزم من ذلك أن يكون النفس مما يسلك إلى البدن قليلا قليلا كسلوك الماء إلى الظرف ولكن بعض النفس يضمنا كل كما يضمنا كل بعض الماء الذي يشفع الظرف وهذا قبيح جدا ولن يست النفس في البدن كالجُرم في المكان على ما قلنا آنفا وذلك أن المكان الحق الماحض ليس هو جُرم بل هو لا جُرم فان كان المكان لا جُرم

من ذلك المكان المتهيأ لقبول ذلك الفعل والنفس هي التي صبّرت ذلك العضو متهيأً لقبول فعلها لأنها إنما تهيأ العضو بالهيأة التي ت يريد أن تظهر فعلها منه فإذا هيأ النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها وتنبئ قوتها من ذلك العضو وإنما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيئات الأعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي مبسوطة ذات قوة تعطى البدان القوى اعطاؤه دائمًا وذلك أنها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطى البدان القوى تنسّب إليها تلك القوى لأنها علة [٣٣] لها وصفات المعلول أخرى أن تنسّب إلى العلة منها إلى المعلول لا سيّما إذا كانت شريحة تلبي بالعلة أكثر مما تلبي بالمعلول،

ونرجع إلى ما كنا فيه فنقول أنه إن لم يكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من أماكن البدن وكانت كلّها في غير مكان لم يكن بينها وبين ادن تكون داخل البدن أو خارجا منه فرق البتة فيكون البدن المتحرك الحاس لا تغيير له وهذا قبيح وبعرض من هذا أيضًا أن لا نعلم كيف يكون أعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدانية إذا صارت قوى النفس ليست في مكان، فان قال قائل أن بعض قوى النفس في مكان أى لها أعضاء معلومة يظهر منها وبعضها ليس في مكان قلنا أن كان ذلك كذلك لم يكن النفس كما قلنا تكن يكون بعضها فيما وبعضها ليس فيما وهذا قبيح جدا ونقول بقول مستقصى انه ليس جزء من أجزاء

الشيء الكائن بالفعل هو افضل من الشيء الكائن بالقوة واعم والطبيعة
 الكائنة بالفعل غير طبيعة الاجرام لانه هو ما هو بالفعل ذاتما فالعقل
 والنفس قبل الطبيعة غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس وان كانت هي
 ما هي بالفعل فانها معلولة من العقل لا تعلل ما تخرج الى الفعل والعقل وان
 كان هو ما هو بالفعل فانه معلول من العلة الاولى لانه ائما هو يفيض على
 النفس صورة بالقوة التي صارت فيه من العلة الاولى وهي الاتية الاولى غير
 انه وان كانت النفس في الهيولى الصورة ويفعل العقل في النفس وانما
 يفعل النفس في الهيولى الصورة ويفعل العقل في النفس الصورة ايضا،
 فاما البارى عز وجل فانه يحدث اثبات الاشياء وصورها غير انه يحدث بعض
 الصور بغير توسط وبعضها بتوسط وانما يحدث اثبات الاشياء وصورها
 لانه هو الشيء الكائن بالفعل حقا بل هو الفعل المخصوص فاذا فعل فانما
 ينظر الى ذاته فيفعل فعله دفعه واحدة واما العقل فانه وان كان العقل هو
 ما هو بالفعل فانه لما كان من فوقه شيء اخر فالله قوة ذلك الشيء ومن
 اجل ذلك يح崧 على ان يتتشبه بالعقل الاول الذي هو فعل مخصوص فاذا
 اراد فعله فانما ينظر الى ما هو فوقه فيفعل فعله غاية في النقاوة وكذلك
 النفس فان كانت هي ما هي بالفعل فانها لما صار العقل فوقها فالله شيء من
 قوته فاذا فعلت فانما تنظر الى العقل فتفعل ما تفعل فاما الفاعل الاول
 هو فعل مخصوص فانه يفعل فعله وهو [٤٠] ينظر الى ذاته لا الى خارج منه
 لانه ليس خارجا منه شيء اخر هو اعلى منه ولا ادنى فقد بل ادا وصحيح

[١٩] اذا هي صارت في الاجسام وذلك انا اذا رأينا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حية والجسم يحتاج الى النفس لتكون منبتهة في جميع اجزائه قلنا ان النفس متجزنة واما نعنى انها في كل جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزأ تتجزأ الجسم والدليل على ان ذلك كذلك اعضاء البدن وذلك ان كل عضو من اعضاء البدن اما يكون حاسما دائما اذا كانت قوة النفس فيه فاما كانت قوة النفس الحاسية في جميع الاعضاء فواث الحس قبيل لتلك القوة انها تتجزأ تتجزأ الاعضاء التي هي فيها وقوة النفس وإن كانت منبتهة في جميع الاعضاء لانها في كل عضو تامة كاملة وليس متجزنة تتجزأ الاعضاء واما تتجزأ تتجزأ الاعضاء كما وصفنا وبيتنا مراراً

فان قال قائل ان النفس لا تتجزأ في حاسة اللمس فقط واما في سائر الحواس فانها تتجزأ قلنا ان النفس تتجزأ في حاسة اللمس وفي سائر الحواس لانها ابدان ونفس في الابدان فالنفس اذا تتجزأ تتجزأ الحسائس كلها اضطرارا على النوع الذي ذكرناها آنفا غير انها اقل تجزئا في اللمس منها في سائر الحسائس وكذلك قوة النفس النامية وقوتها الشهوانية اللاحنة في البدن والقوة التي في القلب وهي الغضبية اقل تجزئا وهذه القوة ليست ممثل قوى الحسائس لانها على نوع اخر وذلك ان قوى الحسائس هي اجزاء بعد هذه القوة فلذلك صارت اشد تجسمها واما قوة النباتية والنامية والشهوانية فاقل تجسمها والدليل على ذلك انها لا تفعل

تقبلها في وقها وان توسمتها تشبهت بها كما قلنا آنفاً والنفس لا تتشبه بشيء من آثار هذا العالم اذا كانت في العالم الاعلى العقلاني لأنها يلزمها من ذلك ان تكون في العالم الاعلى مثيلها اذا كانت في العالم السفلي وهذا قبيح جداً فقد يان وصحح كيفية النفس وحالها عند ورودها العالم العقلاني ورجوها اليه وانها لا تحتاج الى ذكر الاشياء الحسنية الدائرة الدنية وبيان ايضاً بالاراء المقنعة والمقييس الشافية حال العقل وكيف يذكر ويتوهم وهل يحتاج الى الوم والمعروفة والاشياء المعروفة المترقبة على مبلغ قوتنا واستطاعتنا بقول مستقصي،

فنبين الان ان نذكر العلة التي بها وقعت الاسمي المختلفة على النفس ولردها ما يلزم الشيء المتجزئ المنقسم بالذات فينبغي ان يعلم هل يتجزئ النفس ام لا يتجزئ افان كانت تتجزئ فهل تتجزئ بذاتها ام بعرض وكذلك اذا كانت لا تتجزئ بذاتها لا تتجزئ ام بعرض فنقول ان النفس تتجزئ بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبل التجزئة يتجزئ الجسم كقولك ان الجزء المتفكر هو غير الجزء البهيمي وجزءها الشهوي غير الجزء الغضبي واما نعني بالجزء منها جزء الجسم الذي يكون فيه قوة النفس المفكرة والجزء الذي فيه قوة الشهوة والجزء الذي يكون فيه قوة الغضب فالنفس ائما تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها اي يتجزئ الجسم الذي هي فيه فاما هي بعينها فلا تقبل التجزئة البتة فاذا قلنا ان النفس تقبل التجزئة فاما نقول ذلك بقول مضاف عرضي لأنها ائما تكون متجزئة

ذلك يكون وجهاً وجهاً وذلك ان العقل يجهل ما فوقه من علته وهي العلة الاولى القصوى ولا يعرفها معرفة تامة لانه لا يعرفها معرفة تامة لكنه هو فوقها وعلة لها ومن الحال ان يكون الشيء فوق علته وعلة لعلته وذلك ان يكون المعلول علة لعلته والعلة معلولة معلولتها وهذا قبيح جداً والعقل يجهل ما تحته من الاشياء كما قلنا قبل لانه لا يحتاج الى معرفتها لانها فيه وهو علتها وجهل العقل ليس عدم المعرفة بل هو المعرفة القصوى وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء انفسها بل فوق ذلك وافضل واعلى لانه علتها فمعرفة الاشياء بانفسها عند العقل جهل لانها ليست معرفة صحيحة ولا تامة فلذلك قلنا ان العقل يجهل الاشياء التي تحته نعني بذلك انه يعرف الاشياء التي تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بانفسها ولا حاجة الى معرفتها لانه علة فيها وهي معلولاته كلها فاذا كانت فيه لم يحتاج الى معرفتها وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذي ذكرناه آنفاً ولا تحتاج الى معرفة شيء من الاشياء الا الى معرفة العقل والعلة الاولى لانهما فوقها فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا فارقت هذا العالم وصارت في العالم الاعلى العقل لم تندكر شيئاً مما علمته ولا سيما اذا كان العلم الذي اكتسبته دنياً بل تحرص على رفض جميع [٢٨] الاشياء التي نالت في هذا العالم ولا اضطررت الى ان تكون هناك ايضاً تقبل الآثار التي كانت تقبلها هننا، وهذا قبيح جداً ان تكون النفس تقبل آثار هذه العالم وهي في العالم الاعلى لانها ان قبلت تلك الآثار فانها

فريـد الـآن أـن نـرجع إـلـى مـا كـنـا فـيـه فـنـقـول أـن النـفـس إـذ كـانـت فـيـ الـعـالـم
الـأـعـلـى اـشـتـاقـت إـلـى الـخـيـر الـمـحـض الـأـوـل وـإـنـما يـاتـيـهـا الـخـيـر الـأـوـل بـتـوـسـطـ
الـعـقـل بـلـي هـو الـذـي يـاتـيـهـا وـذـلـك أـن الـخـيـر الـمـحـض الـأـوـل لـا يـحـيـطـ بـهـ
شـيـء وـلـا يـجـبـهـ شـيـء وـلـا يـمـنـعـ مـانـعـ مـنـاـنـ يـسـلـكـ حـيـثـ شـاءـ فـلـذـا إـرـادـ النـفـسـ
أـتـاهـا وـلـمـ يـمـنـعـ مـانـعـ مـنـ ذـلـكـ جـرـمـانـيـاـ كـاـرـ، أـو رـوـحـانـيـاـ وـذـلـكـ أـنـهـ زـعـماـ سـلـكـ
ذـلـكـ الـخـيـر الـأـوـل إـلـى الشـيـء الـأـخـر بـتـوـسـطـ مـا يـلـيـهـ، فـانـ لـمـ يـشـقـ النـفـسـ
إـلـى الـخـيـر الـأـوـل وـأـطـلـعـتـ إـلـى الـعـالـم السـفـلـيـ وـاـشـتـقـتـ إـلـى بـعـضـ مـا فـيـهـ
فـانـهـاـ تـكـوـنـ فـيـ ذـلـكـ الشـيـء عـلـى قـدـرـ ذـكـرـهـاـ أـيـهـ اوـ تـوـقـعـهـاـ لـهـ فـاـنـهـاـ إـنـماـ
تـكـوـنـ ذـاتـ ذـكـرـ إـذـ كـانـتـ إـلـى هـذـاـ الـعـالـمـ لـانـهـاـ لـاـ تـشـتـاقـ الـيـهـ
تـوـكـلـةـ وـقـدـ قـلـنـاـ أـنـ الـوـقـمـ هـوـ الـذـكـرـ،
هـتـىـ تـوـقـمـهـ وـقـدـ قـلـنـاـ أـنـ الـوـقـمـ هـوـ الـذـكـرـ،

فان قال قائل ان كانت النفس تتوجه هذا العالم قبل ان تدركه فلا محالة انها تتوجه ايضا بعد خروجها منه وعودتها الى العالم الاعلى فان كانت تتوجه فانها لا محالة تذكره وقد قلتم انها اذا كانت في العالم العقلي لا تذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوجه هذا العالم [٢٧] قبل ان تصير فيه لكنها تتوجه بوعي عقلي وهذا الفعل ابدا هو جهل لا معرفة غير ان ذلك الجهل اشرف من كل معرفة وذلك ان العقل يجهل ما فوقه بجهل هو اشرف من العلم فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى هنها لأن ذكر تلك الاشياء الشريفة يمنعها من ان تتحدر الى هنها فان ذكر العالم السفلي انحطت من العالم الشريف الا ان

تنفرد بنفسها وإن يكون في والعقل اثنين لا واحدا ثم أطاعت على هذا العالم والقت بصرها على شيء من الأشياء دون العقل فاستفادت الذكر في وصارت ذات ذكر فان ذكرت الأشياء التي هناك لم تنحط إلى ههنا وإن ذكرت هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف غير أنها أما ان تنحط إلى الأجرام السماوية فتبقي هناك فانها لا تذكر الا تلك الأجرام السماوية فقط وتشبهت بها وكذلك اذا انحطت إلى العالم الأرضي تشبهت به ولم تذكر غيره وذلك ان النفس اذا ذكرت شيئاً من الأشياء تشبهت بذلك الشيء الذي ذكرته لأن التذكر اما ان يكون التعقل وأما ان يكون التوهم والتلوّم ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة لكنها تكون [٣٤] على حال الأشياء التي تراها ارضية كانت أم سماوية الا أنها على نحو ما ترى من الأشياء الأرضية والسموية فعلى قدر ذلك تستحيل تصوير مثلك وإنما صار التوهم يتشبه بالأشياء الأرضية والسموية لأنها كلها فيه غير أنها فيه بنوع ثان لا بنوع أول فلذلك لا يقدر على ان يتشبه بالأشياء السماوية والأرضية تشبها تماماً لأنه إنما صار التوهم لا يقوى على ان يتشبه بصور الأشياء تشبها تماماً لأنه متوسطٌ موضعٌ بين العقل والحس فيميل اليهما جميعاً ولا يحفظ أحدهما دون الآخر حفظاً يقيناً ولا يخلص لاحدهما دون الآخر، فقد بل إن النفس اذا ذكرت شيئاً واحداً من الأشياء تشبهت به وصارت مثلك شيئاً كار ذلك الشيء أم دنياً،

البدن بعينه وهذا قبيح جداً ولبيست النفس ايضاً في البدن [٣٣]

كالشيء المحمول وذلك أن الشيء المحمول إنما هو اثر من آثار الحامل
 مثل اللون والشكل فأنهما اثراً الجرم الحامل لهما والآثار لا تفارق حوالتها
 الا بفسد حوالتها والنفس تفارق البدن من غير أن تفسد او تتحلل
 بتحلل البدن ولبيست النفس في البدن كالجزء في الكل لأن النفس
 ليس جزء البدن،

فإن قال قائل أن النفس جزء للحى كله فهو في البدن كالجزء في الكل
 قلنا أنه لا بد أن يكون النفس في البدن إذا صارت فيه كالجزء في
 الكل أما مثل ما يكون الشراب في طرف الشراب وأما طرف الشراب
 بعينه وقد قلنا أنها ليس في البدن مثل ما يكون الشراب في
 الطرف وبيننا كيف لا يمكن ذلك ولبيست مثل طرف الشراب بعينه لأن
 الشيء لا يكون موضعاً لنفسه فليس النفس أبداً في البدن كالجزء من
 الكل ولبيست أيضاً في البدن كالكل في الأجزاء فإنه قبيح جداً أن
 تقول أن النفس هي الكل والبدن أجزاؤها، ولبيست النفس مثل صورة
 في الهيولي وذلك أن الصورة غير مفارقة للهيولي الا بفساد ولبيست النفس
 في البدن كذلك بل هي مفارقة البدن بغير فساد والهيولي أيضاً قبل
 الصورة ولبيس البدن قبل النفس وذلك أن النفس هي التي تجعل
 الصورة في الهيولي اذ هي التي تصور في الهيولي وهي التي تجسم
 الهيولي فان كانت النفس هي التي تصور الهيولي وهي التي تجسمها فلا

والنفس ليست بجرم فلا حاجة للنفس الى المكان والمكان هو هي لأنَّ
 الكلَّ اوسُعُ من الجزء وهو محاطٌ به وحاصرٌ له ،
 فان قال قاتل لا بدَّ من أن نقول ان النفس في البدن كالشيء في المكان
 قلنا ان المكان هو صبيحة الجرم الخارجة القصوى وإن كانت النفس في
 المكان فإنها تكون في تلك الصبيحة فقط فيبقى سائر البدن ليست
 النفس فيه وهذا ايضاً قبيح جداً وقد يعرض من قول القاتل ان النفس
 في البدن كالشيء في المكان اشياء آخر قبيحة ومحالة اولها ان المكان
 يحرّك الشيء الذي فيه لا الشيء في المكان هو الذي يحرّك المكان به
 فلو كانت النفس في البدن كالشيء في المكان كان البدن علة حركة
 النفس وليس ذلك كذلك بل النفس هي علة حركة البدن والشيء ذو
 المكان اذا رفع المكان ارتفع الشيء ايضاً ولم يتثبت البتة فلو ان النفس
 في البدن كالشيء في المكان لكن اذا ما رفع الجسم وفسد ارتفعت
 النفس وفسدت ولم تثبت وليس النفس كذلك بل اذا رفع البدن
 وفسد كانت النفس اشد ثباتاً واظهر منها اذا كانت في البدن ،
 وإن قال قاتل ان المكان ائماً بعد ما ليس بالصبيحة الخارجة القصوى
 فالنفس في البدن كأنها في بعد ما قلنا ان كان المكان بعد ما في الباقي
 ان لا يكون النفس في البدن كالشيء في المكان وذلك ان بعد
 ائماً هو الفراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشيء الذي فيه البدن هو
 الغراغ فيكون النفس اذا في الشيء الغراغ الذي فيه البدن لا في

النفس في مكان البتة كانت النفس داخلة في البدن او خارجة منه وذلك ان المكان محيط بالشيء الذي فيه ويحصره وانما يحيط المكان بشيء جسماني وكل شيء يحصر المكان ويحيط به فهو جسم والنفس ليست جسم ولا قواها بجسم اغليست ان في مكان لأن المكان لا يحيط بالشيء الذي لا جسم له ولا يحصره وانما قلنا لأن قوى النفس في اماكن معلومة من البدن نريد بذلك ان كل قوة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الاعضاء للبدن الا ان تلك القوة في ذلك العضو لا كالجرم في مكان تكمن فيها بانها يظهر فعلها منه وهيئه الجرم في المكان على غير الهيئة التي تكون للنفس في البدن وذلك ان الكل من الجرم لا يكون في المكان الذي يكون فيه الجرم فاما النفس فكلها حيث جزءها والنفس تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بها لانها علة له والمعلوم لا يحيط بالعلة بل العلة تحيط بالمعلوم ونقول انه ليست النفس في البدن كما يكون الشيء في الظرف فانها لو كانت كذلك تكون البدن غير ذي نفس [٣٣] وذلك انه لو كان البدن محيطا بالنفس كاحاطة الظرف بما فيه لزم من ذلك ان يكون النفس مما يسلك الى البدن قليلا قليلا كسلوك الماء الى الظرف ولكن بعض النفس يص HALF كما يص HALF بعض الماء الذي يشقه الظرف وهذا قبيح جدا وليس الت نفس في البدن كالجرم في المكان على ما قلنا آنفا وذلك ان المكان الحق الماحض ليس هو جرم بل هو لا جرم فان كان المكان لا جرم

من ذلك المكان المتهيئاً لقبول ذلك الفعل والنفُسُ هي التي صبِّرت ذلك العضو متهيئاً لقبول فعلها لأنها إنما تهئي العضو بالهيئات التي ت يريد أن تظهر فعلها منها فإذا هيئت النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها وتنبئ قوتها من ذلك العضو وإنما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف عيَّات الأعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي مبسوتة ذات قوة تعطى الابدَانَ القوى اعطاء دائمًا وذلك أنها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطى الابدَانَ القوى تُنسب إليها تلك القوى لأنها علة [٣٣] لها وصفات المعلول أخرى أن تُنسب إلى العلة منها إلى المعلول لا سيّما إذا كانت شريفةً تلبي بالعلة أكثر مما تلبي بالمعلول،

ونرجع إلى ما كنا فيه فنقول أنه إن لم يكن كل قوى النفس في مكان معلوم من أماكن البدن وكانت كلُّها في غير مكان لم يكن بينها وبين أى تكون داخل البدن أو خارجاً منه فرقُ البتة فيكون البدن المتحرك الحاس لا تغيير له وهذا قبيح ويعرض من هذا أيضًا أن لا نعلم كيف يكون أفعال النفس الكائنة بالآلات الجسدانية إذا صارت قوى النفس ليست في مكان، فان قال قائل أن بعض قوى النفس في مكان أى لها أعضاء معلومة يظهر منها وبعضها ليس في مكان قلنا أن كان ذلك كذلك لم يكن النفس كما قلنا تلُّن يكون بعضها فينا وبعضها ليس فينا وهذا قبيح جداً ونقول بقول مستقصى أنه ليس جزء من أجزاء

افاعييلها بالات البدن لأن الآلة تمنعها من ان تفعل افاعييلها في جميع البدن وتحول بينه وبين ذلك فقد يان اذا ان قوة النفس القابلة للتجزئة غير قوتها التي لا تقبل التجزئة وهذه القوى لا تمتزج ف تكون واحدة بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها من غير ان تقترب بعضها في بعض، فقوة النفس [٣] على ضربين احدى يتجزأ بتجزء الجسم مثل القوة النامية والقوة التي في شهوانية فانهما منبشاران في سائر الجسم من النبات والقوى المتجزئة بتجزء الجسم يجمعهما قوة اخرى ابقى وارفع منها واعلى وقد يمكن ان يكون قوة النفس المتجزئة بتجزء الجسم غير متجزئة بالقوة التي فوقها التي لا تتجزأ والتي في اقوى القوى المتجزئة مثل الحسائس فانها قوة من قوى النفس تتجزأ بتجزء الالات الجسمانية وكلها يجمعها قوة واحدة في اقوى المحواس وهي ترد عليها بتوسيط الحسائس وهي قوة لا تتجزأ لانها لا تفعل فعلها بالية لشدة روحانيتها ولذلك صارت الحسائس كلها ينتهي اليها فتعرف الاشياء التي يودي اليها الحسائس وتتميزها معا من غير ان تفعل او تقبل آثار الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوى تعرف الاشياء المحسوسة وتتميزها معا في دفعه واحدة، وينبغى ان تعلم هل لهذه القوى التي ذكرنا ولسائر قوى النفس موضع معلم من مواضع البدن تكون فيه او ليس لها مواضع ثابتة فنقول ان تدل قوة من النفس مواضع معلوما يكون فيه لا انها تحتاج الى مواضع ثباتها وقوامها لانها تحتاج اليه لظهور فعلها

[٤٩] اذا هي صارت في الاجسام وذلك انا اذا رأينا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حية والجسم يحتاج الى النفس لتكون منبتهة في جميع اجزائه قلنا ان النفس متحركة واما نعنى انها في كل جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزأ تجزو الجسم والدليل على ان ذلك كذلك اعضاء البدن وذلك ان كل عضو من اعضاء البدن اما يكون حاسما دائما اذا كانت قوة النفس فيه فاما كانت قوة النفس الحاسية في جميع الاعضاء فوات الحس قبل ذلك القوة انها تتجزأ تجزو الاعضاء التي هي خيهما وقوة النفس وإن كانت منبتهة في جميع الاعضاء لانها في كل عضو تامة كاملة وليس متحركة تجزو الاعضاء واما تتجزأ تجزو الاعضاء كما وصفنا وبيتنا مواردا

فان قال قائل ان النفس لا تتجزأ في حاسة اللمس فقط واما في سائر الحواس فانها تتجزأ قلنا ان النفس تتجزأ في حاسة اللمس وفي سائر الحواس لانها ابدان والنفس في الابدان فالنفس اذا تتجزأ تجزو الحسائس كلها اضطرارا على النوع الذي ذكرناها آنفا غير انها اقل تجزوا في اللمس منها في سائر الحسائس وكذلك قوة النفس النامية وقوتها الشهوانية الائنة في البدن والقوة التي في القلب وهي الغضبية اقل تجزوا وهذه القوة ليست مثل قوى الحسائس لانها على نوع اخر وذلك ان قوى الحسائس هي اجزاء بعد هذه القوة فلذلك صارت اشد تجسمها واما قوة النباتية والنامية والشهوانية فاقل تجسمها والدليل على ذلك انها لا تفعل

تقبلها في وقها وادا توهنتها تتشبه بها كما قلنا آنفا والنفس لا تتنشّه بشيء من آثار هذا العالم اذا كانت في العالم الاعلى العقلي لأنها يلزمها من ذلك ان تكون في العالم الاعلى متنهها اذا كانت في العالم السفلي وهذا قبيح جدا فقد بان وصحّ كيّفية النفس وحالها عند ورودها العالم العقلي ورجوعها اليه وانها لا تحتاج الى ذكر الاشياء الحسّية الدائرة الدنية وبيان ايضا بالاراء المقنعة والمقيّيس الشافية حال العقل وكيف يذكر ويتوّقّم وهل يحتاج الى الوهم والمعرفة والاشياء المعروفة الموقّمة على مبلغ قوتنا واستطاعتنا بقول مستقصى ،

ففيدي الان ان ذكر العلة التي بها وقعت الاسامي المختلفة على النفس ولزمه ما يلزم الشيء المتجزئ المنقسم بالذات فيينبغى ان يعلم قبل يتجزئ النفس ام لا يتجزئ فان كانت تتجزئ فهل تتجزئ بذاتها ام بعرض وكذلك اذا كانت لا تتجزئ فبذاتها لا تتجزئ ام بعرض فنقول ان النفس تتجزئ بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزئية بتجزئ الجسم كقولك ان الجزء المتفقر هو غير الجزء البهيمى وجزءها الشهوانى غير الجزء الغضبى وانما نعني بالجزء منها جزء الجسم الذى يكون فيه قوة النفس المفكرة والجزء الذى فيه قوة الشهوة والجزء الذى يكون فيه قوة الغضب فالنفس انما تقبل التجزئية بعرض لا بذاتها اى يتجزئ الجسم الذى هي فيه فاما هي بعينها فلا تقبل التجزئية البتة اذا قلنا ان النفس تقبل التجزئية فاما نقول ذلك بقول مضاف عرضى لانها انما تكون متجزئه

ذلك يكون وجهاً وجهاً وذلك ان العقل يجهل ما فوقه من علته وهي العلة الاولى القصوى ولا يعرفها معرفة تامة لانه لا يعرفها معرفة تامة لكن هو فوقها وعلة لها ومن المحال ان يكون الشيء فوق علته وعلة لعلته وذلك ان يكون المعلول علة لعلته والعلة معلولة معلولها وهذا قبيح جداً والعقل يجهل ما تحته من الاشياء كما قلنا قبل لانه لا يحتاج الى معرفتها لانها فيه وهو علتها وجهل العقل ليس عدم المعرفة بل هو المعرفة القصوى وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء انفسها بل فوق ذلك وافضل واعلى لانه علتها فمعرفة الاشياء بانفسها عند العقل جهل لانها ليست معرفة صحيحة ولا تامة فلذلك قلنا ان العقل يجهل الاشياء التي تحته نعني بذلك انه يعرف الاشياء التي تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بانفسها ولا حاجة الى معرفتها لانه علة فيها وهي معلولاته كلها فاذا كانت فيه لم يحتاج الى معرفتها وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذي ذكرناه آنفاً ولا تحتاج الى معرفة شيء من الاشياء الا الى معرفة العقل والعلة الاولى لانهما فوقها فلن كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا فارقت هذا العالم وصارت في العالم الاعلى العقل لم تندكر شيئاً مما علمته ولا سيما اذا كان العلم الذي اكتسبته دنياً بل تحرص على رفض جميع [١٨] الاشياء التي نالت في هذا العالم ولا اضطررت الى ان تكون هناك ايضاً تقبل الآثار التي كانت تقبلها هننا، وهذا قبيح جداً ان تكون النفس تقبل آثار هذه العالم وهي في العالم الاعلى لانها ان قبلت تلك الآثار فانها

تقبلها في وقها وانما توّقّمتها تشبهت بها كما قلنا آنفاً والنفس لا تتشبّه بشيءٍ من آثار هذا العالم اذا كانت في العالم الاعلى العقلّى لأنها يلزمها من ذلك ان تكون في العالم الاعلى مثلها اذا كانت في العالم السفلي وهذا قبيح جداً فقد بان وصحّ كيّفية النفس وحالها عند درودها العالم العقلّى ورجوها اليه وانها لا تحتاج الى ذكر الاشياء الحسّيّة الدائرة الدنيا وبين ايضاً بالاراء المقنعة والمقيّيس الشافية حال العقل وكيف يذكر ويتوّقّم وهل يحتاج الى الوم والمعروفة والاشياء المعروفة المتوقّمة على مبلغ قوتنا واستطاعتنا بقول مستقصيٍّ

فنبّه الانَّ ان نذكر العلة التي بها وقعت الاسامي المختلفة على النفس ولزّمها ما يلزم الشيء المتجزئ المنقسم بالذات فينبغي ان يعلم هل يتجزئ النفس ام لا يتجزئ افان كانت تتجزئ فهل تتجزئ بذاتها ام بعرض وكذلك اذا كانت لا تتجزئ افبذاتها لا تتجزئ ام بعرض فنقول ان النفس تتجزئ بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزئية بتجزئ الجسم كقولك ان الجزء المتفكر هو غير الجزء البهيمي وجزءها الشهوي غير الجزء الغضبي واما نعنى بالجزء منها جزء الجسم الذي يكون فيه قوّة النفس المفكّرة والجزء الذي فيه قوّة الشهوة والجزء الذي يكون فيه قوّة الغضب فالنفس اما تقبل التجزئية بعرض لا بذاتها اى يتجزئ الجسم الذي في فيه فاما في بعینها فلا تقبل التجزئية البتّة فاذا قلنا ان النفس تقبل التجزئية فاما نقول ذلك بقول مضاف عرضي لانها اما تكون متجزئه

ذلك يكون وجهاً وجهاً وذلك ان العقل يجهل ما فوقه من علته وهي العلة الاولى القصوى ولا يعرفها معرفة تامة لانه لا يعرفها معرفة تامة لكن هو فوقها وعلة لها ومن المحايل ان يكون الشيء فوق علته وعلة لعلته وذلك ان يكون المعلول علة لعلته والعلة معلولة معلولتها وهذا قبيح جداً والعقل يجهل ما تختنه من الاشياء كما قلنا قبل لانه لا يحتاج الى معرفتها لأنها فيه وهو علتها وجهل العقل ليس عدم المعرفة بل هو المعرفة القصوى وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء انفسها بل فوق ذلك وأفضل وأعلى لانه علتها فمعرفة الاشياء بانفسها عند العقل جهل لأنها ليست معرفة صحيحة ولا تامة فلذلك قلنا ان العقل يجهل الاشياء التي تختنه يعني بذلك انه يعرف الاشياء التي تختنه معرفة تامة لا كمعرفتها بانفسها ولا حاجة الى معرفتها لانه علة فيها وهي معلولاته كلها فاذا كانت فيه لم يحتاج الى معرفتها وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذي ذكرناه آنفاً ولا تحتاج الى معرفة شيء من الاشياء الا الى معرفة العقل والعلة الاولى لانهما فوقها فان كان هذا هكذا رجعنا قلنا ان النفس اذا فارقت هذا العالم وصارت في العالم الاعلى العقل لم تتدبر شيئاً مما علمته ولا سيما اذا كان العلم الذي اكتسبته دنياً بل تخرص على رفض جميع [١٨] الاشياء التي نالت في هذا العالم ولا اضطررت الى ان تكون هناك ايضاً تقبل الآثار التي كانت تقبلها هنا، وهذا قبيح جداً ان تكون النفس تقبل آثار هذه العالم وهي في العالم الاعلى لانها ان قبلت تلك الآثار فانها

فغيرد الآن ان نرجع الى ما كنّا فيه فنقول ان النفس اذا كانت في العالم الاعلى اشتاقت الى الخير المخصوص الاول وإنما ياتيها الخير الأول بتوسط العقل بل هو الذي ياتيها وذلك ان الخير المخصوص الاول لا يحيط به شيء ولا يحجبه شيء ولا يمنعه مانع من ان يسلك حيّث شاء فإذا أراد النفس اتهاه ولم يمنعه مانع من ذلك جرمانيا كان او روحانيا وذلك انه ربما سلك ذلك الخير الاول الى الشيء الآخر بتوسط ما يليه، فلن لم يشتق النفس الى الخير الاول واطلعت الى العالم السفلي واشتاقت الى بعض ما فيه فانها تكون في ذلك الشيء على قدر ذكريها اية او توقيتها له فالنفس إنما تكون ذات ذكر اذا اشتاقت الى هذا العالم لأنها لا تشتق اليه حتى يتوقفه وقد قلنا ان الوهم هو الذكر،

فإن قال قائل أن كانت النفس تتوقف هذا العالم قبل ان ترثه فلا محالة أنها تتوقفه ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى فان كانت تتوقفه فانها لا محالة تذكره وقد قلتم أنها اذا كانت في العالم العقلي لا تذكر شيئاً من هذا العالم الباقي قلنا ان النفس وإن كانت تتوقف هذا العالم [٢٧] قبل ان تصير فيه لكنها تتوقفه بوعي عقلي وهذا الفعل إنما هو جهل لا معرفة غير ان ذلك الجهل اشرف من كل معرفة وذلك ان العقل يجهل ما فوقه بجهل هو اشرف من العلم فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تناحط الى هنالك لأن ذكر تلك الاشياء الشريفة يمنعها من ان تناحدر الى هنالك فان ذكرت العالم السفلي انحطت من العالم الشريف الا ان

تنفرد بنفسها وإن يكون هي والعقل اثنين لا واحدا ثم أطلعت على هذا العالم والقت بصرها على شيء من الأشياء دون العقل فاستفادت الذكر هي وصارت ذات ذكر فان ذكرت الأشياء التي هناك لم تنحط إلى ه هنا وإن ذكرت هذا العالم السفلي اححطت من ذلك العالم الشريف غير أنها أمّا أن تنحط إلى الأجرام السماوية فتبقي هناك فانها لا تذكر إلا تلك الأجرام السماوية فقط وتشبهت بها وكذلك اذا اححطت إلى العالم الأرضي تشبهت به ولم تذكر غيره وذلك أن النفس اذا ذكرت شيئاً من الأشياء تشبهت بذلك الشيء الذي ذكرته لأن التذكرة اما أن يكون التعقل وأما أن يكون التوّم والتوّم ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة لكنها تكون [٣٤] على حال الأشياء التي تراها أرضية كانت أم سماوية الا أنها على نحو ما ترى من الأشياء الأرضي والسماوي فعلى قدر ذلك تستحيل فتصير مثله وأما صار التوّم يتشبه بالأشياء الأرضية والسماوية لأنها كلّها فيه غير أنها فيه بنوع ثان لا بنوع أول فلذلك لا يقدر على أن يتتشبه بالأشياء السماوية والارضية تشبهها تماماً لأنه أبداً صار التوّم لا يقوى على أن يتتشبه بصور الأشياء تشبهها تماماً لأنه متوسّط موضع بين العقل والحس فيميل اليهما جميماً ولا يحفظ أحدهما دون الآخر حفظاً يقيناً ولا يخلص لاحدهما دون الآخر، فقد يان أن النفس اذا ذكرت شيئاً واحداً من الأشياء تشبهت به وصارت مثله شيئاً كان ذلك الشيء أم ذنباً،

مِيلَ فِيهَا وَالْحَرْكَةُ الْمُسْتَوِيَّةُ الَّتِي فِي غَايَةِ الْاِسْتِوَاءِ تَكَادُ أَنْ تَكُونَ شَبَّةً
السَّكُونِ وَهَذِهِ الْحَرْكَةُ لَيْسَتْ اسْتِحَالَةً لَأَنَّهَا لَا تَبْرُجُ مِنْ ذَاتِهَا وَلَا تَزِيغُ
عَنْ حَالِهَا وَإِنْ كَانَ هَذَا هَكُذا وَكَانَ الْعُقْلُ يَتَحَرَّكُ بِهَذِهِ الْحَرْكَةِ فَإِنَّهُ
غَيْرُ مُسْتَحِيلٍ وَهُوَ ثَابِتٌ قَائِمٌ سَاكِنٌ كَمَا قَلَنَا إِيَّاهُ وَإِنَّمَا صَارَ الْعُقْلُ إِذَا
الَّتِي [٢٥] بَصَرَهُ عَلَى ذَاتِهِ وَعَلَى الْأَشْيَاءِ لَا يَتَحَرَّكُ لَأَنَّ فِيهِ جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ
وَالْأَشْيَاءُ وَهُوَ شَيْءٌ وَاحِدٌ كَمَا قَلَنَا مِنْهُ،

وَإِنَّ النَّفْسَ فَانِيهَا إِذَا كَانَتْ فِي الْعَالَمِ الْعُقْلِيِّ لَمْ تَسْتَحِلْ لِيَضْعُفْ لِأَنَّهَا تَكُونَ
هُنَاكَ صَافِيَّةً نَقِيَّةً لَا يَشُوُّهُهَا شَيْءٌ مِنْ الْأَشْيَاءِ الْجَسْمَانِيَّةِ فَتَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ
الَّتِي دُونَهَا عَلَمَهَا حَقًا وَذَلِكَ أَنَّ النَّفْسَ إِذَا كَانَتْ فِي الْعَالَمِ الْعُقْلِيِّ فَانِيهَا
تَتَّحَدُ بِالْعُقْلِ وَلَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْعُقْلِ شَيْءٌ مَوْسُطُ الْبَيْنَةِ وَذَلِكَ إِذَا
خَرَجَتِ النَّفْسُ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ وَصَارَتِ فِي ذَلِكَ الْعَالَمِ الْأَعْلَى سَلَكَتِ إِلَى
الْعُقْلِ وَالْتَّرْمِنَةِ فَإِذَا التَّرْمِنَةِ تَوْحَدَتْ بِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَهْلِكَ ذَاتِهَا بَلْ
تَكُونُ أَبْيَنَّ وَأَصْفَى وَأَزْكَى لَأَنَّهَا فِي الْعُقْلِ يَكُونُنَّ شَيْئًا وَاحِدًا أَوْ اثْنَيْنَ
كَمْنَعٌ وَنَعْ فَإِذَا كَانَتِ النَّفْسُ عَلَى هَذِهِ الْحَالَةِ لَمْ تَقْبِلِ الْاسْتِحَالَةَ بِوَجْهِهِ
مِنَ الْوَجْهِ بَلْ تَكُونُ غَيْرُ مُسْتَحِيلَةَ فِي عَالَمِهَا وَذَلِكَ أَنَّهَا تَعْلَمُ ذَاتِهَا
وَتَعْلَمُ أَنَّهَا قَدْ عَلِمَتْ ذَاتِهَا بِعِلْمٍ وَاحِدٍ لَيْسَ بَيْنَهُمَا فَصِلٌّ وَإِنَّمَا صَارَتِ
كَذَلِكَ لَأَنَّهَا تَصِيرُ فِي الْعُقْلِ وَالْمَعْقُولِ وَإِنَّمَا صَارَتِ كَذَلِكَ لِشَدَّةِ اتِّصَالِهَا
بِالْعُقْلِ وَتَوْحِدَهَا بِهِ حَتَّى كَانَهَا وَهُوَ شَيْءٌ وَاحِدٌ فَانْ فَارَقَتِ النَّفْسُ
الْعُقْلَ وَأَبْيَتْ أَنْ تَتَّصِلَ بِهِ وَأَنْ يَكُونَ فِي وَهُوَ وَاحِدًا اشْتَاقَتِ إِلَيْهِ

واما النفس فانها تستخيبل اذا ارادت علم الاشياء وذلك انها تلقى بصرها على الاشياء كلها لحركتها المائنة واما صارت النفس كذلك لانها موضوعة في افق العالم العقلاني واما صارت لها حركة مائنة لانها اذا ارادت علم شيء القت بصرها اليه ثم رجعت الى ذاتها واما صارت ذات حركة لانها ائما تتحرك على شيء ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل فلما صار العقل ثابتا قائما لا يتحرك وكانت النفس غير ثابتة لم يكن بد من ان يكون النفس متحركة والا وكانت النفس والعقل شيئا واحدا وهكذا يكون سائر الاشياء وذلك لان الشيء اذا كان محمولا على شيء ساكن كان المحمول متحركة والا لكان الحامل والمحمول شيئا واحدا وهذا محال غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس اذا كانت في العالم العقلاني كانت حركتها الى الاستواء اكثرا منها الى الميبل اذا كانت في العالم السفلي كانت حركتها الى الميبل اكثرا منها الى الاستواء

فان قال قائل ان العقل يتحرك ايضا غير ان يتحرك منه واليه فان كان لا محالة يتحرك فلا محالة ان يستخيبل قلنا انه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم علته وهي العلة الاولى فانه هو يتحرك غير انه وان يتحرك فاما يتحرك حركة مستوية، فان لم ي احد فقال ان العقل يتحرك ايضا عند نيله الاشياء وذلك انه يلقى بصره على الاشياء والبقاء حركة كما قلنا ان العقل وان تحرك فاما ان يكون منه اليه واما ان يتحرك منه الى الاشياء فاي الحركتين تحرك حركة مستوية غاية في الاستواء لا

فلا محالة انه فارغ خالٍ عن كل شيء وهذا محاولاً لأن من شأن العقل ان يعقل دائمًا وإن كان يعقل دائمًا فإنه لا محالة يلقي بصريه على الاشياء دائمًا فلا يكون هو ما هو بالفعل ابداً وهذا قبيح جدًا قلنا العقل هو الاشياء كلّها كما قلنا مرأة فإذا العقل ذاته فقد عقل الاشياء كلّها فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل اذا رأى ذاته فقد رأى الاشياء كلّها فيكون هو ما هو بالفعل انه اما يلقي بصريه على ذاته لا على غيره فيكون احاط جميع الاشياء التي دونه فإذا القى بصريه على الاشياء كان محاطاً بها وكان هو ما هو بالقوة لا بالفعل كما قلنا أيضًا، فان قال قائل ان القى العقل بصريه مرتين على ذاته ومرة على الاشياء وكان هذا فعله فلا محالة ان انه مستحييل فقد قلنا فيما سلف ان العقل لا يستحيل بشيء من انواع الاستحالة البتة قلنا هو وإن كان يلقي بصريه على ذاته مرتين وعلى الاشياء مرتين فإنه اما يفعل ذلك في اماكن مختلفة وذلك انه اذا كان العقل في عالمه العقلي لم يلقي بصريه على شيء من الاشياء التي دونه الا على ذاته فقط وإذا كان في غير عالمه اي في العالم الحسي فإنه يلقي بصريه مرتين على الاشياء ومرة على ذاته فقط، وإنما صار ذلك كحال البدن الذي صار فيه بتوسيط النفس فإذا كان مشويا بالبدن جدًا القى بصريه على الاشياء وإذا تخلص قليلاً القى بصريه على ذاته فقط فالعقل لا يستحيل ولا يميل من حال إلى حال الا بالجهة [٣٤] التي قلنا،

فإن كان البصر يعلم ذلك فبالحري إن يكون العقل يعلم أول الشيء وأخره بالترتيب لا بالزمان والشيء الذي يعلم أوله وأخره بالترتيب لا بالزمان يُعرف ذلك كله دفعه معاً

فإن قال قائل إن كانت النفس تعلم الشيء الواحد المبسوط والمركب الكثير الفشور دفعه واحدة فكيف صارت ذات قوى كثيرة وصار بعضها أولاً وبعضها آخراً قلنا إن قوة النفس واحدة مبسوطة وإنما يتكرر قواها في غيرها لا في ذاتها والدليل على أن قواها واحدة مبسوطة فعلها فانه واحد أيضا فالنفس وإن كانت تفعل أفاعييل كثيرة لكنها إنما تفعلها كلها معاً وإنما يتكرر أفاعييلها وتتفرق في الأشياء التي تقبل فعلها فانها لما كانت جسمانية متحركة لم تقو أن تقبل أفاعييل النفس كلها معاً لكنها قبلتها قبولاً متحركة فكثرة الأفاعييل أدنى في الأشياء لا في النفس، ونقول إن العقل واقف على حال واحدة [٣٣] لا ينتقل من شيء إلى شيء ولا حاجة له بالرجوع إلى ذاته في علم الشيء بل هو قائم ثابت الذات على حالة وفعلة فإن الشيء الذي يريد علمه يكون كأنه هيبي له وذلك أنه يتصور بصورة المعلوم والمنظور إليه فذا تصور العقل بصورة المعلوم والمنظور إليه صار مثلاً بالفعل وإنما صار العقل مثلاً المعلوم بالفعل كان هو ما هو بالقوة لا بالفعل وإنما يكون العقل هو ما هو بالقوة إذا لم يلقي بصيرة على الشيء الذي يريد علمه فانه حينئذ يكون هوما هو بالفعل، فإن قال قائل إن العقل إذا لم يريد علم الشيء ولم يلقي بصيرة على شيء

اذا رات شيئاً مركباً كثيراً الاجزاء علمته كلّه دفعة واحدة معاً لا جزءاً
 بعد جزء واما تعلم الشيء المركب دفعه واحدة معاً لانها تعلمته بلا زمان
 واما تعلم الشيء المركب دفعه بلا زمان لانها فوق الزمان واما صاره
 فوق الزمان لانها علة للزمان

فان قال قائلٌ وما عنيتكم ان تقولوا اذا اخذت النفس في قسمة الاشياء
 وشرحها أفاليس اما تقسم الشيء بعد الشيء وتعلم ان له اولاً وآخراً
 واما علمته كذلك [٣٣] لم تعلمه دفعه واحدة قلنا ان النفس اذا ارادت
 ان تقسم الشيء او تشرحه فاما تفعل ذلك في العقل لا في اليوم فاذا
 كانت القسمة في العقل لم تكن هناك متفرقة بل تكون هناك اشدّ منها
 توحّداً اذا كانت في اليوم والحواس لان العقل يقسم الشيء بغير زمان
 ولم يكن للشيء المبسوط اولاً ولا آخراً بل هو اول كلّه لان الله
 يدرك آخره لانه ليس بين اول القسمة وآخرها زمان بتوسيط الاول
 والآخر منها

فان قال قائلٌ أفاليس قد علمت النفس اذا قسمت الشيء ان منه ما هو
 اول منه ما هو آخر قلنا بلى غير أنها لا تعلمه بنوع زمان بل اما تعلمه
 بنوع شرح وترتيب والدليل على ذلك البصر اذا رأى شجرة رأها من اصلها
 الى فرعها دفعه واحدة يعلم اصلها قبل ان يعلم فرعها بنوع ترتيب وشرح
 لا بنوع زمان لان البصر اما رأى اصل الشجرة وفرعها وما بينهما دفعه
 واحدة فالبصر يعرف اول الشجرة وآخرها بالترتيب لا بالزمان على ما قلنا

فلذلك صارت النفس لا تكون بزمان ولذلك صارت النفس تعلم الاشياء التي كانت تتفكر فيها ههنا ايضا بغير زمان ولا تحتاج ان تذكرها لانها كالشيء الحاضر عندها فالأشياء العلمية والسفلى حاضرة عند النفس لا تغيب عنها اذا كانت في العالم الاعلى وألحجنة في ذلك الاشياء المعلومة فانها لا تخرج من شيء الى شيء هناك ولا تنقلب من حال الى حال ولا تقبل القسمة من الاجناس الى الصور اعني من الانواع الى الاشخاص ولا من الصور الى الاجناس والكليات صاعدا اذا لم يكن الاشياء المعلومة في العالم الاعلى على هذه الصفة كانت كلها حاضرة ولا حاجة للنفس الى ذكرها لانها تراها عيانا،

فان قال قائل انا نجيز لكم هذه الصفة في العقل وذلك ان الاشياء كلها فيه بالفعل معا ولذلك لا يحتاج الى ان يذكر شيئا منها لانها عنده وفيه ولا نجيز ذلك في النفس لأن الاشياء كلها ليست في النفس بالفعل معا بل الشيء بعد الشيء اذا كانت النفس بهذه الصفة فهي محتاجة الى الذكر كانت في هذا العالم او في العالم الاعلى قلنا وما الذي يمنع النفس اذا كانت في العالم الاعلى من ان تعلم الشيء المعلوم دفعه واحدة واحدة كان المعلم او كثيرا لا يمنعها شيء عن ذلك البتة لانها مبسطة ذات علم مبسط تعلم الشيء الواحد مبسطا كان او مركبا دفعه واحدة مثل البصر فانه يرى الوجه كله دفعه واحدة والوجه مركب من اجزاء كثيرة والبصر يدركه وهو واحد غير كثير كذلك النفس

هناك عيّاناً فلا تحتاج إلى أن تقول ولا إلى أن تفعل لأنّ فعلها لا يليق
بذلك العالم بل إنما يليق بهذا العالم،

فإن قال قائلٌ اقتذر ما كانت فيه من هذا العالم السفلي قلنا إنها لا
تذكرة شيئاً مما تفكرت فيه هنا ولا تنفع بشيءٍ مما نظرت به هنا ولا
بما تفلسفت والدليل على أن ذلك كذلك كونها في هذا العالم فانها
متى كانت نقية صافية لا ترضى إلى أن تنظر إلى هذا العالم ولا إلى
شيءٍ مما هو فيه ولا تذكرة ما رأي فيما سلف لكنها تلقى بصرها إلى العالم
الاعلى دائمًا واليه تنظر دائمًا وأيّاه تطلب وتدرك وكل فعل تفعله وكل
معرفة تعرفها فانها تضييف ذلك اليوم اليه وكل علم تعلمه في ذلك العالم
الشريف لا ينقلب منها فتحتاج أن تذكرة أخيراً بل هو في عقابها مردودٌ
دائم لا تحتاج إلى أن تذكرة لأنّ بين يديها دائم لا ينقلب دائمًا ينقلب
منها كل علم علمته في هذا العالم فتحتاج إلى أن تذكرة لأنّها لا تحرص
على ضبطه ولا تريده أن تراه دائمًا وأنّما لا تحرص على ضبطه لأنّه علم
مستحيل واقع على جوهر مستحيل وليس من شأن النفس ضبط الشيء
المستحيل وامساكه وليس في العالم الأعلى جوهر مستحيل ولا علم
مستحيل وإذا كانت الأشياء هناك ظاهرةٌ بينة ثابتة دائمًا وعلى حال
واحدة لم يكن للنفس حاجة إلى ذكر شيءٍ بل ترى الأشياء دائمًا على ما
وصفناه ونقول أن كل علم كائن في العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا
يكون بزمان لأنّ الأشياء التي في ذلك العالم كُونت بغير [٣] زمان

أن يبيّن عن العلة ويعرّفها اضطرّ إلى ذكر الزمان لأنّه لا بدّ للعلة من عن يكون قبل معلولها فيتوّهم المتوقّم أن القبليّة في الزمان وإنّ كلّ فاعل يفعل فعله في زمان وليس ذلك كذاً كُلّاً لِمَنْ لَيْسَ كُلّ فاعل يفعل فعله في زمان ولا كُلّ علة قبل معلولها بزمان فان أردت أَنْ تعلم هل هذا المفعول زمانٌ أو لا فانظُر إلى الفاعل فان كان تحت الزمان فالمفعول تحت الزمان لا محالة وإن كانت العلة زمانية كان المعلول زمانياً أيضاً فالفاعل والعلة يدلّان على طبيعة المفعول والمعلول أن كانت تحت الزمان وإن لم تكن تحته،

‘كُلُّ الْمَيْمَرِ الْأَوَّلِ وَالْمَحْمُدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالسَّلَامُ عَلَى عَبْدِهِ الصَّالِحِينَ’

‘الميمر الثاني من كتاب اثيولوجيا’

أول مسائل المقالة الثانية من كتاب اثيولوجيا أن سُؤل سائل فقال أنّ النفس اذا رجعت إلى العالم العقليّ وصارت مع تلك المظاهر العقلية فما الذي تقول وما الذي تذكر قلّنا أنّ النفس اذا صارت في ذلك المكان العقلّى انما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الشّريف ألا أنّه لا يكون هناك شيء يضطّرها ان تفعل وتفعل لأنّها انما ترى الاشياء التي

في هذا العالم وفي التي ترين هذا العالم لكيلا يتغرق ويفسد ثم قال ان هذا العالم مركب من هيولي وصورة وانما صور الهيولي طبيعة في اشرف وأفضل من الهيولي وهي النفس العقلية وانما صارت النفس تصور في الهيولي بما فيها من قوة العقل الشريف وانما صار العقل مقوبا للنفس على تصوير الهيولي من قبل الآنية الاولى التي في علة سائر الآنيات العقلية النفسانية والهيولانية وسائل الاشياء الطبيعية وانما صارت الاشياء الحسية حسنة بهيّة من اجل الفاعل الاول غير ان ذلك الفعل [١٩] انما هو بتوسيط العقل والنفس ثم قال ان الآنية الاولى الحق في التي تفيض على العقل الحيوة اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو الباري الذي هو خير محض،

وما احسن وما اصوب ما وصف الفيلسوف الباري تعالى اذ قال انه خالق العقل والنفس والطبيعة وسائل الاشياء كلها غير انه لا ينبغي لسامع قول الفيلسوف ان ينظر فيتوقّم عليه انه قال ان الباري تعالى انما خلق الخلق في زمان فانه وان توقّم ذلك عليه من لفظه وكلامه فانه انما لفظ بذلك ارادة ان يتبع عادة الاولين فانه انما اضطر الاولون الى ذكر زمان في بدء الخلق لانهم ارادوا وصف كون الاشياء فاضطروا الى ان يدخلوا الزمان في وصفهم الكون وفي وصفهم الخلية التي لم تكن في زمان البتة وانما اضطر الاولون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخلية ليميزوا بين العلل الاولى العالية وبين العلل الثانى السفلية وذلك ان المرة اذا اراد

ان افلاطون الشيف لما رأى جُلَّ الغلاسفة قد اخطُوا في وصفهم الآنيات وذلك انهم لما ارادوا معرفة الآنيات الخفية طلبوا في هذا العالم الحسّي وذلك انهم رفضوا الاشياء العقلية واقبلوا على الحسّي وحده فارادوا ان ينالوا بالحسّ جميع الاشياء الدائمة والدائمة الباقيه [١٨] فلما رأهم قد ضلّوا عن الطريق الذي يؤديهم الى الحق والرشد واستولى عليهم الحسّ رثى لهم في ذلك وتفصل عليهم وارشدتهم الى الطريق الذي يؤديهم الى حقائق الاشياء فرق بين الحسّ والعقل وبين طبيعة الآنيات وبين الاشياء المحسوسة وصيّر الآنيات الخفية دائمة لا تنزل عن حالها وصيّر الاشياء الحسّية دائرة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا التنبیه بدأ وقال ان علة الآنيات الخفية التي لا اجراء لها والاشياء الحسّية ذوات الاجرام واحدة وهي الآنية الاولى الحق وتعنى بذلك البارى الخالق عَرَّ اسمه ثم قال إن البارى الاول الذي هو علة الآنيات العقلية الدائمة والآنيات الحسّية الدائرة وهو الخير الماحض والخير لا يليق بشيء من الاشياء الا به وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل من خيرٍ فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الآنيات العقلية ولا من طباع الآنيات الحسّية الدائرة لكنها من تلك الطبيعة العالية وكل طبيعة عقلية وحسّية منها بادئه فلن الخير انما ينبع من البارى في العالمين لانه مبدع الاشياء ومنه ينبع الحيوة والانفس الى هذا العالم وإنما يتمسّك هذا العالم بتلك الحياة والانفس التي صارت من العلو

ذكر افلاطون هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس ائما صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير فان الباري لما خلق هذا العالم ارسل اليه النفس وصيّرها فيه ليكون هذا العالم حيّا ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم عظيماً متقدنا في غاية الاتزان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكناً ان يكون العالم ذا عقل وليس له نفس فلهذه العلة ارسل الباري النفس الى هذا العالم وامكنتها فيه ثم ارسل انفسنا فسكنت في ابداننا ليكون هذا العالم تاماً كاملاً ولئلا يكون دون العالم العقل في التمام والكمال لانه كان ينبغي ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في العالم العقل فقد نقدر ان نستفيد من هذا الغيلسوف اموراً شريفة في الفحص عن النفس التي نحن فيها وعن النفس الكلية حتى نعرف ما هي ولائي عليه انحدرت الى هذا العالم اعني البدن واتصلت به وإن نعلم ما طبيعة هذا العالم وأي شيء هو وفي أي موضع تسكن منه وهل انحدرت النفس اليه واتصلت به طوا او كرها او بنوع آخر من الانواع،

ونستفيد منه علماً آخر اشرف من علم النفس وهو ان نعلم هل الباري تعالى خلق الاشياء بصواب ام لم يكن ذلك منه بصواب وهل كان جمّعه بين النفس وبين هذا العالم وبين ابداننا بصواب ام بغير صواب فانه قد اختلف الاولون في ذلك واكثروا فيه القول فنريّد ان نبدأ نخبر عن رأي هذا المire الفاصل الشريف في هذه الاشياء التي ذكرناها في نقول

كيف انحدرت النفس فصارت في هذا العالم وأنها سترجع إلى عالمها الحق الأول فقد احسن في وصفه النفس فإنه وصفها بصفاتٍ صرفاً بها كاتنا نشاهد لها عيابانا ونحن ذاكرون قوله هذا الفيلسوف غير أنه ينبغي لنا أن نعلم أولاً بـ[١٧] الفيلسوف إذا وصف النفس فإنه لا يصفها بصفة واحدة في كل موضع من الموضع التي ذكرها فيها لأنه لو وصفها ولم يصفها إلا بصفة واحدة لكن السامع إذا سمع وصفه لا علم رأى الفيلسوف وإنما اختلف صفاتة في النفس لأنه لم يستعمل الحس بصفات النفس ولا رفض الحس في جميع الموضع ونـ[١٧] فازيرى باتصال النفس بالجسد لأن النفس إنما هي في البدن كأنها محصورة كظيمة جداً لا نطق بها ثم قال إن البدن للنفس إنما هو كالمغار، وقد وافقه على ذلك أنبادقليس غير أنه يسمى البدن الصدئ وإنما عنى أنبادقليس بالصدئ هذا العالم بأسره ثم قال افلاطون إن اطلاق النفس من وثاقها إنما هو خروجها من مغار هذا العالم والترى إلى عالمها العقلى وقال افلاطون في كتابه الذي يدعى فادرس أن علة هبوط النفس إلى هذا العالم إنما هو سقوط ريشها فإذا أرتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول وقل في بعض كتبه أن علة هبوط النفس إلى هذا العالم شتى وذلك أن منها ما يهبط خطئاً أخطأها أو أنها تهبط إلى هذا العالم لتعاقب وتجأل على خطاياها، ومنها ما هبط لعنة أخرى غير أنه اختصر قوله بأنه ذم هبوط النفس وسكنها في هذه الأجسام وإنما ذكر هذا [١٧] في كتابه الذي يدعى طيماؤس ثم

العجب أنّي كيف رأيْت نفسى ممتلئةً نوراً وهى في البدن كهينتها وهي غير خارجة منه غير أنّي أطلّت الفكرة وأجلت الرأي فصرت كالمبهوت وقد ذكرت عند ذلك أرقلبيطوس فإنه أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرص على الصعود إلى ذلك العالم الشّريف الاعلى وقال أنّ من حرص على ذلك وارتقى إلى العالم الاعلى جوزيًّا بأحسن الجراء اضطراً فلا ينبغي لأحد أن يفتر عن الطلب والحرص في الارتفاع إلى ذلك العالم وإن تعب ونصب فانّ أمامة الراحة التي لا تعب بعدها ولا نصب وإنما أراد بقوله هذا تحرِيصاً على طلب الاشياء العقلية لتجدها كما وجد وتدريّكها كما أدرك، وأما انبادوقيليس فقال أن الانفس إنما كانت في المكان العالى الشّريف فلما اخطأّت سقطت إلى هذا العالم وإنما صار هو أيضاً إلى هذا العالم فراراً من سخط الله تعالى لأنّه لما انحدر إلى هذا العالم صار غياباً للانفس التي قد اختلطت عقولنا فصار كالانسان المجنون نادى الناس باعلى صوته وامرهم أن يرفضوا هذا العالم وما فيه ويصيروا إلى عالمهم الأول الاعلى الشّريف وامرهم أن يستغفروا الالاه عزّ وجلّ [١٤] لينالوا بذلك الراحة والنعمة التي كانوا فيها أولاً،

قد وافق هذا الغيلسوف فيتاغورث في دعائهما الناس إلى ما دعا غير أنه إنما كلّم الناس بالامثال والأوابد فأمر بتزويج هذا العالم ورفضه والرجوع إلى العالم الأول الحق، وأما أفلاطون الشّريف الالاهي فإنه قد وصف النفس فقال فيها اشياء كثيرة حسنة وذكرها في مواضع كثيرة

التي بُنيت لها وُسُميت باسمها فإذا أتتها المصطفرُ أغاثة وَلَمْ يرجعها
خائباً فهذا وَشبيهه يدلُّ على أنَّ النفس التي مضت من هذا العالم إلى
ذلك العالم لم تُمْتَ وَلَمْ تهلك لِنَفْسِها حَيَّةً باحِيَّةٍ لا تَبْيَدُ ولا تَفْنَى،

‘كَلَامٌ لَهُ يُشَبِّهُ رَمْزًا فِي النَّفْسِ الْكَلِيَّةِ’

أَنِّي رَيْمَا خَلُوتُ بِنَفْسِي وَخَلُعْتُ بِدِينِ جَانِبِيَّ وَصَرَّتُ كَلَّيْ جَوْهِرٌ مَاجِرٌ بِلَا
بِدِينِ فَاكِونَ دَاخِلًا فِي ذَاقِ رَاجِعًا إِلَيْهَا خَارِجًا مِنْ سَائِرِ الْأَشْيَاءِ فَاكِونَ
الْعِلْمُ وَالْعَالَمُ وَالْمَعْلُومُ جَمِيعًا فَارِيٌّ فِي ذَاقِي مِنَ الْحَسْنَ وَالْبَهَاءِ وَالْمُضِيَّاءِ
مَا يَبْقَى لَهُ مَنْتَعِجَّبًا بِهِتَا فَاعْلَمُ أَنِّي جَزْءٌ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ الشَّرِيفِ الْفَاضِلِ
الْإِلَهِيِّ ذُو حَيَّةٍ فَعَالَةٌ فَلَمَا يَقْنَتْ بِذَلِكَ تَرْفِيَّتْ بِذَاقِي مِنْ ذَلِكَ الْعَالَمِ
إِلَيْهِ الْعَالَمِ الْإِلَهِيِّ فَصَرَّتْ كَلَّيْ مَوْضِيَّ فِيهَا مَتَعْلِّفٌ بِهَا فَاكِونَ فَوْقُ
الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ كَلَّهُ فَارِيٌّ كَلَّيْ وَاقِفٌ فِي ذَلِكَ الْمَوْقِفِ الشَّرِيفِ الْإِلَهِيِّ
فَارِيٌّ هُنَاكَ مِنَ النُّورِ وَالْبَهَاءِ [٥] مَا لَا تَقْدِرُ الْأَلْسُنُ عَلَى صِفَتِهِ وَلَا تَعْيِدُ
الْأَسْمَاعُ فَإِذَا اسْتَغْرَقْتُ ذَلِكَ النُّورَ وَالْبَهَاءَ وَلَمْ أَقُولُ عَلَى احْتِمَالِهِ هَبَطَتْ
مِنَ الْعِقْلِ إِلَى الْفَكْرِ وَالرُّؤْيَا فَإِذَا صَرَّتْ فِي عَالَمِ الْفَكْرِ وَالرُّؤْيَا حَجَبَتْ
الْفَكْرُ عَنِّي ذَلِكَ النُّورُ وَالْبَهَاءُ فَابْقَى مَنْتَعِجَّبًا أَنِّي كَيْفَ أَنْحَدَرُتْ مِنْ ذَلِكَ
الْمَوْضِيَّ الشَّامِعِ الْإِلَهِيِّ وَصَرَّتْ فِي مَوْضِيَّ الْفَكْرِ بَعْدَ أَنْ قَوَيْتُ نَفْسِي عَلَى
تَحْلِيلِ بَدْنَهَا وَالرَّجُوعِ إِلَى ذَاتِهَا وَالْتَّرْقِي إِلَى الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ ثُمَّ إِلَى الْعَالَمِ
الْإِلَهِيِّ حَتَّى صَرَّتْ فِي مَوْضِيَّ الْبَهَاءِ وَالنُّورِ الَّذِي هُوَ عَلَّةُ كُلِّ نُورٍ وَبَهَاءٍ وَمِنْ

واما التي قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كأنها بدنية لشدة انغماسها في لذات البدن وشهوانيه فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى عالمها الا بتعب شديد حتى تلقى عنها كل وسخ ودنس علق لها في البدن ثم ترجع الى عالمها الذي خرجت منه من غير انها تهلك وتبييد كما ظن أناس لانها متعلقة ببدنها وان بعدها منه ونهاه ولم يمكن ان يهلك انيّة من الاننيّات لانها انيّات حق لا تدمر ولا تهلك كما قد قلنا مِرَا واما ما كان ينبغي ان نذكره للذين لا يقبلون الاشياء الا بقياس وبرهان فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقه وصدقه واما الاشياء التي ينبغي ان نذكرها للذين لا يصدقون بالاشياء الا ب المباشرة الحس فنحن ذاكروها وجعلوها مبدأ قولنا في الشيء الذي قد اتفق عليه الاولون والآخرون وذلك ان الاولين قد اتفقوا على ان النفس [٤١] اذا صارت دنسة وانقادت للبدن في شهوتها حل عليها غصب من الله فيحرص المرء عند ذلك ان يرجع من افعانه البدنية ويبغض شهوات البدن ويمدء بتصرع الله ويسأله ان يكفر عنه سيّاته ويرضى عنه وقد اتفق على ذلك افضل الناس واراذنهم واتفقوا ايضا ان ينحرحوا على امواتهم والماضين من اسلفهم ويستغفروا لهم ولو لم يوقنوا بذوامر النفس وانها لا تموت لاما كانت هذه عادتهم ولما صارت كأنها سُنة طبيعية لازمة مصطورة وقد ذكروا ان كثيرا من الانفس التي كانت في هذه الابدان وخرجت منها ومضت الى عالمها لا تزال مغيبة لمن استغاث لها والدليل على ذلك الهياكل

عنه وربما كانت النفس في جسم وربما كانت خارجة من الجسم وذلك انها لما اشتاقت الى السلوك والى ان تظهر افعالها تحركت من العالَم الاول او لا ثم الى العالَم الثاني ثم الى العالَم الثالث فان العقل لم يفارقها وبه فعلت ما فعلت غير ان النفس وان كانت فعلت ما فعلت فعلتها بالعقل فان العقل لم يبرح مكانه العقلاني العالى الشريف وهو الذى فعل الاعمال الشريقة الكريمة العجيبة بتوسط النفس وهو الذى فعل الخيرات في هذا العالَم الحسنى وهو الذى زين الاشياء بان صير الاشياء منها دائمة ومنها دائرا الا ان ذلك انما كان بتوسط النفس وانما يفعل النفس افعالها بان العقل أبى دائمة ففعله دائم واما نفس سائر الحيوان فما سلك منها سلوكا [١٣] خطأها فانها صارت في اجسام السباع غير انها لا تموت ولا تفني اضطرارا وان ألقى في هذا العالَم نوعا اخر من انواع النفس فانما هو من تلك الطبيعة الحسنية وينبغي للشىء الكائن من الطبيعة الحسنية ان يكون حيا ايضا وان يكون علة حياة للشىء الذي صار اليه وكذلك النفس النباتية كلها حية فان الانفس كلها حية انبعثت من بدء واحد الا ان كل واحد منها حياة تليق به وتلائمه وكلها جواهر ليست باجرام ولا تقبل التجزئة فاما نفس الانسان فانها ذات اجزاء ثلاثة نباتية وحيوانية ونحانية وهي مقارنة البدن عند انتقاده وتحليله غير ان النفس النقيمة الطاهرة التي لم تتدنس ولم تتفسخ باوساخ البدن اذا فارقت عالَم الحسن فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعا ولم تلبيث،

هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكلون والفساد فنقول ان في جوهر عقلٍ فقط ذو حيوة عقلية لا تقبل شيئاً من الآثار فذلك الجوهر ساكن في العام العقلي ثابت فيه دائم لا يزول عنه ولا يسلك الى موضع آخر لانه لا مكان له ينحركه اليه غير مكانه ولا ينساق الى مكان اخر غير مكانه وكل جوهر عقلٍ له شوق ما فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل فقط لا شوق له وادا استفاد العقل شوقاً ما سلك بذلك الشوق الى مسلك ما ولا يبقى في موضعه الاول لانه يشتق الى الفعل كثيراً والى زين الاشياء التي رأها في العقل كالمرءة التي قد اشتغلت وجاءها المخاص بوضع ما في بطنها كذلك العقل [١٢] اذا تصور بصورة الشوق المشتاق اليه الى ان يخرج الى الفعل بما فيه من الصورة ويحرص على ذلك حرصاً شديداً ويستخلص فيخرجها الى الفعل لشوقه الى العام الحسني، والعقل اذا قبل الشوق سفلاً تصورت النفس منه فالنفس اذا انما هي عقل تصور بصورة الشوق غير اون النفس زيناً اشتاقت شوقاً كلياً ورثماً اشتاقت شوقاً جزئياً اذا اشتاقت شوقاً كلياً صورت الصور الكلية فعلاً ودبرتها تدبريراً عقلياً كلياً من غير ان يفارق عالمها الكلي اذا اشتاقت الى الاشياء المجرئية التي هي صور لصورها الكلية زيتها وزيادة تقاوياً وحسناً واصلحت ما عرضت فيها من خطأ ودبرتها تدبريراً اعلى وارفع من تدبر علتها القريبة التي هي الاجرام السماوية اذا صارت النفس في الاشياء المجرئية لم تكن محصورة فيها اعني انها لا تكون في الجسم كائناً محصورة فيه بل تكون فيه وخارجته

ونذكر الصور الالاهية الانبيقة الفاصلة المبهية التي فيه وان منه زين الاشياء كلها وحسنها وان الاشياء الحسية كلها تتشبه بها الا انها تلثرة قشورها لا يقدر على حكایة الحق في وصفها ثم نذكر النفس الكلية الفلكية ونصف ايضا كيف يفيض القوة من العقل عليها وكيف تشبهها به ونحسن نذكر حسن الكواكب وزينتها وبهاء تلك الصور التي في الكواكب ثم نذكر الطبيعة المنتقلة تحت فلك القمر وكيف تسنج القوة الفلكية عليها وقبولها لتلك [٤] وتشبهها بها واظهارها اثرها في الاشياء الحسية الهيولانية الدائرة ثم نذكر حال هذه الانفس الناطقة في هبوطها عن عالمها الاصلي الى عالم الجسمانيات وصعودها والاتحاد العلية في ذلك ونذكر النفس الشريفة الالاهية التي لرمت الفضائل العقلية ولم تنغم في الشهوات البدنية وتذكر ايضا حال الانفس البهيمية والانفس النباتية ونفس الارض والنار وغير ذلك،^{١)}

‘في النفس’

اما بعد اذ قد بان وصح ان النفس ليست بجبر وانها لا تموت ولا تفسد ولا تفتى بل هي باقية دائمة فانا نريد ان نفحص عنها ايضا كيف فارقت العالى العقلى وانحدرت الى هذا العالى الحسى الجسمانى فصارت في

١) واما فهرست المسائل فهو موجود في آخر الكتاب

إلى العلوم الطبيعية لأنها معينة على نيل البغية والارتياح المطلوب،
 وإن قد فرغنا مما جرت العادة بتقديمه من المقدمات التي هي الأوائل
 الداعية إلى الإبانة عما نريد الإبانة عنه في كتابنا هذا فلنترك الاطناب
 في هذا الفن إن قد أوضحناه في كتاب مطاطاً فوسيقى ولنقتصر على ما
 أجريناه هنا ونذكر الآن غرضنا فيما نريد اياصاحه [٣] في كتابنا هذا
 الذي هو علم كلي هو موضوع لاستفراغنا جملةً فلسفتنا واليه أجرينا غاية
 ما تضمنته موضوعاتنا لكي يكون ذكر أغراضه داعياً للناظر إلى الرغبة فيه
 ومعينا على ما فهمه فيما نقدم منه فلنقدم من ذلك ذكرًا جامعاً للغرض
 الذي له قصدنا بكتابنا هذا ونرسم أولاً ما نريد الإبانة عنه رسمًا مختصراً
 وجيزاً حاصراً حاوياً بجميع ما يتضمن الكتاب ثم نذكر رؤس المسائل التي
 نريد شرحها وتلخيصها وتحصيلها ثم نبدأ فنوضح القول في واحد واحد
 منها بقول مستقيم مستغنى أن شاء الله تعالى،
 فغرضنا في هذا الكتاب القول الأول في الربوبية والإبانة عنها وأنها هي العلة
 الأولى وإن الدهر والزمان تختها وأنها علة العلل ومبدعها بنوع من الابداع
 وإن القوة النورية تنسج منها على العقل ومنها بتتوسط العقل على النفس
 الكلية الفلكية ومن العقل بتتوسط النفس على الطبيعة ومن النفس بتتوسط
 الطبيعة على الأشياء الكائنة الفاسدة وإن هذا الفعل يكون منه بغير
 حركة وإن حركة جميع الأشياء منه ويسبيه وإن الأشياء يتحرك اليه بنوع
 الشوق والنزوع، ثم نذكر بعد ذلك العالم العقلى ونصف بهاءه وشرفه وحسناته

درك الحق وغاية كل فعل نفاذ العمل فان استقصاء الفحص والنظر يفيد المعرفة الثابتة بأن جميع الفاعلين الالاملين يفعلون بسبب الشوق الطبيعي السرمدي وإن ذلك الشوق والطلب لعلة ثانية وانه اذا لم يثبتت معنى الغاية التي هي المطلوبة عند [٢] الفلسفة بطل الفحص والنظر وبطلت المعرفة ايضا وبطل الجهد والفعل، وإن قد ثبت في اتفاق افضل الفلاسفة ان علل العادة القديمة الbadia اربعة وهي الهيروي والصورة والعلة الفاعلة والتمام فقد وجوب النظر فيها وفي الاعراض العارضة منها وفيها وإن يعلم اوائلها واسبابها والكلمات الفواعل فيها وأي العلل منها احق بالتقديم والرئاسة وإن كانت بينها مساواة في بعض انحاء المساواة،

فانا قد كنا فرغنا فيما سلف من الابانة عنها وايضا عللها في كتابنا الذي بعد الطبيعيات ورتينا هذه العلل الترتيب الالاهي العقلي وعلى توالى شرح النفس والطبيعة وفعلها واثبتنا هناك ايضا معنى الغاية المطلوبة بالقوانين المقنعة الاضطرارية وأوضخنا ان ذوات الاوساط لا بد لها من غايات وإن البغية هي للغاية وإن معنى الغاية أن يكون غيرها بسببها وإن لا تكون بسبب غيرها فان اثبات آئيات المعرفة دليل على آئية الغاية لأن المعرفة هي الوقوف عند الغاية اذ لا يجوز قطع ما لا نهاية له بذاته الغاية والنهاية فالبمير في اوائل العلوم مقدمة نافعة من اراد قصد معرفة الشيء المطلوب والنجاح والمهارة برياضيات العلوم على من اراد السلوك

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله

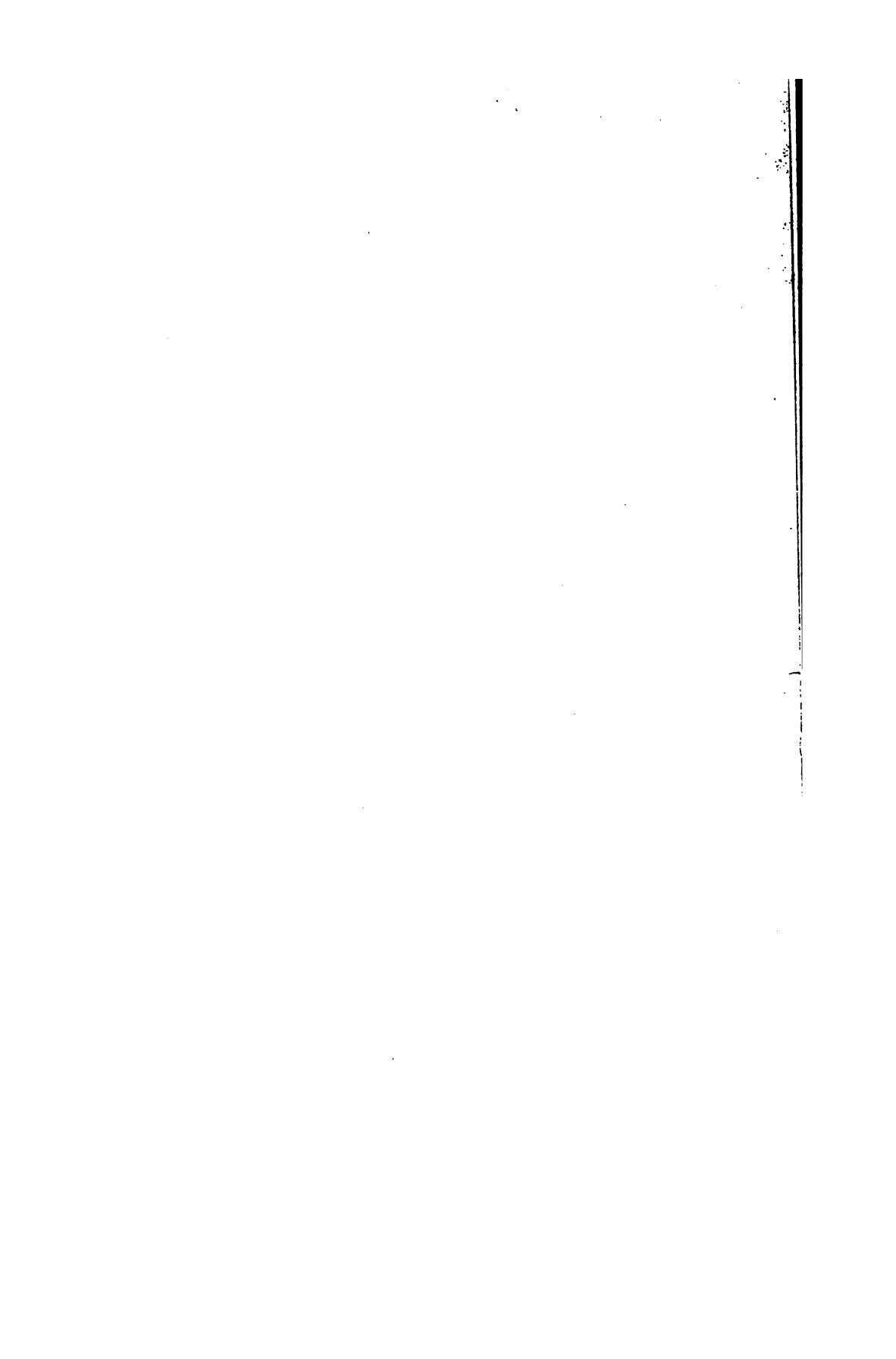
المير الأول من كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية أثولوجيا
وهو قول على الروبية تفسير فروبروس الصوري ونقله إلى العربية عبد
المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي وأصلحه لأحمد بن العتسم بالله أبو
يوسف يعقوب بن اسحق الكندي رحمة الله،
جيبريل سعى لمعونة الغاية التي هو عائد لها للحاجة الازمة إليها وقدر
المنفعة الوائلة إليها من لزوم مسلك البغية لتدبره الاصاليب القاصدة
إلى عين اليقين لزييل للشك عن النفوس عند الافتضاء به إلى ما طلب منها
وأن يلزم طاعة تصرفة ما يذيقه من لذاته الترقى في رياضات العلوم السامية
إلى غاية الشرف التي ترقى النفوس العقلية بالنزوع الطبيعي إليها،
قال الحكيم أول البغية آخر الدرك وأول الدرك آخر البغية فالذى انتهينا
إليه وأول الغن الذى تضمنه كتابنا هذا هو أقصى غرضنا وغاية مطلوبنا
في غاية ما تقدم من موضوعاتنا ولما كانت غاية كل فحص وطلب إنما هو

تصحيح ما وقع في هذا الكتاب من الغلطات

غلط	صحيح	غلط	صحيح
الناظفة	الناظفة	٦٧	١٢
الشريف	الشريف	٧٠	١٥
الآثارُ	الآثارَ	٨٠	٣
تعلّمها	تعلّمها	٩٤	١٠١
حاجتها	حاجتها	١٠٠	١٤
بيّنها	بيّنها	١١٣	٧
فانما	فانما	١١٤	٤
الحمولة	الحمولة	١٢٩	٧
النباتيّة	النباتيّة	١٤٠	٥
وهو	وهو	١٤٠	٩٥
ام	ام	١٤٩	١
وتحصيلها	وتحصيلها	٣	١١
استغرقني	استغرقني	٨	١٣
يتوقّمه	يتوقّمه	١٣	١٠
الشهواني	الشهواني	٢٥	١٤
تنجزُ	تنجزُ	٣٩	٧
كُلُّ	كُلُّ	٣٣	٨
وكذا	وكذا	٤٠	٥
وتميّزها	وتميّزها	٤٣	٩
ترقّ	ترقّ	٤٩	١٨
الآلات	الآلات	٥٣	١٩
حَيْزَه	حَيْزَه	٦٧	٤

الفهرست

المثير الأول في النفس	١
كلام له يشبه رمزا في النفس الكلية	٨٠
المثير الثاني في ذكر النفس	١٤
المثير الثالث في جوهر النفس	٣٣
المثير الرابع في شرف عالم العقل وحسناته	٤٤
المثير الخامس في ذكر الباري وابداعه ما ابدع .	٩٩
المثير السادس وهو القول في الكواكب	٩٤
المثير السابع في النفس الشريفة	٧٥
المثير الثامن في صفة النار	٨٥
في القوة والفعل	٩٤
المثير التاسع في النفس الناطقة	١١٠
باب في النواذر	١٣٠
المثير العاشر في العلة الأولى	١٣٤
باب في النواذر	١٤٢
في الانسان العقلي والانسان الحسية	١٤٥
في العالم العقلي	١٦٤
ذكر روؤس المسائل في كتاب اثولوجيا	١٧١



كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس

وهو

القول على الربوبية

الطبعة الأولى

تصحيح و مقابلة العبد الحكير

الشيخ المعلم في المدرسة الكلية البرلينية في درس دينريصى

٦٢٠

طبع

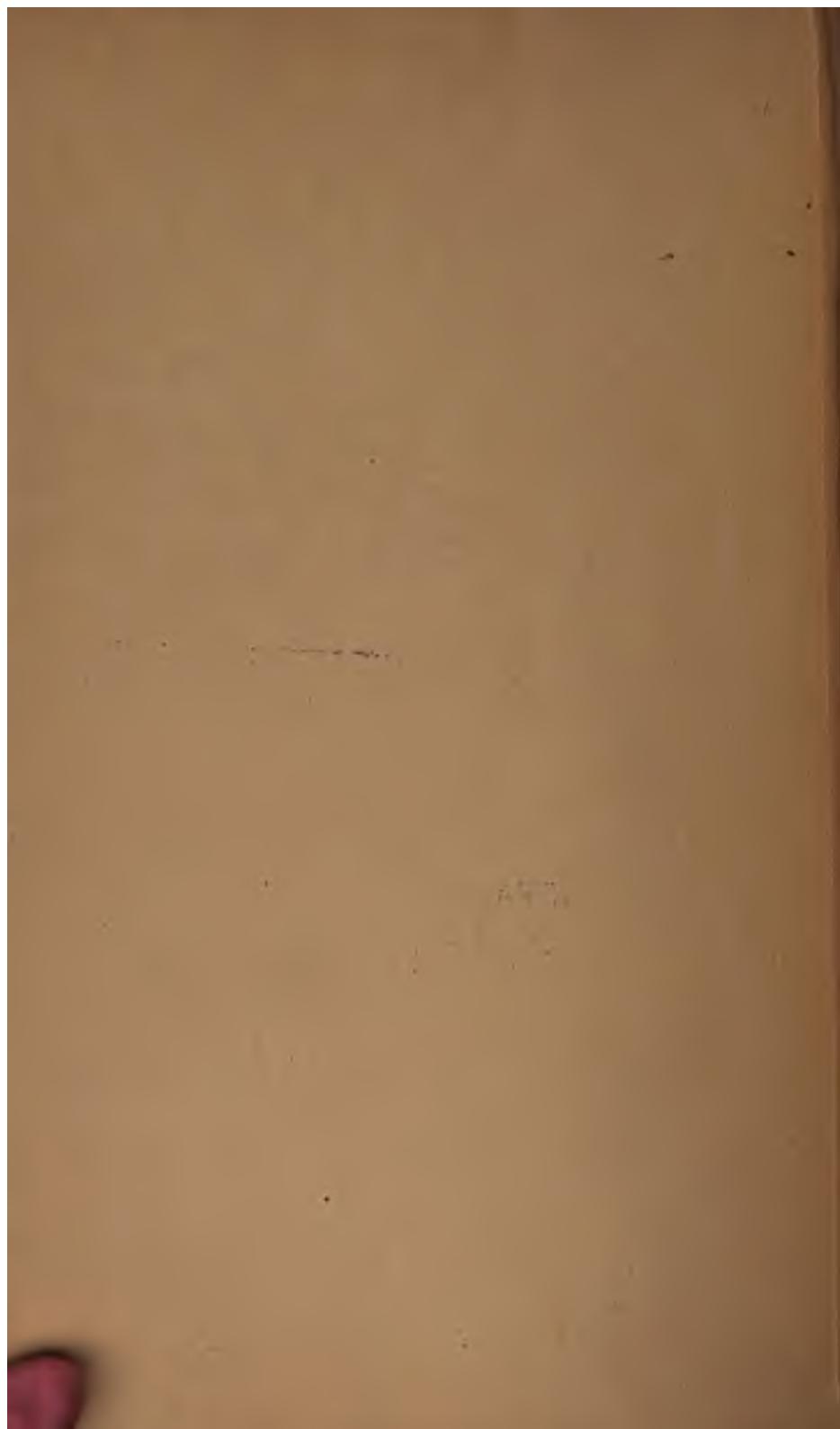
في مدينة برلين- المحرورة

سنة ١٨٨٣ المسيحية

١٦١

✓





3 2044 014 613 319

THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.



WIDENER
BOOK DUE FEB 1 0 1984
91084 3899

WIDENER
BOOK DUE
FEB 10 1993

STALL-STUDY
CHARGE CANCELED

